

## Uma crítica “neoplatônica” da Metafísica tradicional - Ou: o estatuto da intuição pura e a sua fundamentação a partir do método da remoção em Schopenhauer

*A critique "Neoplatonic" of traditional metaphysics - Or: the statute of the pure intuition and its grounds from removal method in Schopenhauer*

**Manuel Moreira da Silva**

Professor na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO).

E-mail: [speculativus@hotmail.com](mailto:speculativus@hotmail.com)

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo explicitar a Ideia de uma crítica “neoplatônica” à Metafísica tradicional em Schopenhauer. Assim, o trabalho buscará verificar a tese de Vittorio Hösle segundo a qual a filosofia schopenhaueriana estaria situada entre o Idealismo subjetivo de Kant e o Idealismo objetivo de Platão e se apresentaria enfim como fundamento [*Grundlage*] da Metafísica geral. Ao contrário da tese de Hösle, mostrar-se-á neste trabalho que de um lado Schopenhauer retoma explicitamente a filosofia de Platão na medida em que esta não está subordinada ao princípio da razão suficiente, própria da Metafísica tradicional, e que, de outro lado o autor de *O mundo como vontade e como representação* critica conscientemente esta metafísica e a própria filosofia kantiana a partir do que aqui designamos método da remoção. Este o único modo de se aceder à intuição pura da Ideia e, para além de Platão, ao sujeito puro do conhecer que a realiza.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Metafísica; Hösle.

**Abstract:** This paper aims to explain the idea of a “neoplatonic” criticism the traditional metaphysics by Schopenhauer. Thus, the paper aims to verify Vittorio Hösle’s thesis according to which Schopenhauer’s philosophy would be placed between subjective idealism of Kant and Plato’s objective idealism and finally would be presented as basis [*Grundlage*] of General Metaphysics. Unlike the thesis Hösle, will show in this paper that on one side Schopenhauer explicitly incorporates the philosophy of Plato to the extent that it is not subject to the principle of sufficient reason, characteristic of traditional metaphysics, and, on the other hand the author of *The World as Will and Representation* as it consciously critical metaphysics and Kantian philosophy itself from here designated method of removal. This is the only way to access the pure intuition of the Idea and – beyond Plato – the pure subject of knowing who performs it.

**Keywords:** Schopenhauer; Metaphysics; Hösle.

### I. Posição do problema

O presente trabalho tem por objetivo explicitar a Ideia de uma crítica “neoplatônica” à Metafísica tradicional em Schopenhauer. Para isso, de modo mais rigoroso, o trabalho visa delinear o estatuto da intuição pura e a sua fundamentação em *O mundo como vontade e como representação*<sup>1</sup> a partir da constatação, nesta obra, de um procedimento que poderia sem prejuízo ser identificado ao

<sup>1</sup> Neste trabalho, a obra principal de Schopenhauer será citada mediante a sigla MVR, seguida do número das respectivas seções e da paginação do original alemão tal como apresentada na versão brasileira de Jair Barboza: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. No caso de citarmos os prefácios a esta obra, o faremos seguindo no entanto a paginação da referida edição.

método neoplatônico da remoção<sup>2</sup>. Embora inusual e talvez estranha a muitos estudiosos de Schopenhauer, a perspectiva aqui traçada obedece a um criterioso movimento de pensamento que, partindo do acordo de Schopenhauer e dos neoplatônicos, especialmente de Proclo e Plotino, sobre pontos essenciais para as filosofias em questão<sup>3</sup>, constata certa identidade metódica em seus procedimentos. Identidade que em certo sentido permite não somente a compreensão mais adequada do platonismo de Schopenhauer, mas também a crítica de Schopenhauer à Metafísica tradicional, concebida nos quadros da filosofia de Duns Scotus à de Leibniz e Wolff, como centrada na representação<sup>4</sup>. Situação que igualmente, por sua vez, não apenas explica o aprofundamento schopenhaueriano da inversão kantiana do método da Metafísica tradicional, a assunção da representação intuitiva como o ponto de partida do conhecimento<sup>5</sup>, mas antes implica tal aprofundamento e mesmo a retomada da intuição intelectual nos moldes da tradição platônica até Espinosa. Com o que Schopenhauer se apresenta como um verdadeiro renovador dessa tradição, rivalizando com Schelling e Hegel entre outros, buscando ir além da própria tradição platônica, afirmando-se assim como o filósofo que estabeleceu os fundamentos do pensamento dos Vedas<sup>6</sup>.

Em vista disso, o presente trabalho busca verificar a tese de Vittorio Hösle<sup>7</sup> segundo a qual, de um lado, a filosofia schopenhaueriana situar-se-ia entre o Idealismo subjetivo de Kant e o Idealismo objetivo de Platão e, de outro, se apresentaria como fundamento [Grundlage] da Metafísica geral<sup>8</sup>. Ao contrário da tese de Hösle, este trabalho mostrará de um lado que Schopenhauer retoma explicitamente a filosofia platônica, sobretudo na medida em que esta não é subordinada ao princípio da razão suficiente próprio da Metafísica tradicional, e que, de outro, o autor de *O mundo como vontade e como representação* critica conscientemente tal metafísica e mesmo a filosofia kantiana a partir do que mais acima designamos *método da remoção*. Este o único modo de se aceder à intuição da Ideia e ao sujeito

<sup>2</sup> O chamado método da remoção origina-se de uma interpretação desenvolvida por Proclo em seu comentário em torno de PLATÃO. *A República*, VI 534 b9-c1 e será discutido em suas linhas gerais na segunda parte deste trabalho. Para o momento, veja-se: PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*. A cura de Michele Abbate. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani, 2004, p. 259ss (= In Rep, 285, 5ss).

<sup>3</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 46-51. Os pontos essenciais são a referência de Proclo aos impulsos da alma antes de seu nascimento como contributo em sua maior parte para a eleição da vida e o fato de nós mesmos não termos sido feitos de fora, mas fazermos as escolhas segundo as quais vivemos por nossa vontade (ver PROCLO, apud SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*, op. cit., p. 47-48), bem como de Plotino e dos neoplatônicos em geral o projeto de incorporação da sabedoria indo-egípcia à filosofia grega em geral, usando para isso, como membro de ligação adequado, a filosofia platônica (*Fragmentos para a história da filosofia*, op. cit., p. 49), projeto esse, como se verá mais adiante, que é também o de Schopenhauer.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 16, 101.

<sup>5</sup> Sobre a inversão do método da Metafísica tradicional em Kant, veja-se: KANT, I. *Crítica da Razão pura*, trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: FCG, 2001, p. 20 (= KrV, B XVII).

<sup>6</sup> Sobre este ponto, veja-se: MVR I, Prefácio à primeira edição, op. cit., p. 23.

<sup>7</sup> HÖSLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik. Betrachtungen in kritischen Anschluss an Schopenhauer. In: HÖSLE, V. (Hrsg.). *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, p. 76.

<sup>8</sup> HÖSLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen..., in: op. cit., p. 60.

puro do conhecer que a realiza, no sentido de sua consideração por Schopenhauer, e o único modo de se ir além de toda de correlação entre sujeito e objeto, inclusive daquela que se instaura entre o sujeito puro do conhecer e a Ideia platônica, também no sentido de Schopenhauer. Sentido em que a Ideia de modo algum se mostra sob a forma de um *a priori* objetivo, seja em oposição a um *a priori* subjetivo, seja em oposição a um *a posteriori* (igualmente, seja subjetivo ou objetivo), tal como para Höhle e outros<sup>9</sup>, mas, conforme Schopenhauer, se instaura pela união de fantasia e razão<sup>10</sup> ou como a própria intuição pura enquanto esta apreende de imediato a Ideia como a essência ou a forma imutável dos

<sup>9</sup> A compreensão de que as ideias platônicas se constituem sob a forma de um *a priori* objetivo remonta às teses de Antonio Rosmini (ver, a respeito, REALE, G. *História da Filosofia antiga. II. Platão e Aristóteles*. Trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 1994, p. 161).

<sup>10</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 9, 48. Neste caso, tomada enquanto Inteligência ou Intelecto [Noûs], a razão é entendida em sentido propriamente platônico, pura e simplesmente no seu conjunto como “a parte racional da alma” ou a sabedoria [λογισμον ou λογιστικον της ψυχης; το λογισμον, η φρονησις] (SCHOPENHAUER, A. MVR I, Apêndice, 617-618; PLATÃO. *A República*, IV, 439d-441e) e, portanto, enquanto opera de forma independente do princípio de razão. Quer dizer, quando a razão [lógos] ou a Inteligência [Noûs], ainda indistinta ou não ainda separada do Entendimento [Diánoia], não se reporta à concatenação das coisas reais segundo a relação de sujeito e objeto, mas, como razão clarividente (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 70, 478), se limita à contemplação da essência das coisas conforme sua imutabilidade. Neste sentido, vale a pena confrontar o que Schopenhauer denomina ‘clarividência da razão’ – que para ele habilitaria o homem a “uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 70, 478) – e isso que Platão designa a visão sinótica do todo ou a capacidade do dialético “de ter uma vista de conjunto” da natureza do Ser (*República*, VII, 537 c). O que se apresenta como uma superação dos limites epistêmicos do Entendimento [Diánoia], enquanto este permanece algo de intermédio entre a opinião [δόξα] e a Inteligência [Noûs] (PLATÃO. *A República*, VI, 511 d), situação que não contradiz de modo algum a noção de razão [lógos] ou de Inteligência [Noûs] entendida no seu conjunto como o elemento ou “a parte racional da alma” e que portanto inclui o Entendimento [Diánoia], noção esboçada primeiramente no Fédon (96a-102a) e logo depois em *A República* (sobretudo em 439d-441e) e tematizada por Schopenhauer em MVR I, Apêndice, 617-618. Em vista disso, poderia parecer inicialmente que a concepção schopenhaueriana da Ideia platônica consistiria numa limitação da Ideia à Diánoia; porém, o que ocorre e assim se impõe a Schopenhauer é antes de tudo a compreensão desta em sua unidade com o Noûs, que como unidade de si mesmo [como Noûs] e do Inteligível contém de algum modo em si a Diánoia e a fantasia [φαντασία] ou a aparência. Esta não é representação (que da mesma é abstraída) e sim, de um lado, a mistura ou a combinação de sensação [aisthêsis] e opinião [δόξα] e por isso imaginação (PLATÃO. *Sofista*, 264ab) e, de outro, a própria sensação (PLATÃO. *Teeteto*, 152c) da qual aquela combinação decorre. O que se justifica pelo fato de a φαντασία distinguir-se de um lado da Diánoia e de outro da dóxa; isso na medida em que, no discurso [lógos]: (a) enquanto a Diánoia ocorre por si e consiste assim no diálogo da alma consigo mesma, a φαντασία ocorre por intermédio da sensação ou nesta se exprime; (b) enquanto a dóxa se mostra como o acabamento, a conclusão ou a interrupção de tal discurso [lógos], a φαντασία se impõe como combinação de sensação (ausente na Diánoia e, por conseguinte, no Noûs e no lógos enquanto tal) e por isso, em certo sentido, de si mesma e de dóxa. Ora, tal combinação não é senão uma aplicação da φαντασία ou da sensação (ou da atividade dos sentidos) enquanto tal, sendo esta a base ou o fundamento daquela e assim, como aparência, o modo pelo qual o ser mesmo (ou a essência) aparece e se conforma como certa semelhança existente nas coisas. Esta consiste portanto, conforme as palavras de Platão, nos reflexos divinos [φαντάσματα θεῶν] na água e nas sombras de coisas reais [σκιὰς τῶν ὄντων], não nas sombras de imagens [εἰδῶλων σκιὰς]; estas lançadas por uma luz (de fogueira) que é ela mesma apenas uma imagem, comparada ao Sol (PLATÃO. *A República*, VII, 532c). Conformando-se pois na semelhança existente nas coisas reais ou no que é corpóreo e portanto visível ou aparente, o ser (ou a essência) pode ser assim apreendido pelo corpo, o qual apreende imediatamente (pelos sentidos) não um mero simulacro, mas, sob o modo de uma intuição pré-empírica, como a identidade do ver e do visível, apreende justamente aquela forma originária que é o ser (ou a essência). Igualmente, tendo nele inclusa a Diánoia, o Noûs apreende tal forma sob o modo de uma intuição transempírica, enquanto a identidade do Noûs e do Noétôn ou do Intelecto e do Inteligível. Com o que na intuição transempírica ter-se-ia a Ideia (como unidade de fantasia e razão, ambas nos sentidos acima delineados) ou a essência daquelas coisas e na intuição pré-empírica a cópia ou a imitação correta de tal ideia ou essência. A dificuldade aqui apresentada está em que, de um lado, a fantasia não é senão a própria intuição pré-empírica, que como tal seria o modelo das imagens ou das representações (que por seu turno não são senão sombras e reflexos) das coisas reais, sendo estas por sua vez – naquilo que têm de semelhante e portanto de intuitivas – o modelo e a verdade daquelas (ver, PLATÃO. *A República*, VI, 509 d). De outro lado, porém, apesar de modelo das imagens ou das representações, a fantasia ou a intuição pré-empírica não seria mais que uma cópia da Ideia (ou da essência), que por

corpos orgânicos e inorgânicos, assim como das forças naturais que se manifestam segundo as leis da natureza e se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares<sup>11</sup>. O que só ocorre quando, na calma contemplação do objeto natural pela fantasia, o sujeito livre de sua relação com a Vontade concebe-o em fixa contemplação, pela razão<sup>12</sup>, separando-o de toda relação com algo exterior, conhecendo assim não mais a coisa particular e sim a Ideia mesma desta<sup>13</sup>. Essa uma concepção da Ideia e da Intuição pura condizente não apenas com a de Platão, mas também com a sua renovação moderna por Schelling em suas *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* [Exposições ulteriores do Sistema da Filosofia] (1802)<sup>14</sup>, ainda que se afirme justamente no confronto direto e decidido com a concepção schellinguiana, algo definitivamente não levado em conta por Vittorio Hösle.

Hösle parte do ponto de vista em princípio legítimo segundo o qual desde Kant, com a separação estrita dos elementos *a priori* dos elementos *a posteriori* de nosso conhecimento, a oposição aguda entre metafísica dedutiva e metafísica indutiva tematizada por J. Hirschberger ganhou sentido e clareza<sup>15</sup>. Hösle considera este último tipo de metafísica uma metafísica popular, a qual tem lugar quando se decide metodicamente pelo método indutivo, assim como quando se decide por um conteúdo determinado tomado como princípio do mundo; no caso a Vontade cega de vida [der blinde Wille zum Leben], tal como tematizada na *Filosofia da Vida* de Schopenhauer, essa a ontologia regional que – em sua conexão com a Metafísica geral – desta se apresentaria enquanto fundamento<sup>16</sup>. Ainda no que tange aos pressupostos de sua leitura de Schopenhauer, Hösle afirma que não há

---

seu turno, como modelo daquela, se mostra uma e a mesma que a intuição transempírica, a qual a apreende como unidade de fantasia e razão, de modo que, a rigor, ambas as intuições também se mostram como uma e a mesma e, por isso, embora se distingam respectivamente como cópia e modelo, se mostram como a identidade do intelecto e do inteligível. O que, apesar de estranho e mesmo paradoxal, pode ser verificado tanto na teoria platônica da participação, quanto na explicitação da noção de Ideia platônica em Schopenhauer, sobretudo enquanto para este as Ideias “são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 30, 199).

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §§ 30-31, 199-201.

<sup>12</sup> Vale dizer, a razão no sentido esclarecido na nota anterior, portanto como não distinguida ou separada do Entendimento ou do Intelecto, da Diánoia ou do Noûs.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 34, 209-211.

<sup>14</sup> Ver, SCHELLING, F. W. J. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, Sämtliche Werke, 1. Abtheilung, IV. Band. Herausgeben von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: J. B. Cotta'scher Verlag, 1859, p. 361-362 (= FD). Sobre a intuição e o procedimento da mesma no que tange à apreensão da essência das espécies animais e vegetais, em que pese suas diferenças de fundo e sua oposição, vale a pena confrontar com a posição de Schopenhauer as seguintes palavras de Schelling (FD, II, p. 362): “A intuição intelectual não é só temporária, mas é permanentemente a condição do espírito científico em geral e em todas as partes do saber. [Isso] porque ela é a capacidade [ou a faculdade] em geral de ver o universal no particular, o infinito no finito; ambos reunidos na unidade viva [por exemplo, do corpo animal ou vegetal]. O anatomista, que disseca um corpo animal ou vegetal, porventura acredita ver imediatamente a planta ou o organismo animal, mas propriamente ele enxerga apenas a coisa singular, que ele nomeia planta ou corpo; a planta na planta, o órgão no órgão e em uma palavra o conceito ou a indiferença na diferença, é possível apenas pela intuição intelectual.” [tradução e termos em colchetes são de mmdsilva].

<sup>15</sup> HÖSLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen..., in: op. cit., p. 59-60.

<sup>16</sup> HÖSLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen..., in: op. cit., p. 60-61.

nenhuma clareza efetiva na concepção schopenhauriana das Ideias, que varia entre o Idealismo objetivo de Platão e o Idealismo subjetivo de Kant; a saber, entre as Ideias platônicas (aqui reunidas às dos neoplatônicos e às de Hegel) interpretadas por Höhle enquanto manifestações objetivas do Absoluto<sup>17</sup> e as de Kant enquanto princípios meramente regulativos. Isso, apesar de considerar importante o conceito da Ideia em Schopenhauer não apenas pelo seu uso por este em sua Estética, que para Höhle seria afim aos usos de Schelling e de Hegel, mas também por Schopenhauer aceitar “uma realização [Leistung] da Ideia, que ele havia negado à razão, à faculdade dos conceitos, no contexto de sua epistemologia empírica”<sup>18</sup>.

Em vista disso, a tese do presente trabalho consistirá em demonstrar um tríplice equívoco de Höhle no que respeita aos pressupostos acima aludidos referentes à sua leitura de Schopenhauer. Tais equívocos consistem (1) na afirmação de que Schopenhauer se decidiria pelo método indutivo (promovendo assim uma metafísica popular), o que implicaria (2) a decisão por um conteúdo determinado como princípio do mundo e, com isso, (3), a consequência de que a filosofia schopenhaueriana situar-se-ia de um lado entre o Idealismo subjetivo de Kant e o Idealismo objetivo de Platão e, de outro, se apresentaria como fundamento da Metafísica geral. Estes equívocos impedem Höhle de apreciar adequadamente o conceito da Ideia nos limites da filosofia schopenhauriana, assim como o acordo deste com o da Ideia platônica nos quadros da filosofia de Platão entendida como uma filosofia da intuição ou da contemplação pura e como um *realismo das Ideias*. O que também impede a Höhle de levar a termo uma consideração mais adequada do método propriamente dito da filosofia de Schopenhauer e, assim, a distinção desta em relação à Metafísica geral, para a qual, assim como para o Idealismo transcendental de Fichte e de Schelling, a intuição fundamental é a intuição intelectual do Eu. Discutiremos a seguir cada um dos equívocos acima indicados, quando buscaremos mostrar o que de fato estaria em questão para Schopenhauer e os elementos constitutivos de sua posição filosófica.

## **II. O platonismo de Schopenhauer, sua retomada do método da remoção exposto da República e a razão de suas críticas a Fichte e Schelling**

A filosofia de Schopenhauer pode ser vista como uma retomada e um desenvolvimento da de Platão no sentido em que, a partir desta, avança para além da Metafísica tradicional e da Filosofia transcendental, assim como para além da própria Vontade entendida como a Coisa-em-si e, desse modo, como o fundamento pressuposto de ambas. Em vista disso, Schopenhauer procede ao modo do pensamento antigo – concreto e intuitivo –, precisamente o platônico, opondo-se conscientemente ao

<sup>17</sup> HÖHLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen...., in: op. cit., p. 76.

<sup>18</sup> HÖHLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen...., in: op. cit., p. 76.

pensamento moderno, abstrato e representativo, não apenas mediante certa consciência epistêmica, histórica e sistematicamente determinada, mas também e principalmente conforme um programa de pesquisa genuinamente neoplatônico. Ainda que o próprio filósofo não explicita tal programa, este pode ser reconstruído em suas linhas gerais a partir das referências de Schopenhauer ao pensamento platônico como tal e à crítica que o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação* dirige àqueles com os quais, a partir de Kant, ele disputa o legado platônico. A seguir, apresentaremos os traços mais gerais desse platonismo pós-kantiano.

Ao contrário da afirmação de Höhle acima considerada, a filosofia de Schopenhauer não assume um conteúdo determinado a título de princípio do mundo – no caso a Vontade cega de vida [*der blinde Wille zum Leben*] – e nem assume como seu método próprio o método indutivo<sup>19</sup>. De acordo com Schopenhauer, a Vontade não é objeto da intuição, nem da representação<sup>20</sup> em qualquer de suas formas, quando tornada objeto ela se mostra pura e simplesmente como a própria representação, esta que por um lado não é senão a objetividade daquela<sup>21</sup> e que, como tal, neste caso, é subordinada ao princípio de razão. Por outro lado, para além desse princípio, que é apenas uma forma da representação<sup>22</sup>, e do caráter determinado – i.é, abstrato – dos conteúdos nele informados, a representação ainda se mostra como os diferentes graus de objetivação da Vontade e assim pode ser reconhecida como Ideia<sup>23</sup>. Essa, por seu turno, consiste na objetividade imediata ou adequada da Vontade, como Coisa em si, e desta se distingue, por um lado, apenas pelo fato de ainda ser representação, enquanto, por outro, à diferença de tal objetividade, a Vontade como Coisa em si ainda não se objetivou<sup>24</sup>, isto é, ainda não entrou em cena na objetividade<sup>25</sup>. Em vista disso, a rigor, há que se reconhecer que o método schopenhaueriano não é indutivo e nem dedutivo, mas intuitivo; razão pela qual o conteúdo próprio nele em jogo não se mostra determinado no sentido de um objeto para um sujeito tal como este foi tematizado nos quadros da filosofia moderna, inclusive no sentido do século XIX, e nem mesmo no sentido aristotélico, esse reconhecido de um lado por Höhle como estando fora do alcance da distinção tematizada por J. Hirschberger<sup>26</sup> e de outro por Schopenhauer como o oposto daquilo que está em jogo em sua filosofia<sup>27</sup>. Por conseguinte, enquanto intuitivo o método de Schopenhauer parte da intuição<sup>28</sup> e enquanto concreto ele parte da intuição do mundo efetivo, a qual,

<sup>19</sup> HÖHLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen..., in: op. cit., p. 59-61.

<sup>20</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 20, 127.

<sup>21</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 30, 199.

<sup>22</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, 113.

<sup>23</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 30, 199.

<sup>24</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 32, 206.

<sup>25</sup> Ver, sobre este ponto, SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003, p. 29, p. 39.

<sup>26</sup> HÖHLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen..., in: op. cit., p. 59.

<sup>27</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 36, 218.

<sup>28</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 3, 7.

como ato do pensamento e enquanto consiste unicamente em conhecer o efeito pela causa, é sempre intelectual<sup>29</sup>. Essa a intuição de Espinosa<sup>30</sup>, que se apresenta sob a forma de uma visão do mundo sob o modo da eternidade, e é portanto um ato do Entendimento<sup>31</sup>. Não a de Schelling<sup>32</sup>, que ao contrário daquela se quer uma intuição do Eu<sup>33</sup> ou ao menos uma tentativa de mediação da intuição espinosana (do mundo) e da intuição fichtiana (do Eu) e assim se mostra sob a forma de uma intuição da Razão<sup>34</sup>.

A intuição schopenhauriana distingue-se da schellinguiana e mesmo da fichtiana por não ser uma intuição do Eu (ou da Razão) e por não tomar o mundo como um não-eu ou como um objeto como em Fichte ou mesmo como um sujeito-objeto objetivo como em Schelling. Em vista disso ela não se mostra como uma intuição que, como racional, se impõe enquanto identidade do sujeito e do objeto e assim como o próprio Absoluto; neste sentido, a intuição assumida por Schopenhauer não se coloca em um ponto de vista como o de Fichte – o ponto de vista transcendental – e a partir deste busca retirar o objeto do sujeito<sup>35</sup>, assim como evita o ponto de vista restrito da filosofia da natureza de Schelling, que por seu turno faz sair gradualmente o sujeito do objeto<sup>36</sup>. Ao contrário, como afirma o

<sup>29</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR, § 4, I 13.

<sup>30</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 16, 101; § 34, 211, nota.

<sup>31</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 4, 13.

<sup>32</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 7, 30.

<sup>33</sup> Tal como afirma o próprio Schelling na sétima de suas *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, “foi essa intuição de si mesmo que Espinosa objetivou. Enquanto intuía em si o intelectual, o Absoluto *não* era mais, para ele, um *objeto*. Isso era uma *experiência*, que permitia duas interpretações: ou ele se havia tornado idêntico ao Absoluto, ou o Absoluto a ele. Neste último caso a intuição intelectual era intuição de si mesmo; no primeiro, intuição de um objeto absoluto. Espinosa preferiu esta última. Acreditou que ele mesmo era idêntico ao objeto absoluto e que estava perdido em sua infinitude”. Ver, SCHELLING, F. W. J. *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, In: FICHTE, J. G.; F. W. J. SCHELLING, *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 198 (= Ph. Briefe, 319).

<sup>34</sup> Schopenhauer distingue inicialmente, nas primeiras seções de MVR, entre uma intuição do Entendimento e uma intuição da Razão. A Razão é aqui entendida como o Eu puro, a Razão absoluta ou como a Indiferença total do subjetivo e do objetivo tematizada por Schelling nas §§ 1-3 da *Darstellung meines System der Philosophie* [SCHELLING, F. W. J. *Zeitschrift für spekulative Physik*, 2. Band, 2. Heft (1801), Hamburg: Felix Meiner, 2001, p. 336-338] (= DS, §§ 1-3, 2-4, paginação original) e desenvolvida nas *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (de 1802), nas quais Schelling fala da intuição (intelectual) da Razão, isto é, da *Vernunft-(intellektuellen) Anschauung*. Essa que se mostraria enquanto a intuição da unidade absoluta do Pensar e do Ser; i.é, do organismo total da Razão refletido em si e para si mesmo, de um lado no Pensar, no Ideal ou no elemento subjetivo e de outro no Ser, no Real ou no elemento objetivo postos como iguais ou em sua unidade pela intuição intelectual da Razão ou do próprio Absoluto (FD, II, p. 362-372), razão por que tal intuição se apresenta como intuição intelectual pura e assim é necessariamente idêntica ao seu objeto, pois aqui intuição e objeto são um (SCHELLING, F. W. J. FD, II, p. 369, nota), na medida em que é a intuição de si mesmo do sujeito-objeto puro, i.é, da Ideia absoluta como a Ideia do Absoluto e o Absoluto mesmo. Mais adiante retornaremos a esse ponto e mostraremos por que, para Schopenhauer, a Filosofia da Identidade preconizada por Schelling ainda permanece na oposição de sujeito e objeto.

<sup>35</sup> Schopenhauer refere-se aqui à passagem do Eu puro e simplesmente incondicionado (e por isso a um tempo sujeito e objeto, mas um sujeito-objeto subjetivo), que como tal se constitui enquanto o primeiro princípio pura e simplesmente incondicionado tematizado por Fichte, ao Não-eu, ao segundo princípio, condicionado segundo seu conteúdo. Ver, a respeito, FICHTE, J. G. *A Doutrina-da-ciência de 1794*. In: *A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 43-52. (= DC 1794, 91-105, paginação da edição original).

<sup>36</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 7, 31. Aqui Schopenhauer parece ter em mente, sobretudo, as palavras de Schelling segundo as quais o problema da filosofia da natureza consiste em “fazer surgir o subjetivo do objetivo” ou, ainda no dizer de Schelling, “expresso na língua filosófica superior (...): fazer surgir o sujeito-objeto da consciência do sujeito-objeto puro” (ver, SCHELLING, F. W. J. *Über den Begriff der Naturphilosophie*, in: *Zeitschrift für spekulative Physik*, 2. Band, 1. Heft (1801), op. cit., p. 302-303 (= BNph, 120, paginação original). De acordo com Schopenhauer, o

autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*, seu ponto de partida não é nem o objeto, nem o sujeito e sim a representação mesma enquanto o fenômeno em que o objeto e o sujeito estão já contidos e implicados, sendo o desdobramento em objeto e sujeito a forma primitiva, essencial e comum a toda representação<sup>37</sup>. Do que se depreende que enquanto para Fichte e Schelling a intuição intelectual consiste numa tentativa de apreender o fundamento epistêmico incondicionado da representação (do objeto pelo sujeito), determinando respectivamente sua origem e seu desenvolvimento nos quadros de um Idealismo transcendental da Autoconsciência ou nos de uma Filosofia da Identidade, o ponto de partida de Schopenhauer quer dar conta do conteúdo real da representação partindo da própria representação em sua forma primeira, mais universal e mais essencial, isto é, a divisão em sujeito e objeto<sup>38</sup>. Por isso, ao invés de explicitar ou reconstruir tal divisão e, em vista desta, a relação de sujeito e objeto, o filósofo se decide ao percurso inverso, a saber: investigar o fato da representação e aquilo que se mostra como seu conteúdo e portanto como seu fundamento ou sua base.

Essa a razão pela qual Schopenhauer distingue a representação enquanto subordinada ao princípio de razão, que é apenas a forma (por assim dizer derivada) da própria representação<sup>39</sup>, e esta mesma representação enquanto independente do princípio de razão; caso em que, agora, a representação se mostra como a objetividade imediata ou adequada da Coisa em si ou da Vontade e assim como Ideia. No primeiro caso, enquanto subordinada ao princípio de razão, a representação ainda pode ser distinguida entre representação abstrata e representação intuitiva, com o que a primeira se apresenta como o conhecimento mediato, reflexivo e portanto como a simples imitação ou repetição do mundo da intuição<sup>40</sup> e a segunda o conhecimento intuitivo (in concreto) ou imediato que como tal se impõe como base daquele<sup>41</sup>. Isso precisamente por que, de acordo com Schopenhauer, a representação abstrata, o conceito, só possui substância e significação em sua referência à representação intuitiva, sem a qual seria destituído de valor e consistência<sup>42</sup>. No segundo caso, enquanto independente do princípio de razão, a representação também pode ser mais uma vez distinguida, desta feita entre a Ideia, apreendida pela intuição pura ou pela contemplação mediante a qual o sujeito, como puro sujeito

---

erro de Schelling aqui tornado explícito consiste em que, mesmo ao partir da indiferença absoluta de sujeito e objeto, ele permanece na oposição entre estes na medida em que, embora conceba tal indiferença como a identidade de ambos, termina por unir em sua filosofia os erros de, por um lado, partir apenas do sujeito e deste derivar o objeto e, por outro lado, partir do objeto e deste derivar o sujeito, quando sua Filosofia da Identidade se decompõe em um Idealismo transcendental da Autoconsciência e em uma Filosofia da Natureza, em ambos os casos pressupondo o princípio de razão suficiente (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 7, 31).

<sup>37</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 7, 30.

<sup>38</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 7, 30-31.

<sup>39</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, p. 114.

<sup>40</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 9, 48.

<sup>41</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 12, 63.

<sup>42</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, 113.

que conhece, se liberta da Vontade, da dor e do tempo<sup>43</sup> e se apresenta sob a figura do gênio<sup>44</sup>, e a clarividência da razão, que como tal abarca o conjunto da existência independentemente da impressão do presente e desse modo permite à própria Vontade subtrair-se à ação dos motivos<sup>45</sup>. Em ambos os casos o conteúdo de cada tipo de representação é a própria Vontade, cuja descoberta como conteúdo da representação intuitiva permite à intuição como tal liberar-se do princípio de razão e com isso mostrar-se de um lado como intuição pura e de outro como a ideia mesma enquanto seu próprio objeto. Ideia essa a partir da qual, mediante a Ideia da Beatitude e a Ideia da Humanidade, chega-se enfim à liberdade e com esta ao domínio da graça, no qual a Ideia e o puro sujeito que conhece são igualmente suprimidos na medida em que a Vontade mesma se suprime ou se abole como tal, fazendo assim emergir o Nada ou o ponto em que sujeito e objeto já não existem<sup>46</sup>.

Mas isso, no entanto, só é possível na medida em que, ao nível da representação intuitiva, se compreenda que o *objeto* que se encontra no (ou como o) *fundamento* da representação<sup>47</sup>, entendida como mera representação do sujeito que conhece, não é senão o *corpo*; este sem o qual aquele seria puro sujeito que conhece, conforme Schopenhauer: cabeça de anjo alada destituída de corpo<sup>48</sup>. Isto significa que, de um lado, é o corpo – como conteúdo (e portanto como objeto e fundamento) da representação abstrata em geral e da representação intuitiva em particular – que determina o modo pelo qual o princípio de razão atua e pode atuar; pois é justamente ele que, enquanto *vem-a-ser*, se mostra como manifestação da Vontade, deixando pois atuar sobre ele, como objeto real e portanto como representação intuitiva, o próprio princípio de razão, entendido como princípio de razão de *dever* ou princípio de causalidade<sup>49</sup>. Essa também a razão pela qual, do mesmo modo que o princípio de razão de *dever* atua sobre o corpo enquanto objeto real ou representação intuitiva, um princípio correlato, o princípio de razão de *conhecer*, atua sobre a representação abstrata ou sobre a assim chamada verdade<sup>50</sup>. Todavia, dizer que o corpo se mostra como o *objeto* que se encontra no *fundamento* da representação não significa dizer que o mesmo – apesar de se constituir como um fenômeno da Vontade e mesmo como expressão da Vontade cega de vida – seja princípio do mundo no sentido de Vitorio Hösle<sup>51</sup> anteriormente aludido. Ao contrário, como objeto real, o corpo é (por suas afecções) o intermediário do sujeito que conhece (que embora enraizado no mundo, no qual se encontra como indivíduo, tem em seu conhecimento o sustentáculo condicionante do mundo inteiro como

<sup>43</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 34, 210-211.

<sup>44</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 36, 218-219.

<sup>45</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 70, 478.

<sup>46</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 71, 487.

<sup>47</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, 114.

<sup>48</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, 118ss.

<sup>49</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 5, 18.

<sup>50</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 5, 18.

<sup>51</sup> HÖSLE, V. Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen..., in: op. cit., p. 60-61.

representação) e do Entendimento, para o qual aquelas afecções são o ponto de partida da intuição do mundo<sup>52</sup>.

Não obstante, para o sujeito que conhece enquanto tal, o corpo é aqui pura e simplesmente uma representação como qualquer outra; mas para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, e mediante sua própria ação, ele se apresenta no entanto como Vontade ou mais propriamente como a *objetividade da Vontade* [*Objektivität des Willens*] e portanto como a própria *imediatez* do ato mesmo da Vontade<sup>53</sup>. Isso porque, segundo o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*:

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 na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição.<sup>54</sup>

Ora, ao que tudo indica, e ao que parece com certa consciência epistêmica do próprio Schopenhauer, o modelo exemplar dessa nova perspectiva aberta para o conhecimento, a qual se mostra como uma forma de decifração inteiramente diferente daquela baseada no sujeito que conhece enquanto tal, não é senão aquele esboçado por Platão em sua *República*; sobretudo no Livro VI e no Livro VII. Pois bem, nestes livros Platão nos apresenta dois modos correlativos e por isso complementares de contemplação ou de intuição, de um lado aquele que tem lugar na “parte mais nobre da alma” e que consiste na “contemplação da visão do mais excelente dos seres” e, de outro lado, aquele que tem lugar na “parte mais clarividente do corpo”, que se eleva “à contemplação do objeto mais brilhante na região do corpóreo e do visível”<sup>55</sup>. Esta ocorre sob a forma de uma imitação daquela e se dá mediante o uso dos sentidos pela faculdade de ver; do que resulta uma intuição ou contemplação da coisa real que consiste na identidade intencional da faculdade do ver e do visível, tal como aquela – unicamente pelo Noûs e sem o intermédio dos sentidos – consiste por sua vez na identidade igualmente intencional do Intelecto e do inteligível. A rigor tem-se aqui apenas uma e a mesma intuição, a qual se poderia dizer manifesta-se de um lado como intuição pré-empírica e de outro como intuição transempírica, a saber: [1] Como a apreensão ou a visão imediata das coisas reais naquilo que essas têm de semelhante, i.é, a fantasia, entendida como aparência ou como o modo pelo qual o ser mesmo (ou a essência) aparece e se conforma como semelhança existente nas coisas, a qual,

<sup>52</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, 118-119.

<sup>53</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, 119-120.

<sup>54</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, 119.

<sup>55</sup> PLATÃO. *A República*, VII, 532 c.

como observado mais acima, em nota, consiste nos reflexos divinos [φαντάσματα θεῶν] na água e nas sombras de coisas reais [σκιᾶς τῶν ὄντων]; mas não mais nas sombras de imagens [εἰδώλων σκιᾶς] lançadas por uma luz (de fogueira) que é ela mesma apenas uma imagem, comparada ao Sol<sup>56</sup>. [2] Como visão igualmente imediata da Ideia como essência e modelo das coisas reais e, enquanto tal, o que se exprime imediatamente na fantasia. Essa pela qual as coisas reais se apresentam por sua vez de forma imediata como cópias ou imitações das Ideias.

Eis aí em traços bastante gerais o percurso propriamente platônico que, pela tematização dos níveis e modos de conhecimento mediante o símile da linha dividida e a alegoria da caverna possibilita como que uma gradativa remoção dos aspectos mais exteriores do conhecimento até que se atinja a intuição pura das Ideias e, por conseguinte, do Bem. Tal é, considerando-se as devidas distinções e diferenças, igualmente o percurso schopenhaueriano; que pode ser visto em certo sentido como uma tentativa de renovação daquele de Platão; sobretudo nos quadros do chamado método da remoção, que se tornou usual a partir de seu esclarecimento no âmbito da interpretação de Proclo em torno de *República*, VI 534 b9-c1. Essa a passagem na qual Sócrates afirma que o dialético é aquele que apreende a essência de cada coisa e que essa apreensão, sobretudo no caso do Bem, implica a definição da Ideia do Bem, separando-a de todas as outras e esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas através do que é, para assim alcançar o conhecimento do Bem em si, que como tal deve ser e permanecer à parte de todo e qualquer imagem proveniente da opinião [*dóxa*]<sup>57</sup>. Proclo interpreta a referida passagem dando-lhe um sentido fortemente teológico-negativo, de modo que, para ele, o conhecimento do Bem só é possível na medida em que o visamos como não sendo nada de determinado ou existente aí, mas como estando sempre acima deste em seus diversos níveis. Neste sentido, o método da remoção consistiria em mostrar que o Bem não é objeto de ciência, pois não pode ser conhecido a partir de uma causa, assim como não é verdade, nem essência ou ser<sup>58</sup>. De acordo com esse método, para se conhecer o Bem é preciso remover da Ideia do Bem, entendido como primeiro princípio, tudo o que é estranho ao mesmo, toda e qualquer propriedade que faz parte da realidade derivada, com o que ele permanece em sua transcendência absoluta<sup>59</sup>; com o que o conhecimento aí em jogo se impõe como de um tipo de conhecimento completamente outro em relação ao conhecimento dito causal ou, de modo mais apropriado, como um conhecimento por conaturalidade<sup>60</sup>. Por seu turno,

<sup>56</sup> PLATÃO. *A República*, VII, 532 c.

<sup>57</sup> Sigo aqui o texto português tal como apresentado na versão de Maria Helena da Rocha Pereira em: PLATÃO, *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. - ed. 9 - Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

<sup>58</sup> PROCLO, In Rep, 285, 5ss.

<sup>59</sup> Sobre este ponto, veja-se também a nota de Michele Abbate à In Rep, 280, 30, à p. 396-397.

<sup>60</sup> Ver, a respeito, PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton University Press, 1987, p. 593 (= In Parm, 58 K).

Schopenhauer dá mostras de conhecer esse método e de aplica-lo conscientemente, sobretudo no caso do conhecimento da Ideia<sup>61</sup> e no da assim chamada autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada, que para ele não tem origem no conhecimento abstrato, mas antes no conhecimento imediato, intuitivo<sup>62</sup>.

Apesar de não se encontrar em Schopenhauer uma descrição de tal método, assim como de sua filiação estrita a Platão ou a Proclo, não há como negar que o filósofo da Vontade não retome o primeiro de modo explícito e não dialogue com o segundo sobre questões essenciais para sua própria filosofia. Essa hipótese que, embora por motivos de tempo e espaço não a possamos demonstrar neste trabalho, justificaria tanto as críticas de Schopenhauer ao neoplatonismo em geral em sua interpretação de Platão e à mediação deste com o pensamento oriental, sobretudo o pensamento hindu<sup>63</sup>, quanto, entre outras coisas, a sua concordância com Proclo no que concerne aos impulsos da alma<sup>64</sup> e à aseidade; a saber, quando o filósofo afirma, por exemplo, que “no nosso tempo só podemos encontrar proteção na aseidade [i.é, no ser-em-si e por si e a partir de si] da vontade e temos de reconhecer, como Proclo, que não temos a aparência de termos sido feitos de fora”<sup>65</sup>. O que, de um modo ou de outro, nos remete para a questão da remoção de tudo o que é exterior ou feito de fora para que então possamos aceder ao nosso próprio “ser-em-si e por si e a partir de si”. Remoção que, em pelo menos duas ocasiões, mostra-se patente na reflexão schopenhaueriana: uma, a título de hipótese, em referência “à remoção de todo mal” em algo parecido com um reino utópico<sup>66</sup>; outra, a título de fato, em referência à matéria como “sujeito último de todos os predicados das coisas empiricamente dadas, ou seja, aquilo que resta após a remoção de todas as suas propriedades de qualquer tipo”<sup>67</sup>. No caso específico do conhecimento da Vontade como Coisa em si, poderíamos descrever tal procedimento mediante os seguintes passos:

1. Remoção do desenvolvimento progressivo da representação sob a forma da relação de sujeito e objeto em algo como um sistema de categorias ou redução destes à forma geral daquela; com o que o ponto de partida do filósofo não é nem o objeto, nem o sujeito e sim a representação mesma enquanto esta já contém e pressupõe o sujeito e o

<sup>61</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 49, 275.

<sup>62</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, 437.

<sup>63</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 46-51.

<sup>64</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A., *Fragmentos para a história da filosofia*, op. cit., p. 47-48.

<sup>65</sup> SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*, op. cit., p. 48.

<sup>66</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 62, 413.

<sup>67</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, Apêndice, 580.

objeto na medida em que a divisão em um e outro é sua forma primeira, mais universal e mais essencial<sup>68</sup>.

2. Remoção do conhecimento abstrato, da representação abstrata ou sem intuição, i.é, o conceito, ou sua redução ao conhecimento concreto, intuitivo, portanto à representação concreta, intuitiva, na medida em que é tão somente por esta que aquela tem ou ganha um conteúdo, vale dizer, possui substância e significação<sup>69</sup>.
3. Remoção da própria representação intuitiva ou redução desta à contemplação ou à intuição pura. Processo este que como tal comporta nele mesmo alguns momentos precisos:
  - 3.1. Redução da representação intuitiva enquanto objeto ao seu conteúdo próprio, ao conteúdo que em se objetivando se mostra como fenômeno captável pela mesma enquanto ela ainda está submetida ao princípio de razão, isto é ao corpo<sup>70</sup>. Conteúdo esse que como tal absolutamente não é representação e, por isso, em si não se submete ao dito princípio, mas, ao contrário, se mostra como a Vontade em sua essência, que naquele conteúdo (i.é, no corpo) se expõe ou se manifesta como objeto e, na representação agora tornada independente do princípio de razão, aparece assim, com crescente nitidez e completude, em diversos graus de objetivação que são captáveis enquanto Ideias<sup>71</sup>. Sendo estas assumidas, por conseguinte, como a objetividade imediata ou adequada da Vontade enquanto Coisa em si<sup>72</sup>.
  - 3.2. Remoção do *sujeito que conhece enquanto tal* ou sua redução (1) *sujeito que conhece enquanto indivíduo* ou enquanto *corpo* e deste (2) ao *puro sujeito que conhece*, na medida em que essa é a exigência básica (1) para o conhecimento da ação do corpo enquanto ato da vontade objetivado, isto é, que aparece na intuição<sup>73</sup>, e (2) para o conhecimento das Ideias ou da objetividade imediata ou adequada da Vontade. Essas que, por seu turno, para que sejam captáveis pelo sujeito, exigem que este se mostre igualmente independente do princípio de razão, portanto enquanto tendo removido de si o seu caráter de indivíduo, mostrando-se pois como *puro sujeito que conhece*<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A., MVR I, § 7, 30.

<sup>69</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 17, 113.

<sup>70</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, 119, 122.

<sup>71</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 30, 199.

<sup>72</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 31, 200; § 32, 205-206.

<sup>73</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, 119, 122.

<sup>74</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 33, 207ss.

4. Enfim, remoção da objetividade imediata ou adequada da Vontade e de sua apreensão pura enquanto Ideia pelo puro sujeito do conhecimento, mediante a intuição pura, e com isso a remoção completa de sujeito e objeto ou sua redução ao Nada<sup>75</sup>, permanecendo ao fim e ao cabo apenas este como a Vontade enquanto a Coisa-em-si que se converteu a si mesma e se negou inclusive em sua objetividade imediata ou adequada.

Os passos acima descritos constituem uma espécie de *itinerarium mentis in nihil* que como tal retoma e desenvolve sob nova ótica a problemática platônica e neoplatônica do Uno ou do Bem concebido como o que está além do Ente e da Essência<sup>76</sup>. Assim, à diferença de outras tentativas semelhantes – estritamente modernas e, por isso, típicas do pensamento abstrato –, a tentativa esboçada naqueles passos assume de partida sua filiação ao regime intuitivo próprio pensamento concreto antigo, promovendo assim uma forma original de mediação entre este e o pensamento abstrato moderno – a partir do próprio pensamento antigo<sup>77</sup>. Daí a razão de a Metafísica de Schopenhauer [1] não partir de um conteúdo empiricamente determinado, [2] não se desenvolver mediante um método indutivo e, por fim, [3] não situar-se entre o Idealismo subjetivo de Kant e o Idealismo objetivo de Platão, caso em que também [4] não se apresenta como fundamento da Metafísica geral, mas antes [a] procede à mediação das filosofias de Platão e de Kant e, em vista disso, [b] se impõe a crítica da Metafísica geral. A seguir, mostraremos em que sentido a tentativa de mediação schopenhaueriana aqui esboçada ganha sentido e sustentação.

### **III. A crítica “neoplatônica” de Schopenhauer à Metafísica tradicional e a fundamentação da intuição pura a partir da aplicação do método da remoção à Ideia e ao Sujeito cognoscente**

O que designamos como a crítica “neoplatônica” de Schopenhauer à Metafísica tradicional, mais precisamente à Metafísica tal como concebida por Leibniz e por Christian Wolff, tem como ponto de partida a constatação de que o estatuto epistemológico e o regime epistêmico das teses desses pensadores remonta a Duns Scotus<sup>78</sup>. Esse cuja proposição de uma teoria da representação abstrata

<sup>75</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 41, 487.

<sup>76</sup> Trata-se aqui do processo em função do qual o Uno ou o Bem platônico e neoplatônico foi sendo gradativamente identificado ao Nada. Ver, a respeito, BREHIER, E. 'L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec', RMM 26 (1919): 443-475.

<sup>77</sup> Em vista disso, a tentativa de mediação esboçada por Schopenhauer deveria ser vista – no mínimo – como complementar àquela de Hegel. Sobre a filosofia de Hegel como tentativa de mediação entre o pensamento concreto antigo e o pensamento abstrato moderno, veja-se: OLIVEIRA, M. Hegel, síntese entre a racionalidade antiga e moderna. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. (Org). *Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 39-63.

<sup>78</sup> Ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 16, 101.

como substituta da teoria da intuição até então vigente (e entendida no sentido de uma teoria da informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato do objeto)<sup>79</sup> só muito recentemente veio à tona e como tal se tornou objeto de investigação por pesquisadores das mais diversas orientações<sup>80</sup>. Por isso é aqui notável a perspicácia de Schopenhauer em aproximar os pontos de vista epistêmicos de Leibniz e Wolff aos de Scotus e de mencionar o fato de que para este “o conhecimento intuitivo não passa de um conhecimento abstrato e confuso”, ao que o autor de MVR contrapunha o dito de Espínosa segundo o qual todo conceito ordinário tem “se originado da confusão do que foi conhecido intuitivamente”. Desse modo, Schopenhauer caracteriza o pensamento iniciado com Scotus de pensamento invertido; o que permite qualificar o seu próprio pensamento como um pensamento intervertido, que inverte a inversão de Scotus e assume para si o pensamento concreto, da intuição. Esse anterior à representação e, por conseguinte, à divisão entre sujeito e objeto operada pela mesma.

O pensamento da representação abstrata nasce quando em pleno século XIII Duns Scotus substitui pela teoria da representação a chamada teoria da informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato do objeto. Esta, nos diz Lima Vaz:

levanta necessariamente a questão do *modo de presença do noetón* (inteligível) no *nous* (intelecto), ou seja, postula a existência do *modo intencional* de ser do objeto conhecido como tal, modo que será designado mais tarde, na terminologia escolástica, como *modus cognoscentis*<sup>81</sup>.

Por isso, a teoria da informação imediata pode também ser tomada como a teoria da identidade intencional do *nous* e do *noetón*, cujo acesso é possível tão somente por intermédio da intuição do inteligível pelo intelecto. Essa, por sua vez, em nos limitando ao exemplo de Platão, consiste em uma apreensão imediata da essência das coisas – i.é, das Ideias – na medida mesma em que, no dizer de Platão, se torna possível ao homem captá-la nos quadros de uma visão de conjunto, a assim chamada visão sinóptica do todo<sup>82</sup>. Em vista disso, tal visão de conjunto se apresentará sob a forma de graus a partir dos quais, ainda no dizer de Platão, o método dialético que a informa “arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas”<sup>83</sup>; i.é, eleva-os do fundo da caverna e das sombras projetadas contra o fundo da mesma por uma luz que é ela própria

<sup>79</sup> Veja-se, a respeito, LIMA VAZ, H. C. de. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In: *Síntese*, v. 21, n. 64 (1994): 5-14.

<sup>80</sup> Ver, a respeito, SONDAG, G. Introduction. In: SCOT, J. D. *L'Image*. Introduction, traduction et notes par G. Sondag. Paris: Vrin, 1993, p. 7-108.

<sup>81</sup> Ver, LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 156-157.

<sup>82</sup> Ver, PLATÃO. *A República*, VII, 537 c.

<sup>83</sup> Ver, PLATÃO. *A República*, VII, 533 c-d.

uma imagem em relação à essência ou à natureza do Ser. O que não exclui o corpo do âmbito da contemplação, mas antes, enquanto a parte mais clarividente deste se eleva à contemplação do objeto mais brilhante na região do corpóreo e do visível – o Sol –, a contemplação que tem lugar no corpo se apresenta como uma cópia ou também como uma preparação para aquela que tem lugar na parte mais nobre da alma, i.é, no Intelecto<sup>84</sup>. Essa mediante a qual a alma contempla a visão do mais excelente dos seres<sup>85</sup>.

Ao contrário do pensamento da intuição ou da contemplação, que consiste na expressão do movimento do objeto segundo seus mais diversos graus de objetividade, o pensamento da representação abstrata tem por escopo a fixação do “ser objetivo” (*esse objectivum*) ou representado do objeto sob o modo em que este pode ser conhecido como tal. Em vista disso, o pensamento da representação abstrata o abstrai do movimento que o constitui e o mantém tão somente na relação segundo a qual ele se apresenta como objeto para um sujeito; esse que se poderia designar “ser subjetivo” (*esse subjectivum*) ou representante, tal como efetivamente o fora quando Descartes descobriu que a força criadora das representações não era senão o próprio Eu. Tal abstração, na medida em que fixa o “ser objetivo” (*esse objectivum*) ou representado do objeto, pelo qual este pode então se apresentar como o correlato de um sujeito, introduz no processo do conhecer a “*mediação da espécie ou forma abstrata representativa do objeto (também ela integrada no âmbito da causa formal)*”<sup>86</sup>. Caso em que, segundo Lima Vaz, “a representação deixa de ser apenas o sinal formal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, para constituir-se em termo imediato, em *id quod* da intenção cognoscitiva”<sup>87</sup>; o que significa, ainda no sentido de Lima Vaz, que:

[...] a *representação* não é, pois, o que é (*id quod*) imediatamente conhecido, mas é o meio no qual (*medium in quo*) o ato do sujeito cognoscente se identifica intencionalmente com o ato do objeto, sendo pois o objeto, conhecido pela sua *forma real* (e não apenas representada), a *causa final* do conhecimento<sup>88</sup>.

Se a representação não é o que é imediatamente conhecido, mas apenas o meio no qual o ato do sujeito se identifica com o ato do objeto, e se por isso ela deixa de ser apenas o sinal formal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, para constituir-se em termo imediato<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Ver, PLATÃO. *A República*, VII, 532 b-c.

<sup>85</sup> Ver, PLATÃO. *A República*, VII, 532 c.

<sup>86</sup> Ver, LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II*, op. cit., p. 160.

<sup>87</sup> Ver, LIMA VAZ, H. C. de. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In: op. cit., p. 7.

<sup>88</sup> Ver, LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II*, op. cit., p. 160.

<sup>89</sup> Daí uma nova concepção de intuição intelectual, identificada com a representação tomada como termo imediato, que de ora avante começa a se impor e que irá se desdobrar nas noções que, na falta de termos mais adequadas, designamos ‘intuição representativa’ e ‘representação intuitiva’ e de intuição representativa. Essas as noções cuja origem pode ser encontrada, respectivamente, em René Descartes em Baruch de Espinosa. Ver adiante (na nota seguinte) a distinção mais

da intenção cognoscitiva, então o objeto mesmo jamais poderia ser conhecido, de ora avante, em sua objetividade imediata ou adequada. O que assim permite ao pensamento da representação abstrata justificar como confusa, desde seu ponto de vista, toda e qualquer tentativa de conhecer o objeto sem o intermédio dela própria; situação que, dentro de certos limites – por exemplo, no caso em que a representação permanece subordinada ao princípio de razão –, justifica o interdito à intuição, entendida como representação intuitiva, na medida em que esta se refere precisa e diretamente ao objeto mesmo em sua concretude<sup>90</sup>. Caso em que, não obstante, por seu turno, a representação intuitiva se mostra como o que dá substância e significado à representação abstrata enquanto esta, por seu turno, consiste basicamente em abstrair o aspecto representativo ou meramente formal do aspecto intuitivo ou real daquela. Disso se depreende, em contrapartida, que a diferença fundamental entre a representação abstrata e a representação intuitiva é o fato de que enquanto nesta a representação é apenas o sinal formal que reenvia imediatamente ao objeto na sua realidade extramental, naquela a *representação* rompe completamente com o ser, com o que o ato intelectual deixa de ser informado imediatamente pela forma em ato do objeto (enquanto tal forma opera sem a mediação da *representação*) e este deixa de se manifestar na *representação* que então, formalmente, o assinalaria. Conforme percebeu Schopenhauer na seção 16 de MVR, tal rompimento inverte por completo a relação entre representação e ser fazendo com que, nas palavras de Lima Vaz, de ora avante a primazia no regime do conhecimento seja dada à *representação*, “a ela submetendo a face objetiva – o ser – do objeto conhecido”<sup>91</sup>.

É justamente contra essa submissão que irrompe Schopenhauer; o que implica por parte deste o desenvolvimento do que designamos método da remoção. Bem entendido, é justamente a necessidade de inverter a inversão acima referida que irrompe Schopenhauer à tentativa de remoção das camadas representativas (i.é, das representações abstratas) postas e sobrepostas sobre o ser ou, mais precisamente para o contexto em questão, sobre a chamada Coisa-em-si. A fixação de tais camadas foi levada às últimas consequências pela Metafísica geral a partir de Christian Wolff, por isso a liberação

---

pormenorizada de ambas.

<sup>90</sup> Aqui, no entanto, uma distinção exige ser feita: a distinção entre as noções de representação intuitiva e de intuição representativa. A primeira pode ser considerada tal como Schopenhauer a entende, na medida em que a mesma é de certo modo retomada e desenvolvida a partir da noção espinosana de intuição intelectual ou de conhecimento intuitivo (ver, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 16, 101; ver também, ESPINOSA, B. de. *Ética*, II, P. 40, S. I e seguintes). A segunda por sua vez é considerada no sentido em que Descartes estabelece sua concepção de intuição intelectual, no caso: “o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou [...] o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução [...]” (ver, DESCARTES, R. *Regras para a Direcção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 20). Essa noção cartesiana de intuição intelectual informa de certo modo todo o desenvolvimento posterior acerca da intuição intelectual como tal, a ponto de mesmo um J. Maritain como que retomá-la (ver: MARITAIN, J. *Sete lições sobre o ser*, trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, p. 53-54), a exceção de Espinosa e Schopenhauer, que a transformam em invertendo-a.

<sup>91</sup> Ver, LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia II*, op. cit., p. 159.

da Coisa-em-si em relação às mesmas visa deixá-la mais uma vez livre em seu processo de objetivação e, neste caso, como Vontade, em seu processo de afirmação e de negação de si mesma; isso, de modo a interverter de uma vez por todas a relação entre representação e ser. Essa a razão pela qual, conforme o ponto de vista aqui desenvolvido, a chamada crítica “neoplatônica” de Schopenhauer à Metafísica tradicional e a fundamentação da intuição ou da contemplação pura a partir da aplicação do método “neoplatônico” da remoção à Ideia e ao Sujeito cognoscente não só se mostra pertinente, mas é também e sobretudo atual e consistente.

#### **IV. À guisa de conclusão**

Este trabalho buscou explicitar a Ideia de uma crítica “neoplatônica” à Metafísica tradicional em Schopenhauer, mediante a constatação do método neoplatônico da remoção em *O Mundo como Vontade e como Representação*. Em vista disso a perspectiva desenvolvida possibilitou não só identificar os procedimentos schopenhauerianos com aquele método, mas também permitiu explicitar alguns aspectos da crítica de Schopenhauer à Metafísica tradicional e, com isso, certa renovação da tradição platônica, inclusive, no sentido de ir além da mesma, assumindo como tarefa pensar os próprios pressupostos que estão na base do pensamento dos Vedas. Assim o trabalho refutou de modo consistente a tese de que a filosofia schopenhaueriana situar-se-ia entre o Idealismo subjetivo de Kant e o Idealismo objetivo de Platão, bem como a de que a mesma se mostraria como fundamento da Metafísica geral.

Por conseguinte, o trabalho mostrou que Schopenhauer retoma a filosofia platônica, opondo-se – com esta – de modo explícito e consciente ao princípio da razão suficiente próprio da Metafísica tradicional, a qual de certo modo se iniciara com Duns Scotus e fora enfim sistematizada por Christian Wolff. Assim, o trabalho mostrou ainda que a filosofia de Schopenhauer não se constitui como uma forma de metafísica popular, tal como a metafísica indutiva dos wolffianos pós-kantianos tematizada por Hirschberger, mas, ao contrário, se apresenta justamente como a inversão do pensamento abstrato moderno rumo ao pensamento concreto próprio dos antigos e, mais especialmente, o de Platão. Neste sentido, mais que retomar a tradição platônica, Schopenhauer a desenvolve como uma espécie de caminho através do qual se pode aceder aos fundamentos do pensamento dos Vedas, avançando com isto inclusive além deste, à negação da própria Vontade ou ao Nada.

É justamente essa tentativa que de um modo ou de outro possibilita o diálogo entre o pensamento schopenhaueriano e o pensamento neoplatônico. Embora tal diálogo não tenha ainda sido investigado de maneira explícita pelos estudiosos de Schopenhauer ou pelos neoplatonistas, não há

dúvidas de que o filósofo de Frankfurt considerou as instâncias neoplatônicas, assumindo-as em certa medida. Tal questão pode ser considerada pelo menos já aberta, levá-la a sério constituirá de ora avante um veio importante das investigações em torno dos pensamentos aqui aludidos.

## Referências

- BREHIER, E. *'L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec'*, RMM 26 (1919): 443-475.
- DESCARTES, R. *Regras para a Direção do Espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ESPINOSA, B. de. *Ética*. In: *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Trad. Marilena Chauí (et al). – 2. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FICHTE, J. G. *A Doutrina-da-ciência de 1794*. In: *A Doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- HÖSLE, V. *Zum Verhältnis Von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik. Betrachtungen in kritischem Anschluss an Schopenhauer*. In: HÖSLE, V. (Hrsg.). *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002: 59-97.
- KANT, I. *Crítica da Razão pura*, trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: FCG, 2001.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*. In: *Síntese*, v. 21, n. 64 (1994): 5-14.
- MARITAIN, J. *Sete lições sobre o ser*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- OLIVEIRA, M. *Hegel, síntese entre a racionalidade antiga e moderna*. In: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.;
- OLIVEIRA, J. W. (Org). *Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007: 39-63.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. - ed. 9 - Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Paris: Pléiade, 1950. (2 vols.).

PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*. A cura de Michele Abbate. Texto greco a fronte. Milano: Bompiani, 2004.

PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton University Press, 1987.

REALE, G. *História da Filosofia antiga. II. Platão e Aristóteles*. Trad. Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 1994.

SHELLING, F. W. J. *Zeitschrift für spekulative Physik*. 2. Band (1801), Hamburg: Felix Meiner, 2001.

SHELLING, F. W. J. *Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, in: FICHTE, J. G.;

SHELLING, F. W. J. *Escritos Filosóficos*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SHELLING, F. J. *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, Sämtliche Werke, 1. Abtheilung, IV. Band. Herausgeben von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: J. B. Cotta'scher Verlag, 1859.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Iluminuras, 2002.

SONDAG, G. Introduction. In: J. D. SCOT, *L'Image*. Introduction, traduction et notes par G. Sondag. Paris: Vrin, 1993: 7-108.

Recebido: 10/11/12

Received: 11/10/12

Aprovado: 21/12/12

Approved: 12/21/12