

MORTE, IDEIA E INDESTRUTIBILIDADE DO NOSSO SER EM SCHOPENHAUER

DEATH, THE IDEA AND THE INDESTRUCTIBILITY OF OUR BEING IN SCHOPENHAUER

Camila Gomes Weber¹
José Fernandes Weber²

Resumo: O objetivo do artigo é explorar as conexões entre o problema da morte, o conceito de ideia e a tese da indestrutibilidade do nosso ser com a morte, em Schopenhauer. Como ponto de partida, é apresentada a crítica de Schopenhauer à compreensão empírica da morte como passagem ao não-ser. Passa-se, então às considerações do filósofo sobre a indestrutibilidade do nosso ser com a morte, por meio do destaque às suas considerações sobre o caráter de coisa, vinculado à sua interpretação das ideias como formas eternas. Após discorrer pontualmente a respeito do sentido desta noção na filosofia platônica, são apresentados os principais elementos que configuram a apropriação schopenhaueriana da teoria platônica das ideias tendo em vista exclusivamente o problema elegido, qual seja, a morte e a indestrutibilidade do nosso ser.

Palavras-chave: Schopenhauer. Morte. Ideia. Indestrutibilidade.

Abstract: The aim of the article is to explore the connections between the problem of death, the concept of idea and Schopenhauer's thesis of the indestructibility of our being with death. As a starting point, Schopenhauer's critique of the empirical understanding of death as a passage into non-being is presented. We then move on to the philosopher's considerations on the indestructibility of our being with death, by highlighting his considerations on the character of thing, linked to his interpretation of ideas as eternal forms. After briefly discussing the meaning of this notion in Platonic philosophy, the main elements that shape Schopenhauer's appropriation of the Platonic theory of ideas are presented, with a view exclusively to the chosen problem, namely death and the indestructibility of our being.

Keywords: Schopenhauer. Deah. Idea. Indestructibility.

¹ Possui Graduação em Direito pela Universidade Norte do Paraná (2016) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2023). Atualmente, é graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina e bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), participante do subprojeto filosofia do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1130-8794>. E-mail: camilagweber@gmail.com

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. E-mail: jweber@uel.br. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida como Estágio de Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

1. Introdução

No início do capítulo 41 do Tomo II de *O Mundo*, Schopenhauer tece considerações sobre a morte a partir de um ponto de vista empírico, ou seja, através da consideração da experiência daquilo que se vê, do fenômeno natural e inesperado, da “morte sem aviso” nas palavras de Paul Auster (1999, p. 11), condição a que todos os viventes estão sujeitos, sendo esta imprevisibilidade do “fim de tudo” o ponto alto que torna a morte desesperadora. Deste modo, a natureza incumbe à morte o maior mal, pois segundo Schopenhauer, a morte aos olhos da natureza significa aniquilação, e a todo animal “é inato o medo diante da própria destruição”. (W II, Cap. 41, p. 557)³

Como parte da natureza, a reação do humano em face da morte não poderia ser diferente, pois

O maior dos males, o que de pior em geral pode nos ameaçar, é a morte, a maior angústia é a angústia da morte. Nada nos arrebatava tão irresistivelmente à mais viva participação quanto o perigo que ameaça a vida de um outro: nada é mais horrível que uma execução (W II, Cap. 41, p. 557).

Ora, sendo a vida tal como ela é, em meio ao sofrimento e à dor, o apego cego a ela, segundo Schopenhauer, não poderia de forma alguma partir de uma clara consciência, pois “Se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando” (W II, Cap. 41, p. 558). Este grande apego à vida, que nos faz tremer por apenas imaginar a própria destruição, provém unicamente da Vontade de vida, pois tudo o que constitui o nosso verdadeiro ser em si é Vontade de vida e, como queira Schopenhauer (W II, Cap. 41, p. 558), “por mais amarga, breve e incerta que sempre possa a ser”, esta vida “tem de valer como o bem supremo”.

Seguidamente, Schopenhauer apresenta a distinção entre os termos *empírico* e *metafísico*, expondo o que nos parece o questionamento fundamental para a explicação

³ O sistema de citação das obras de Schopenhauer adotado segue o padrão internacional criado pela *Schopenhauer-Gesellschaft* (Alemanha) em seu periódico *Schopenhauer-Jahrbuch*. As obras citadas neste artigo serão referidas pelos seguintes itens e nesta ordem: Abreviatura da obra, sendo *W I* para *Tomo I de O Mundo como vontade e representação*, *W II* para *Tomo II de O Mundo como vontade e representação*, *P I* para *Tomo I de Parerga e Paralipomena*, *P II* para *Tomo II de Parerga e Paralipomena*, *N* para *Sobre a vontade na natureza*, *E I* para *Sobre a liberdade da vontade*, *E II* para *Sobre os fundamentos da moral*, *G* para *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*; após, o número do parágrafo ou do capítulo; e, por fim, a paginação em número arábico da versão da obra utilizada, devidamente indicada na bibliografia. Para as demais passagens, serão utilizadas as regras prescritas pela ABNT de AUTOR/data/ano.

do problema da indestrutibilidade do ser: “um tempo infinito fluiu antes do meu nascimento; o que eu era durante todo esse tempo?” (W II, Cap. 41, p. 560). Schopenhauer elucida que, a partir de uma consideração metafísica, é possível responder que “Sempre fui eu.” (W II, Cap. 41, p. 560), já que, como *coisa em si*, “só a VONTADE é integralmente ela mesma em toda parte” (W II, Cap. 19, p. 250), e o humano, sendo fenômeno, e ao mesmo tempo vontade, fica por certo afirmar que “depois da tua morte tu serás aquilo que já eras antes do nascimento” (P II, § 135, p. 118). Se “a morte pode até por um fim em sua vida, mas não em sua existência” (P II, § 137, p. 121)⁴, isso se deve a que, como fenômeno, a vida tem um começo e um fim temporal, mas como vontade, a existência é indestrutível.

Se admitíssemos, a partir de uma consideração sobre a morte, que não existíamos antes do nascimento, então, após a morte, voltaríamos ao não-ser e de nada deveríamos temer esta não-existência, pois ela se assemelharia ao sono ou desmaio durante a breve ausência de consciência, logo: “a infinitude *a parte post* sem mim não pode ser mais terrível que a infinitude *a parte ante* sem mim, na medida em que as duas em nada se diferenciam senão pela interposição de um efêmero sonho de vida.” (W II, Cap. 41, p. 560).

Schopenhauer, por sua vez, direciona duras críticas à suposição de que a existência estaria limitada ao tempo presente, já que para o filósofo “o homem é algo diferente de um nada animado” (P II, § 137, p. 121). Desta maneira, em forma de metáfora, ele profere:

⁴ Nesta passagem, Schopenhauer diz que nós sentimos intuitivamente que existe algo que vai além de “ser criado do nada por um outro” (P II, § 137, p. 121) e que, por este motivo, muitos se aventuraram na busca por uma explicação, porém sempre permanecendo no terreno empírico. O filósofo pergunta: “Como se pode, pela visão da *morte* de um homem ou animal, supor que ali uma coisa-em-si seja reduzida a *nada*? Que pelo contrário, apenas um fenômeno encontre seu fim no tempo, essa forma de todos os fenômenos, sem que a coisa-em-si mesma seja afetada por isso, é um conhecimento intuitivo imediato de todo homem” (P II, § 137, p. 121). Esta forma intuitiva se aproxima daquilo que Platão entende por *Reminiscência*, e de acordo com Franco Trabattoni, a doutrina da reminiscência “pode ser sinteticamente expressa pelo princípio segundo o qual “conhecer é recordar”” (TRABATTONI, 2010, p. 91), remetido a um conhecimento que já tínhamos antes de nascer, aludido por Platão nos seus escritos *Mênon* e *Fédon*. Este conhecimento intuitivo reportado por Platão não está, segundo Trabattoni, completamente acessível à alma encarnada, visto que ele tem uma natureza metafísica. No entanto, o homem ainda tem alguma noção deste algo a mais, já que “Em suas almas estão presentes as recordações esmaecidas de tudo o que viram antes de nascer.” (TRABATTONI, 2010, p. 94). Segundo Trabattoni, “Platão conecta [...] a doutrina da reminiscência com a doutrina da metempsicose, ou melhor, da transmigração das almas de um corpo para outro” (TRABATTONI, 2010, p. 92). Já para Schopenhauer, ainda que sejam herdados o intelecto da mãe e a Vontade, o caráter, o pai, neste novo intelecto recebido, “torna-se um novo ser que não tem recordação alguma de uma existência anterior, pois o intelecto, único que possui a capacidade de memória, é a parte mortal.” (W II, Cap. 41, p. 600). Sendo assim, para o filósofo a intuição vem da Vontade, logo, a Palingenesia tem um efeito de maior precisão se comparado à Metempsicose, já que nos contínuos nascimentos, existe a sucessão da Vontade, que em si é indestrutível.

Se um pêndulo, mediante o reencontro do seu ponto gravitacional, finalmente chega ao repouso, cessando assim a aparente vida individual dele; ninguém presumirá que a gravidade foi agora aniquilada, mas cada um compreende que ela está ativa como antes em inumeráveis aparências (W II, Cap. 41, p. 564).

Este argumento expressa a crítica de Schopenhauer à compreensão empírica da morte como passagem ao não-ser. O filósofo que pela primeira vez apresentou a compreensão do antes e depois da morte como um não-ser foi Lucrécio. Este, em seu escrito *Sobre a Natureza das Coisas*, afirmou: “Veja, também, como as eras passadas do tempo infundável / de antes de nós foram nada – de antes de termos nascido, / essas também a natura nos mostra tal como um espelho / que nos revela o tempo vindouro depois de morrermos. / Mas o que tem de horrível nisso, o que de tão triste, / não é mais calmo morrer do que todo tipo de sono. (LUCRÉCIO, 2021, p. 217 - *DRN*, III, 972 - 977).

Também Sêneca, de um modo similar, sustentou a compreensão empírica da morte, embora com maior ênfase do que Lucrécio. Na carta de número LIV endereçada a Lucílio, informa ao amigo que está doente, com asma, e que mesmo com todos os incômodos da doença, ele se confortava em meio aos pensamentos de alegria. Em determinado momento da carta, Sêneca profere: ““O que é isso?”, perguntava. “Por que tão frequentemente a morte me experimenta? Prossiga, pois eu também a tenho experimentado muito.” “Quando?”, perguntas. Desde antes de nascer. A morte é a não existência. O que quer que isso seja, depois de mim, será o mesmo que foi antes de mim. Se nisso existe algum tormento, é necessário que também houvesse antes que viéssemos à luz; porém, naquela ocasião, não sentimos nenhum constrangimento. Peço que me digas: tu julgarias muito estúpido quem pensasse estar em situação pior uma lanterna depois de apagada ou antes de ser acesa? Nós também nos acendemos e nos extinguimos; no intervalo, padecemos alguma coisa; nos dois extremos ficamos impassíveis. Nisso, pois, meu caro Lucílio, se não me engano, erra-se quando se pensa que seguimos a morte; ao contrário, ela nos precedeu e seguirá. Qualquer coisa que tenha existido antes de nós é morte. Que importa, então, não começar a ser ou deixar de ser, se ambas as coisas têm o mesmo efeito, isto é, o não ser?” (SENECA, 2013a, pp. 48-49). No momento em que Schopenhauer trata da morte sob o prisma empírico, parece concordar com os dizeres de Sêneca; e não apenas concordar, como sustentar seu argumento de forma semelhante, pois diz: “Se o que fizesse a morte aparecer-nos como tão terrível fosse o pensamento do NÃO-SER, então teríamos de pensar, com calafrio igual, no tempo em que ainda não éramos. Pois é incontestavelmente certo que o não-ser após a morte não pode ser diferente

daquele anterior ao nascimento, conseqüentemente, também não é lastimável. Uma infinidade inteira fluiu, quando nós AINDA NÃO éramos: mas isso não nos aflige de modo algum. Ao contrário, o fato de que após o intermezzo momentâneo de uma existência efêmera deva seguir-se uma segunda infinitude, na qual NÃO MAIS seremos, achamos duro, sim, insuportável.” (W II, Cap. 41, p. 559). Schopenhauer prossegue questionando se nosso estado antes da morte não possibilitaria a mesma indagação teórica que nosso estado pós morte, e admite uma legitimidade similar em ambos a ponto de afirmar que quem pudesse decifrar um, indicaria a resolução do problema do outro. Contudo, a concordância com a compreensão empírica da morte é meramente pontual, visto que ela passa a ser criticada quando o filósofo passa a considerar o problema da morte a partir do prisma metafísico.

Sendo assim, para Schopenhauer, não existe um motivo real para concluir que, ao findar a vida, também finda a mesma força que a mantinha ativa, não sendo razoável conceber a morte como a completa aniquilação dos viventes. O que existe, portanto, antes do nosso nascimento, que permanecerá após a nossa morte? Vontade de vida, responde o filósofo: “Todo vivente é Vontade de vida” (W II, Cap. 41, p. 561), sendo essa a “essência mais íntima do ser humano” (W II, Cap. 41, p. 559). Ora, para Schopenhauer, somos e sempre seremos Vontade.

O medo da morte não provém do nosso conhecimento, da parte cognoscente do nosso ser, mas “unicamente da VONTADE cega” (W II, Cap. 41, p. 561), pois no momento em que a morte é presentificada, sendo ela a destruidora do fenômeno, todo o nosso ser luta contra esse fim, já que “o que nos torna a morte tão temível não é tanto o fim da vida, [...] mas antes a destruição do organismo” (W II, Cap. 41, p. 561) e isto porque, na destruição do organismo, está implicada a destruição da vontade manifesta no corpo, tendo em vista que a “vontade de vida mesma que se expõe no corpo” (W II, Cap. 41, p. 561). Esta anterioridade da vida sobre o indivíduo é central em Schopenhauer e marcará sua concepção sobre a compreensão da morte na natureza.

2. A Indestrutibilidade do ser

As considerações de Schopenhauer sobre a morte na visão empírica e metafísica, nos levaram à uma importante constatação, elucidada pelas palavras de Alain Roger, que, em seu *Vocabulário de Schopenhauer*, quando apresenta sequências de citações sobre a *Indestrutibilidade*, afirma: “Eu sou tudo, em toda parte, em todos os tempos” (2013, p.

36). Ou seja, somos aquilo que já éramos antes mesmo de adentrar no espaço e tempo, com o que fica expresso que a nossa essência verdadeira é infundável, mesmo que, diante de uma reflexão profunda, frente à uma existência flagelada e atormentada como a nossa, “seria preferível o completo não-ser” (P II, § 135, p. 118). Ou seja, chegamos ao núcleo do problema: o mistério da imortalidade, o “*Mistério de uma indestrutibilidade que não é uma permanência!*” (PERNIN, 1995, p. 141), e não é permanente justamente porque a indestrutibilidade se dá na capacidade de resistência da essência íntima frente à destruição.

Tendo esta posição interpretativa assentada, apresentaremos argumentos elencados por Schopenhauer, vinculados à metafísica da Vontade, de acordo com os quais, o nosso verdadeiro ser não é afetado com a morte, uma vez que a consciência se extingue, a vida se extingue, “mas não se extingue com ela o princípio de vida que nela se manifesta” (W II, Cap. 41, p. 593), razão pela qual a morte não representaria mal algum, tendo em vista que a essência verdadeira permaneceria.

O filósofo de Frankfurt caracteriza como “essência verdadeira” o que ele chama de VONTADE. Para alcançar uma melhor compreensão sobre este ponto, voltaremos brevemente às ideias principais do segundo livro da sua obra magna, presentes tanto no tomo I quanto no tomo II e, de forma complementar, usaremos sua obra *Sobre a vontade na natureza*, tendo em vista que Schopenhauer a indica como “suplemento essencial” à problemática do livro dois. De forma exímia, Schopenhauer denomina a Vontade da seguinte forma:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE (W I, § 21, p. 168).

De acordo com Schopenhauer, todo fenômeno é representação, e a vontade é “todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIVIDADE” (W I, § 21, p. 168), ou seja, a vontade é a coisa-em-si, a essência íntima da natureza, o núcleo de toda particularidade e de toda

universalidade. Em toda parte, ela é uma única e mesma, sem-fim, ou como queira Schopenhauer, “livre de toda pluralidade” (W I, § 23, p. 172).

É notável que a Vontade é de uma grandeza desconhecida, logo, Schopenhauer adverte que seria de extremo equívoco e grosseiro tratá-la apenas como uma unidade linguística, uma mera palavra, tendo em vista que ela É a exteriorização de cada coisa pertencente a este mundo, ou seja, o “núcleo de todas as aparências” (W II, Cap. 23, p. 354). Segundo Schopenhauer, a Vontade não provém da razão, do conhecimento, ela é o *prius* deste conhecimento, o cerne do nosso ser, sendo ela “a força originária mesma que cria e mantém o corpo animal, na medida em que executa tanto as suas funções conscientes quanto inconscientes” (W II, Cap. 23, p. 353).

Esta ação natural, ou “força originária”, é denominada por Schopenhauer como VONTADE DE VIDA⁵, sendo ela a verdadeira expressão da essência do mundo, tendo em vista que “na natureza animal salta aos olhos que a Vontade de vida é o tom fundamental do seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada” (W II, Cap. 28, p. 432), e a Vontade de Vida não é outra coisa senão o “ímpeto para a vida e para a existência” (W II, Cap. 41, p. 561) que preenche todo o ente.⁶

Para Schopenhauer, é inconcebível acreditar – tendo em vista a verdadeira essência de cada coisa não ser afetada pelo fenômeno de nascimento e morte, permanecendo indestrutível – que após o nascimento, os entes vivam apenas por um breve período de tempo e que, com a morte, se tornem um absoluto NADA, cedendo ainda um “lugar” na natureza para seus sucessores, que, provenientes também do nada, surgem à vida; é algo que, em suas palavras “evidentemente absurdo que não pode ser nunca a ordem verdadeira das coisas” (W II, Cap. 41, p. 569).

Para entendermos, portanto, o que é, e qual é a “ordem verdadeira”, Schopenhauer propõe que consideremos a natureza de forma universal, uma vez que “em oposição ao ser individual, comporta-se o TODO da natureza em relação à morte” (W II, Cap. 41, p.

⁵ Schopenhauer indica que, em relação aos termos “Vontade” e “Vontade de vida”, não importa qual usamos, uma vez que ambos sejam não mais que um pleonasma, tendo em vista que “o que a Vontade sempre quer é a vida” (W I, § 54, p. 357 e 358). Fernando de Sá Moreira, em relação ao que se refere à redundância dos termos, interpreta da seguinte forma: “Só existe o conceito ampliado de vida porque existe também o restrito: só podemos nomear a vontade de “vontade de vida” porque ela manifesta-se na representação enquanto vida orgânica individual. Não obstante, só existe a vida no sentido mais restrito porque existe também a noção ampliada: sem as Ideias dos seres orgânicos (as forças *vitais*), nenhuma vida orgânica individual é possível. [...] Por outro lado, “vida” e “vontade de vida” não podem ser tomados como termos idênticos, pois, como vimos, a vida é apenas uma das manifestações da vontade.” (MOREIRA, 2011, p. 60 e 61)

⁶ Aqui está presente o momento mais importante de complementaridade do capítulo 17 com o 41, do tomo II de *O mundo*.

567). Como é atestado no decorrer da citação, aqui ainda se permanece no terreno empírico, porém, o alcance das considerações é ampliado, e com isso ele chegará mais próximo ao “ponto de vista superior” (W II, Cap. 41, p. 556), no qual ocorrerá uma importante transição apresentada por meio da introdução da sua concepção de ideia, de espécie e de indivíduo, visto que Schopenhauer complementa ao afirmar:

Sobre a indestrutibilidade do nosso verdadeiro ser pela morte sempre teremos conceitos falsos, enquanto não decidirmos a estudá-la primeiro nos animais, em vez de atribuímos apenas a nós uma indestrutibilidade à parte, sob o pomposo nome de imortalidade (W II, Cap. 41, p. 576).

A passagem da consideração, do indivíduo à espécie, não abandona o terreno empírico, porém, apreende, a partir da experiência, algo que nela não diz mais respeito apenas ao indivíduo. A partir dessa afirmação, impõe-se uma inevitável questão: O que “perdura”? O que a morte não atinge? O que morre é apenas o indivíduo; a Ideia, a espécie, não.

3. Caráter da Coisa: as formas eternas (Ideia)

Schopenhauer entende por *Ideia* as formas eternas que se objetivam através da Vontade, compreensão que, segundo o filósofo, estaria de acordo com o sentido original da compreensão platônica do termo (Cf. W II, Cap. 29, p. 436). As formas eternas, a essência da coisa-em-si, que é a Vontade, são apreendidas pelo movimento livre do intelecto, através da arte, por pura contemplação, repetindo o conteúdo verdadeiro (Cf. W I, § 36, p. 253). Este *conteúdo verdadeiro* é chamado por Schopenhauer de “caráter da coisa”, pois, por ter sido originada pelo conhecimento, ela não pode ser a *essência íntima*, mas sim uma *expressão da essência em forma de objeto*. (Cf. W II, Cap. 29, p. 437). A Ideia, de acordo com Schopenhauer, é o ponto central de ligação de todas essas relações, sendo, portanto, uma “APARÊNCIA // completa e perfeita” (W II, Cap. 29, p. 436). Ou seja: “As Ideias ainda não manifestam a essência em si, mas apenas o caráter objetivo das coisas, portanto, sempre apenas a aparência.” (W II, Cap. 29, p. 437). A problemática da Ideia foi abordada minuciosamente por Schopenhauer no Tomo I de *O Mundo*, o que nos faz utilizá-la como referência principal, e suas considerações no Tomo II como complementar, contudo, sem perdermos o foco da problemática pertencente ao capítulo 41 do Tomo II de *O Mundo*, conforme anunciado na introdução.

No livro *A morte do Pai*, em um determinado momento da narrativa, Karl Ove, sentado no banco da praça, reflete sobre a movimentação urbana que ocorria no seu “entorno”: pessoas andando, gritos provenientes da escola, carros passando, operários trabalhando. Tudo seguindo conforme o habitual, expressado por ele como a vida sendo cadenciada e regular.

É notável a semelhança entre os extremos, ao menos num certo sentido, pois, tanto no caos absoluto com num mundo rigorosamente regulado e cadenciado, o indivíduo não é nada, a vida é que é tudo. Assim como ao coração não importa saber por qual vida ele bate, à cidade não importa saber quem realiza suas funções. Quando todos aqueles que hoje passeiam pela cidade tiverem morrido, daqui a cento e cinquenta anos, digamos, o burburinho de gente indo e vindo vai ecoar obedecendo aos mesmos padrões de sempre. A única coisa nova será o rosto das pessoas, embora não tão nova, já que serão parecidas conosco (KNAUSGARD, 2015, p. 180).

A morte biológica de um indivíduo não impede que a cidade pare de funcionar, tudo segue exatamente da mesma maneira, mas não apenas entre os humanos, este fenômeno ocorre do mesmo modo na natureza em toda sua plenitude.

Para Schopenhauer, a natureza desampara todas as suas formas de vida e as lança à “voracidade do mais forte, [...] ao acaso mais cego, ao humor de cada louco e ao capricho de cada criança” (W II, Cap. 41, p. 567) por não ver valor algum nesses organismos, e por não ter nenhuma significância e nem lhe causar nenhum prejuízo ou dano frente ao aniquilamento desses seres descritos como “indizivelmente engenhosos” (W II, Cap. 41, p. 567). A natureza, segundo Schopenhauer, em relação à dissolução dos entes, expressa uma absoluta indiferença não importando nem a causa, tampouco o efeito, tendo em vista que nada mudaria em relação a ela.

Ora, se a Grande Mãe envia tão sem cuidado seus filhos desprotegidos de encontro aos mil perigos ameaçadores; isto só pode ser porque ela sabe que, caso eles caíam, recaem em seu ventre onde estão protegidos, e, por isso, a sua queda é apenas uma brincadeira (W II, Cap. 41, p. 567 e 568).

À Natureza, pouco importa o fenômeno de nascimento e morte, já que tudo seguirá da maneira que deve ser e então voltará ao seu estado anterior, ou seja, regressará ao seu interior. Essa visão bucólica de que na natureza tudo é como tem que ser, é representada,

na sequência dos *Poemas Inconjuntos* de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, da seguinte forma:

[275] / Quando vier a primavera, / Se eu já estiver morto, / As flores florirão da mesma maneira / E as árvores não serão menos verdes que na Primavera passada. / A realidade não precisa de mim. / Sinto uma alegria enorme / Ao pensar que a minha morte não tem importância nenhuma. / Se soubesse que amanhã morria / E a primavera era depois de amanhã, / Morreria contente, porque ela era depois de amanhã, / Se esse é o seu tempo, quando havia ela de vir senão no seu tempo? / Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo; / E gosto porque assim seria, mesmo se eu não gostasse. / Por isso, se morrer agora, morro contente, / Porque tudo é real e tudo está certo. / Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem. / Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele. / Não tenho preferência para quando já não puder ter preferências. / O que for, quando for, é que será o que é (PESSOA, 1998, p. 236 e 237).

A voz da natureza, no que tange ao âmbito empírico, não mente. Toda a sua universalidade dança em profunda sintonia com a música que lhe é tocada. Assim como nas quatro estações, na sucessão perfeita de acontecimentos, em que a primavera virá e as flores desabrocharão, assim como o outono chegará e todas as folhas cairão, bem como no inverno os galhos secarão, ao passo que, através das chuvas do verão, as plantas se renovem para o ciclo novamente se iniciar em mais uma primavera, independentemente de estarmos aqui ou não. Tudo ordenado e orquestrado como tem que ser. Enquanto indivíduos, somos indiferentes para a natureza; a nossa importância para a natureza tem apenas um caráter indireto, uma vez que o indivíduo tem para a natureza uma importância somente no que toca à conservação da espécie.

Schopenhauer utiliza a argumentação de que, em relação aos seres para os quais vida e morte são termos opostos, a linguagem da natureza é relativa, “não pode, portanto, ser a verdadeira e última expressão da índole das coisas e da ordem do mundo” (W II, Cap. 41, p. 569). Ou seja, a “voz da natureza” é verdadeira de forma compatível e proporcional dentro da margem limite do fenômeno. Ela nunca mente, mas é como se também não nos dissesse totalmente a verdade, porque a natureza visível, aquela que aparece no âmbito da representação, se expressa apenas em termos representativos, dentro dos limites do princípio de razão suficiente, ou seja, isso não quer dizer que ela minta, a natureza apenas não diz a verdade no seu todo porque ela NÃO PODE fazê-lo. Logo, para Schopenhauer, aquele que não possui nenhuma limitação quanto ao pensamento, compreenderá que existe algo além: a Ideia.

Como visto anteriormente, a vontade é a coisa-em-si, una, indivisível e desprovida de pluralidade, posto isso, Schopenhauer direciona, então, para aquilo que ele chamará de “objetivação da vontade”, que é nada mais que a manifestação da vontade neste espaço e tempo.

A multidão de indivíduos de todo tipo ou as exteriorizações isoladas de cada força não lhe concernem, pois essa pluralidade é condicionada imediatamente por tempo e espaço, nos quais ela mesma nunca entra em cena. // A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em UM carvalho quanto em milhões. O número deles, sua multiplicação no espaço e no tempo, não possui significação alguma em referência a ela, mas só em referência à pluralidade dos indivíduos que conhecem no espaço e no tempo e aí mesmo são multiplicados e dispersos. Tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da vontade, não ela mesma (W I, § 25, p. 189 e 190).

Esta ligação entre manifestação da vontade e pluralidade, “parte e todo”, pertence apenas ao espaço-tempo precisamente pelo fato de que, “parte e todo” dizem respeito “ao fenômeno, à visibilidade, à objetivação” (W I, § 25, p. 189), e é justamente esta ligação entre o *todo* e o *uno* que Schopenhauer caracterizará como “graus de objetivação da Vontade”, e que, em suas palavras, “não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO” (W I, § 25, p. 191).

Neste momento Schopenhauer introduz a sua interpretação e apropriação das ideias platônicas, utilizadas como “empréstimo para servirem como uma espécie de ‘ponto de contato’ entre a vontade-em-si e o plano multifacetado de suas aparências” (DEBONA, 2019, p. 51), tendo em vista a clarificação daquilo que o filósofo entende por “graus de objetivação da Vontade”, assim concebidos:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são (W I, § 25, p. 191).

4. A teoria das ideias, em Platão

Convém esclarecer, mesmo que pontualmente, a especificidade do que chamamos acima de “apropriação” schopenhaueriana da teoria platônica das Ideias. Para tal, é

oportuno pontuar o que constitui a teoria das Ideias para Platão, já delimitado pelo crivo schopenhaueriano.

Trabattoni (2010) acredita que a hipótese cronológica mais plausível é que Platão, após ter finalizado a *República*, tenha começado a escrever os *diálogos dialéticos*, e que, a partir desses diálogos, foram discutidos os problemas relacionados à doutrina das Ideias. Em conformidade com a interpretação de Trabattoni, Reale sustenta que é indiscutível que a questão central que sustenta os escritos platônicos consiste na teoria das Ideias, tendo em vista que tal problema é abordado em diversos textos. No entanto, o que Reale caracteriza como “a etapa mais importante na história da metafísica” (1997, p. 112), aconteceu somente na “segunda navegação” presente no diálogo intermediário *Fédon*, tendo em vista que foi neste momento que Platão reconheceu a presença, a existência de dois mundos⁷, quais sejam, um fenomênico (visível) e outro meta fenomênico (inteligível).

A segunda navegação, de acordo com Reale, é considerada de forma crucial como a alegoria que simboliza o acesso ao mundo “supra-sensível”⁸, e salienta-se ainda que esta é uma forma de expressão que se faz presente na linguagem dos marinheiros. Com efeito, para explicar seu significado, Reale utiliza-se da argumentação de Eustáquio: “Chama-se ‘segunda navegação’ aquela que alguém empreende quando, ao ficar sem ventos, navega com os remos” (EUSTÁQUIO, In *Odyss*, p. 1453 *apud* REALE, 1997, p. 108). Reale interpreta a “segunda navegação” da seguinte forma:

A “primeira navegação”, feita com velas ao vento, corresponderia à que é levada a cabo segundo os naturalistas e o seu método. A “segunda navegação”, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à esfera do supra-sensível (REALE, 1997, p. 108).

⁷ Prado, em determinado momento de seu texto *Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa em si*, traz à discussão as considerações de Atwell, de acordo com as quais, embora Schopenhauer considere o mundo como vontade e o mundo como representação, o filósofo de Frankfurt **não afirma a existência de mundos diferentes**, ou seja, ele não é um dualista, mas sim, ele apresenta dois pontos de vista a respeito do mundo que está presente na consciência: o primeiro sob o prisma cognitivo de observá-lo e o segundo, por sua vez, sob o prisma interpretativo de considerá-lo. (PRADO, 2014, p. 218-219 - Grifo nosso). Trazer à luz essa explicação é importante para não confundirmos as explicações de Platão e Schopenhauer sobre o mundo enquanto fenomênico e metafísico.

⁸ Ademais, no que compete à importância da “segunda navegação”, Reale enfatiza que: “Depois da “segunda navegação” platônica (e só depois dela) que se pode falar de corpóreo e incorpóreo, sensível e supra-sensível, empírico e meta empírico, físico e suprafísico. E é à luz dessas categorias (e só à luz delas) que os físicos anteriores aparecem como materialistas, e a natureza e o cosmo físico não se mostram mais como a totalidade das coisas que são, mas como a totalidade das coisas que aparecem. A filosofia conquistou o mundo inteligível, a esfera das realidades que não são sensíveis, mas somente. [...] Platão não se cansou de reafirmar essa sua descoberta é fundamental e verdadeiramente revolucionária: existem muito mais coisas do que a vossa filosofia limitada à dimensão física conhece!” (REALE, 1997, p. 113)

Percebe-se que apenas o movimento natural do vento batendo à vela não é suficiente para adentrar ao mundo supra-sensível, que por sua vez, só é possível se feito pelo movimento de intensificação de força (uso metafórico dos remos), com empenho e esforço, e o momento em que Platão introduz esse pensamento da “segunda navegação” está presente na seguinte passagem do *Fédon*:

Queres que te faça uma descrição completa, Cebes, de como empreendi o segundo roteiro de navegação para a investigação da causa? Não há o que eu mais deseje, respondeu. XLVIII - De seguida, continuou, já cansado de considerar as coisas, houve que era preciso precatar-me para não acontecer comigo o que se dá com as pessoas que observam e contemplam o Sol quando há eclipse: por vezes perdem a vista, se não olham apenas para a imagem dele na água ou nalgum meio semelhante. Pensei nessa possibilidade e receei ficar com a alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de um dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas. É muito provável que minha comparação claudique um pouco, pois estou longe de admitir que quem considera as coisas por meio do pensamento só contempla suas imagens, o que não se dá com quem as vê na realidade. De qualquer modo, meu caminho foi esse. Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se me afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele (PLATÃO, 2002, p. 312 e 313; 99d - 100a)⁹.

A mensagem exteriorizada por Platão na citação anterior, no entendimento de Reale, em suma, é de que, o método que os naturalistas fundam a respeito dos sentidos “não esclarece, mas obscurece o conhecimento” e que o novo tipo de método apresentado por Platão “deverá fundar-se sobre os *logoi*, e mediante eles deverá captar a verdade das coisas¹⁰” (1997, p. 110).

Seja acrescentado que a segunda navegação foi dividida em duas etapas: a teoria das Ideais e as remissões à teoria dos princípios, mas para o que interessa ao problema do

⁹ Reale (1997, p. 109 e 110) especifica cada detalhe da presente passagem do *Fédon* para a compreensão da concepção de *método novo* apresentado por Platão: Assim dizendo, a realidade sensível é reproduzida pelo Sol durante o eclipse, tendo em vista que Platão pontifica que as realidades sensíveis possuem uma posição menos elevada que as outras realidades que se assemelham à elas, ou seja, uma carência no sentido de imperfeito, e o sol eclipsado afirma pontualmente esta visão de algo “defeituoso”; temos, por sua vez, os olhos representando “todos os sentidos”; o raciocínio sendo representado pela imagem refletida na água, posto que, a imagem do real é alcançada por meio desse reflexo, para além do que se alcança por meio dos sentidos; por último, a simbologia da cegueira da alma causada pela observação direta do sol representando, portanto, a frustração dos sentidos sobre o conhecimento, pois os sentidos ocultam as coisas ao invés de revelá-las.

¹⁰ Em relação as “verdadeiras coisas”, Reale indica o seguinte trecho do *Fédon*: 100a a 101d. onde podemos conferir em: PLATÃO, 2002, p. 312 a 315

presente artigo, serão mencionadas apenas as considerações da primeira etapa, ou seja, a teoria das Ideias. Reale explica que, o *primeiro momento* da segunda navegação, quando se alcança o plano das Ideias, é aquele em que Platão admite “as realidades inteligíveis como “verdadeiras causas” (1997, p. 114)¹¹. Também Trabattoni (2010, p. 89) expressa compreensão similar na medida em que, de acordo com ele, para Platão, se existem “entidades reais”, também deve existir “uma dimensão que ultrapasse o plano puramente físico” e essa “outra realidade” é o que Platão caracteriza como “ideia”.

Embora se possa aceitar que a teoria das ideias seja o problema principal da filosofia de Platão, como sugerido por Reale e Trabattoni, isso não significa que esta teoria está isenta de críticas, uma vez que o próprio Platão, em *Parmênides*, se esforça em apontar as aporias e dificuldades dessa teoria. Em relação ao *Parmênides*, Trabattoni destaca que este diálogo é um dos “mais enigmáticos de todo o corpus” (2010, p. 214) e, que parte significativa desse diálogo é “dedicado à discussão da doutrina das Ideias” (2010, p. 205). O comentador exemplifica, portanto, que o personagem Parmênides reconhece que, embora todas as críticas por ele levantadas em relação à teoria das Ideias, elas são necessárias para o seu conhecimento, uma vez que “se não existisse o pensamento que raciocina (*dianoia*), não se saberia para onde ir” (2010, p. 219), tendo em vista que, é na faculdade de discutir dialeticamente que se pode relacionar o “particular e universal, o um e o múltiplo, etc. (135c)” (2010, p. 219). Por esta razão, segundo Trabattoni, esta é a passagem mais importante do diálogo, pois Platão demonstra, por meio das palavras de Parmênides, que mesmo que a teoria das ideias pareça “insustentável”, não se excluem as “exigências pelas quais a teoria foi criada” (2010, p. 219) e tais exigências são provenientes justamente dessa capacidade cognitiva que os homens possuem, uma posse que, de forma alguma poderia ser entendida “sem supor a existência de unidades universais, de eixos em que o conhecimento se apoia.” (2010, p. 219). Dada sua importância, apresentaremos uma breve recapitulação de tais críticas, da forma como Trabattoni as apresenta:

O personagem Parmênides inicia ponderando se existem ideias de todas as coisas, o qual, instruído por Sócrates, resumiu a observação da seguinte forma: “as ideias são aquelas coisas das quais participam os objetos que delas trazem o nome, por isso, se diz

¹¹ A respeito das “verdadeiras causas” presentes nessa outra realidade, Reale nos apresenta como exemplos da seguinte forma: “as coisas belas serão explicadas não com os elementos físicos (cor, figura e semelhantes), mas em função da beleza-em-si” (1997, p. 114) , e complementamos, nas palavras de Trabattoni, que: “No *Fédon*, diz-se que a realidade ideal é invisível (79a), pura, eterna, imortal, invariável (79d), divina, inteligível, uniforme, indissolúvel (80b)” (2010, p. 107).

que são belas as coisas que participam da beleza, grandes aquelas que participam da grandeza, justas aquelas que participam da justiça, e assim por diante (130e - 131a)” (2010, p. 216). Na sequência, por sua vez, são abordadas as críticas. A primeira crítica, de acordo com Trabattoni, vai de encontro diretamente com a definição anterior de “ideia de todas as coisas”, pois “se a ideia da pequenez é a única coisa da qual participam muitas coisas pequenas, deduzimos que ou a ideia se multiplica para todos os objetos que dela participam, com o resultado que a ideia não seria mais uma (ou estaria separada de si mesma), ou então se dividiria, de modo que cada um dos objetos participaria somente de uma de suas partes. Ambas as coisas são impossíveis, porque a ideia é única por definição (131c-e)” (2010, p. 216). A segunda crítica é em relação ao exemplo apresentado por Aristóteles, em que “devemos supor a existência de um terceiro homem, além do homem concreto e do homem ideal” (2010, p. 217). Entretanto, para que ambas as objeções não sejam mais pertinentes, Sócrates apresenta uma hipótese de que “as ideias, portanto, só existam na alma do homem (132b)”, porém Parmênides aponta que essa suposição também pode ter consequências absurdas, já que “se a ideia é aquilo que é pensado de maneira única e idêntica, em todas as coisas semelhantes, ou todas as coisas são ao mesmo tempo pensamentos e pensam, ou se deve supor que as coisas que participam das ideias participem do pensamento mesmo sem serem pensamento (132c)” (2010, p. 217). Porém, como demonstra Trabattoni, este argumento depende “essencialmente do modo pelo qual as ideias são definidas por Sócrates ao longo do diálogo”, pois, “se afirmamos que as coisas participam realmente das ideias, é absurdo sustentar que as ideias existam somente na alma (isto é, que sejam somente pensamentos), porque uma relação de participação entre coisas e pensamentos é impossível (a menos que essas coisas não sejam de alguma forma pensamento)” (2010, p. 217 e 218). A terceira objeção, como nos explica Trabattoni, possui um caráter mais geral, uma vez que, na hipótese de Sócrates, “as ideias e as coisas constituem dois mundos diferentes e separados, de modo que serão possíveis somente relações entre coisas e ideias entre elas, mas não entre as coisas e as ideias, por exemplo, enquanto no mundo das coisas o servo terá a ver com o senhor, no mundo ideal, a relação será entre as ideias correspondentes; do mesmo modo, o conhecimento das ideias será acessível somente ao conhecimento em si, isto é, à ideia do conhecimento: logo, será privilégio de uma coisa que nós não possuímos, porque as ideias não moram conosco (134b)” (2010, p. 218), sendo assim, o bem, o belo, e todas as outras ideias não poderão ser compreendidas pelo homem. Percebe-se, portanto, que no *Parmênides*, existem limites explicativos da teoria das ideias e respostas que não superam as respostas,

em vista disso, a importância de todo o diálogo, como queira Platão, é justamente o exercício de raciocínio. Se a teoria das ideias é criticável porque expressa compreensões parciais ou insuficientes, ainda assim ela prova uma característica inerente à natureza humana, que consiste propriamente na busca do humano por uma resposta verdadeira, isto é, uma busca universal ao conhecimento e, admitir a crítica à doutrina das ideias, não implica, necessariamente, em abandonar o reconhecimento da necessidade de universalidade inerente à busca por um conhecimento verdadeiro¹².

5. A apropriação schopenhaueriana da teoria platônica das ideias

Destarte, após feito este breve panorama de como se constitui a filosofia platônica em relação (e somente) à teoria das Ideias e de toda a importância que permeia tal teoria, sendo ela um dos pontos privilegiados de constituição daquilo os filósofos ocidentais chamam de *Metafísica*, é possível darmos continuidade ao que Arthur Schopenhauer entende por IDEIA.

Damasceno destaca que, em relação às Ideias, a interpretação de Schopenhauer dá atenção acentuada à sua metafísica, à “noção de ‘ser verdadeiro’” como identidades puras multiplicadas no fenômeno” (DAMASCENO, 2021, p. 11), e tal metafísica do “ser verdadeiro”, vinculada às formas eternas e imutáveis, é evidenciada nos *diálogos intermediários* de Platão, sendo a partir dessas referências que Schopenhauer mantém a noção de ideia como “identidade pura”.

Por outro lado, embora Schopenhauer tenha essas influências dos *diálogos intermediários* de Platão, Germer bem observa que sua originalidade consiste justamente na “identificação das Ideias às forças fundamentais da natureza, seguida da advertência de que certos fenômenos – como mesa e cadeira – não possuem uma ideia própria, mas apenas um conceito” (GERMER, 2018, p. 158). Apesar disso, em conformidade com Damasceno, também destaca que a principal inspiração de Schopenhauer a partir de Platão diz respeito à “noção de que a virtude, a beleza e o conhecimento das Ideias possuem uma unidade fundamental” (GERMER, 2018, p. 158)¹³; e que certamente foi

¹² Para uma maior compreensão deste aspecto, cf. o parágrafo 8, intitulado “Ideias sem doutrina das ideias”, (WIELAND, 1999, p. 125-150).

¹³ Nas palavras de Schopenhauer: “Assim, concordaremos com // Platão, quando atribui um ser verdadeiro apenas às Ideias, enquanto às coisas no espaço e tempo, a esse mundo real para o indivíduo, ao contrário, reconhece apenas uma existência aparente e onírica.” (W I, § 35, p. 250)

Platão que alimentou essa “perseguição filosófica [...] da essência do mundo” (GERMER, 2018, p. 158) de Schopenhauer.

Ou seja, o filósofo de Frankfurt “permanece atento ao Platão da contemplação mística, devoto da Unidade [...] ao Platão que nos julga aprisionados no mundo com a nossa cumplicidade e que nos propõe a libertação” (PERNIN, 1995, p. 22), e que, embora saibamos que a interpretação de Schopenhauer das ideias platônicas seja pouco ortodoxa, ele crê que a sua forma de utilizar o termo platônico Ideia foi entendida no sentido original e fidedigno.¹⁴

Como vimos inicialmente, Schopenhauer entende por Ideia “Cada fixo e determinado grau de objetivação da vontade, na medida em que esta é a coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade” (W I, § 25, p. 191), e estes graus, segundo Schopenhauer, estabelecem relações das “coisas particulares com suas formas eternas ou protótipos” (W I, § 25, p. 191), isto é, para Schopenhauer: “os graus determinados de objetivação da vontade que constituem o em-si do mundo são precisamente aquilo denominado por Platão IDEIAS ETERNAS.” (W I, § 31, p. 236).

Todos os reinos, passando pelo Reino vegetal até o inorgânico, se complementam para aquilo que Schopenhauer chama de plena objetivação da Vontade, sendo assim, toda a pluralidade de indivíduos não pertence à Vontade, mas à sua objetividade, às Ideias. A Vontade, então, aparece em toda Ideia, de forma diversa e em perfeita sintonia. No entanto, Schopenhauer ressalta que, o desdobramento da Ideia, na medida em que são causa e efeito, não são essenciais e próprios da Vontade, apenas ao fenômeno presente no espaço, tempo e causalidade, isto é: “pertencem, portanto, ao mundo como representação, não ao mundo como Vontade” (W I, § 28, p. 223). Assim como nos esclarece Clément Rosset, Schopenhauer emprega a Ideia como sendo “não a representação da Vontade em geral, mas a representação de uma grande classe de fatos procedentes da Vontade” (2005, p. 141), uma generalidade que não se percebe como generalidade, pois não tem racionalidade e, mesmo assim, tem valor utilitário para a Vontade, pois a Vontade faminta, “crava os dentes em sua própria carne” (VALLADÃO, 2013, p. 8), ou seja, devora a si mesma pois não existe nada de exterior a ela.¹⁵

A forma de acessar o puro conhecimento da Ideia, de acordo com Schopenhauer, é operada através da arte, por meio da contemplação; e a filosofia, como forma de arte,

¹⁴ Cf. W I, § 25, p. 191 e W II, Cap. 29, p. 436

¹⁵ É por essa *insaciabilidade* da Vontade que existe, no entendimento de Schopenhauer, o desejo da caça, a angústia e o sofrimento da falta. (Cf. W I, § 28, p. 219)

também nos permite conhecer a essência íntima do mundo, aquilo que está além do fenômeno, o “QUÊ do mundo” (W I, § 53, p. 357). O conhecimento artístico permite que o intelecto transite livremente “sem pertencer a vontade alguma” (W II, Cap. 29, p. 436)¹⁶, e a partir desse movimento se tem a apreensão do que é essencial nas coisas isoladas, tendo por objeto as Ideias, no sentido de figuras eternas, que constituem o que Schopenhauer entende como puramente objetivo nas aparências” (W II, Cap. 29, p. 436). No entanto, por ter sido apreendida pelo conhecimento, esta Ideia não é, de acordo com Schopenhauer, a essência da coisa-em-si, mas sim “a expressão completa da essência que se expõe à intuição como objeto” (W II, Cap. 29, p. 436), ou seja, o caráter da coisa.

A Ideia é o ponto de enraizamento de todas essas relações, portanto, a APARÊNCIA // completa e perfeita ou, como exprimi no texto, a objetividade adequada da vontade neste grau de seu aparecimento. Até mesmo a forma e a cor, imediatas na apreensão intuitiva da Ideia, não pertencem no fundo a esta, mas são apenas o médium de sua expressão; pois, em sentido estrito, o espaço é-lhe tão estranho quanto o tempo (W II, Cap. 29, p. 436).

Por não pertencer a espaço e tempo e a nenhuma relação é que a Ideia é considerada por Schopenhauer como figura eterna no sentido originário de Platão, e diferente do que ocorre na apreensão artística, na forma universal da representação que aparece ao conhecimento é que se reconhece a pluralidade dos entes, representada por meio do tempo e espaço, dentro do princípio de razão, que Schopenhauer chama de “princípio último de toda a finitude”, logo, o fenômeno de nascimento e morte acontecem pela causalidade. Assim sendo, o princípio de razão não se aplica à Ideia, como enfatiza o filósofo:

A Ideia [...] não lhe cabem pluralidade nem mudança. enquanto os indivíduos, nos quais a Ideia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm-a-ser e perecem, ela permanece imutável, única, a mesma, o princípio de razão não tendo significação alguma para ela (W I, § 30, p. 236).

¹⁶ Embora em *A Vontade na Natureza* Schopenhauer afirme que: “O intelecto é destinado exclusivamente ao serviço da vontade e é em toda parte precisamente adequada a ela” (N, Cap. 2, p. 100). Haveria aqui uma contradição com a passagem acima citada? Parece que não, visto que, enquanto em *A Vontade na Natureza* Schopenhauer trata do conhecimento da experiência, submetido ao princípio de razão suficiente, na passagem supracitada de *O mundo*, ele se refere ao conhecimento das Ideias, apreensível pela contemplação, e não pela experiência empírica.

Pensando na morte, se olharmos os entes sob o prisma do princípio de razão, teremos bom senso em dizer que a vida se “ganha”, que ela surge do nada e a morte, como destino certo, levaria de volta para este nada, entretanto, sob o prisma da Ideia, veremos que “nem a Vontade, a coisa-em-si em todos os fenômenos, nem o sujeito do conhecimento, o espectador de todos os fenômenos, são afetados de alguma maneira por nascimento e morte” (W I, § 54, p. 358), precisamente porque, como enfatiza Schopenhauer, o movimento de nascer e perecer pertencem unicamente à ordem do fenômeno, na qual a Vontade de vida se manifesta, e nascimento e morte, nada mais são, segundo Schopenhauer, que “uma alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma. Justamente aí se tem a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie” (W I, § 54, p. 360).

6. Considerações finais

A nossa individualidade enquanto fenômeno será sempre substituída por outros indivíduos enquanto espécie, assim como já afirmou Michel de Certeau “Que os indivíduos percam o seu lugar, eis a lei da espécie.” (1994, p. 302). É nesse sentido que Schopenhauer identifica a espécie como sendo o “correlato empírico da Ideia”, pois ela é a figura que, por obra da Natureza, se apresenta de forma infinita neste espaço e tempo, ou seja, dentro do princípio de razão “A Ideia é *species*” (W II, Cap. 29, p. 437). Nas palavras de Schopenhauer: “Os leões que nascerão ou morrerão são como as gotas da queda d’água; mas a *leonitas*, a IDEIA, ou figura de leão é semelhante ao arco-íris imperturbável.” (W II, Cap. 41, p. 578). Ou seja, o desaparecimento dos milhões não afetou, nem a ideia de leão, nem mesmo a possibilidade da sua existência. A IDEIA “não foi minimamente turvada por todas aquelas mortes” (W II, Cap. 41, p. 578).

É importante frisar que, neste estágio, prosseguindo os passos do capítulo 41 do tomo II de *O mundo*, texto referencial para este artigo, chegamos ao momento em que Schopenhauer direciona para o que ele entende ser o verdadeiro conhecimento em face da morte à respeito da indestrutibilidade do nosso ser, e que esta consideração leva a identificar aquilo que em nosso ser não é da ordem do individual, tendo em vista que, seguindo sua indicação inicial para observarmos o todo da natureza sob um enfoque empírico, seria inaceitável, ao analisarmos a vida dos animais, concluir, a partir da transitoriedade dos indivíduos, a aniquilação da espécie. A procriação é a garantia da “reposição” dos indivíduos que desaparecem.

Como as gotas pulverizadas da queda d'água estrondosa que mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris do qual elas são o sustentáculo está fixo em imóvel calma, e completamente imune a essa incessante mudança; assim, como o arco-íris, permanece cada IDEIA, isto é, cada ESPÉCIE de ser vivente, completamente intocada pela mudança contínua dos seus indivíduos (W II, Cap. 41, p. 578).

Em suma, a ideia, ou espécie, é aquilo que permanece, assim como o arco-íris, que permanece estático enquanto as gotas continuam em constante mudança.

Referências

- DAMASCENO, F. W. M. A busca schopenhaueriana das identidades fundamentais: a influência platônica. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 12, n. 1, p. 1-30. Jan-abril/2021.
- DEBONA, V. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- GERMER, G. M. O mundo como arquétipo e como sombra: Sobre a assimilação de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão. **Sofia**, Vitória, v. 7, n. 2, p. 128-160. Jul-Dez/2018.
- KNAUSGARD, K. O. **A morte do pai: minha luta 1**. Trad. Leonardo Pinto Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LUCRÉCIO. **Sobre a Natureza das Coisas**. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- PERNIN, M.-J. **Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- PESSOA, F. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A., 1998.
- PLATÃO. **Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.
- REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”**. Trad. Marcelo Perine. Edições Loyola: São Paulo, 1997.
- SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação, Tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e Representação, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. **Parerga y Paralipómena, Tomo I**. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a Ética – Parerga e Paralipomena, Tomo II**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a Liberdade da Vontade**. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Ed. UNESP, 2021.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente**. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Ed. UNICAMP, 2019.

- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a Vontade na Natureza**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Maria Lúcia de Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- TRABATTONI, F. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- VALLADÃO, G. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, A. **Sobre a Vontade na Natureza**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- WIELAND, W. **Platon und die Formen des Wissens**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

Recebido em: 28/09/2023

Aprovado em: 06/12/2023