

A incorporação da ideia platônica no sistema metafísico de Schopenhauer

Jefferson Silveira Teodoro¹

RESUMO

Este texto pretende expor como Schopenhauer incorpora a Ideia platônica em seu sistema a partir de uma leitura que, assumindo a filosofia transcendental kantiana, segue abrindo espaço para que o elemento platônico surja como parte constitutiva da metafísica da Vontade. O pensamento de Schopenhauer pretende ir além dos limites impostos pelo criticismo, uma vez que, para o filósofo, falta o fundamento último que explique a realidade para além de seu aspecto fenomênico. A Ideia platônica, representação mais próxima da própria Vontade como coisa-em-si, será evidenciada como um paradoxo inteligível na estrutura de uma metafísica do irracional.

PALAVRAS-CHAVE

Schopenhauer; Metafísica; Platão; Ideia; Kant

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Membro no Núcleo de Pensamento Moderno PUC-Rio (NUPEM). E-mail: vontadeerepresentacoes@yahoo.com.br.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5146563262918026>

The incorporation of the platonic ideia in Schopenhauer's metaphysical system

ABSTRACT

This text intends to explain how Schopenhauer incorporates the Platonic Idea into his system, from a reading that assumes Kant's transcendental philosophy, and makes room for the Platonic element to emerge as a constituent part of the metaphysics of the Will. Schopenhauer's thought aims to overcome the limits imposed by criticism. For this philosopher, the ultimate foundation is needed in order to explain reality beyond its phenomenal aspect. The Platonic Idea, as the closest representation of the Will as the thing-in-itself, will be evidenced as an intelligible paradox in the structure of a metaphysics of the irrational.

KEYWORDS

Schopenhauer; Metaphysics; Plato; Idea; Kant

Introdução

A riqueza do legado filosófico deixado por Platão encontrou na história do Ocidente uma extensa série de apropriações, interpretações e desenvolvimentos, a ponto de ser difícil e temerário dissociar a ampla trajetória da filosofia da própria história da discussão de muitas das questões expostas primeiramente na letra deste filósofo.

Dentre os problemas e paradigmas suscitados pelo pensamento de Platão, talvez nenhum tenha alcançado maior notoriedade do que a concepção do real identificado com instâncias supra-sensíveis, as Ideias, completamente superiores a tudo aquilo que se passa no mundo percebido pelos sentidos. É com Platão que se estabelece a prerrogativa de diferenciação qualitativa fundamental entre o sensível, que ele chega a apontar como “deficiente” no *Fédon* (74d-e, 75a-b), e o inteligível. Esta diferenciação exhibe um aspecto intrínseco fundamental, a saber, que todo o mundo sensorial seria, inexoravelmente, um precário vir-a-ser, enquanto a realidade puramente inteligível estaria no domínio da eternidade e da imutabilidade.

Desta forma, a “Teoria das Ideias”² representa o real por excelência, o ser em si mesmo, e não, como em um sonho, uma mera semelhança (*Rep.* 476c). Cabe ressaltar que, embora a diferenciação qualitativa entre aquilo que sempre é e aquilo que está submetido ao vir-a-ser seja amplamente sustentada, a interpretação deste pensamento é uma questão complexa. Corroboram com esta afirmação as críticas feitas pelo próprio Platão à existência das Ideias no *Parmênides*³ (132b-e), além de uma atenuação da oposição entre o sensível e o inteligível no *Teeteto*⁴ (182d-e) e no *Sofista*⁵ (248a-e). No entanto, é suficientemente presente em sua obra a

² Deve se entender sob a indicação “Teoria das Ideias” não uma concepção derivada de uma demonstração sistemática dedutiva. Como sustenta Irley Franco “Não encontramos em lugar algum da obra de Platão a expressão “teoria das Ideias”, nem mesmo uma expressão análoga a essa” (FRANCO, 2014, p. 30). Pode-se admitir, certamente, que a expressão serve para indicar um conteúdo do pensamento platônico de grande relevância que permeia a obra do autor em muitos momentos. Ainda, segundo Franco Ferrari, “Na verdade, a indubitável importância que a concepção da Ideias adquire no âmbito da filosofia platônica debate-se com o fato de que, salvo raras exceções (representadas pela primeira parte do *Parmênides* e algumas seções do *Fédon*), não existe um tratamento propriamente dito da Teoria das Ideias. Platão refere-as em diversas ocasiões, mas como se tratasse de um patrimônio teórico já reconhecido tanto pelos protagonistas dos diálogos, como pelos seus leitores” (FERRARI, 2018 p. 216).

³ No *Parmênides*, Platão ataca a pressuposição de que as coisas sensíveis seriam meramente semelhantes às inteligíveis sem com elas manter identidade: “Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que [seu] semelhante?” (PLATÃO, 2003, p. 133). Platão parece querer indicar que uma semelhança imperfeita não é uma semelhança. E, se de fato existe a semelhança, é necessário que os semelhantes estejam identificados. Decorreria disso a impossibilidade do estabelecimento de um âmbito qualitativamente distinto para as Ideias.

⁴ No *Teeteto* Platão argumenta sobre a necessidade de que algo se mantenha durante o vir-a-ser em cada coisa que muda e, portanto, posiciona-se contra o mobilismo heraclítico radical apreendido de Crátilo.

⁵ No *Sofista*, Platão defende certa necessidade de movimento para as Ideias. Isto porque elas são inteligíveis e, por isso, sofrem ação de quem conhece. São, portanto, passíveis de movimento. “Compreendo. Isso, ao menos, é verdadeiro, a saber, que, se conhecer é ativo, ser conhecido, por sua vez, é necessariamente passivo. Ora, o ser,

defesa de um mundo inteligível, qualitativamente superior ao sensível, ainda que, como sustenta Robert Bolton, a maneira de argumentar sobre isso seja alterada ao longo dos diálogos⁶.

- Teremos cuidado até onde pudermos. Mas fala, então.
- Só depois de termos chegado a um acordo e de eu vos ter lembrado o que anteriormente dissemos, e que já em muitas outras ocasiões se afirmou.
- O Que é, perguntou ele.
- Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.
- Dissemos sim.
- E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que cada uma corresponde a uma Ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.
- É isso.
- E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as Ideias são inteligíveis, mas não visíveis. (*Rep.* 507a-b).

Ainda:

Dissemos também que o que devém é inevitável que devesse por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correto supor –, teria posto os olhos no que devém (*Tim.* 28c-29a).

Trataremos neste texto de uma apropriação muito polêmica da teoria das Ideias, uma vez que a mesma pretende conjugar esta teoria dentro de um sistema metafísico pretensamente mais amplo. Esta proposta encontra-se em Schopenhauer e na sua metafísica da Vontade.⁷

Antes, porém, é necessário que se tenha em mente um ponto de notória divergência entre a estrutura de desenvolvimento da filosofia platônica e um dos traços característicos do pensamento moderno indiscutivelmente presente na obra de Schopenhauer. Trata-se do modo sistemático de filosofar, da construção de grandes estruturas conceituais que visam estabelecer uma conexão orgânica entre os componentes fundamentais da existência, tais como a liberdade, a natureza, o ser, o agir e o conhecer.

uma vez que de acordo com esse argumento, é conhecido pela inteligência, à medida que é conhecido é movido visto sofrer ação, o que afirmamos não poder ocorrer com aquilo que está em repouso.” (*Soph.* 248e).

⁶ Ver mais sobre o assunto em Robert Bolton: *Plato's Distinction Between Being and Becoming*. *The Review of Metaphysics*, n. 29, 1975, p. 66-95.

⁷ O termo “Vontade”, como fundamento metafísico, foi assim grafado por Jair Barboza, tradutor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, para diferenciá-lo de “vontade” em sentido meramente psicológico.

Em Platão, o processo filosófico não se desenvolve sob a forma de uma trajetória constitutiva de um sistema. O próprio estilo dramático com o qual o filósofo opera, embora em momento algum possa ser considerado como mero movimento dramático, porque é essencialmente filosófico⁸, por vezes resulta em aporias, como aquelas predominantes nos diálogos da primeira fase. Mesmo a “Doutrina das Ideias”, que figura como ponto central na fase média é, em significativa medida, um tema relativizado ao longo dos diálogos e, segundo alguns estudiosos praticamente abandonados na última fase.

Em um extremo, alguns sustentam que ele (Platão) teria abandonado inteiramente a teoria das formas, já que não seria necessário postular tais objetos (Gilbert Ryle). Proposta menos radical é a de que a mudança de concepção seria em Platão um acontecimento natural à medida que ele se tornou gradativamente consciente das deficiências na teoria das Formas, mas isso não teria alterado a teoria, porque ele não foi capaz de localizar a origem de suas dificuldades (Gregory Vlastos). Outros acreditam que, mesmo mantendo sua crença na existência desses objetos abstratos, ele teria reconhecido que a concepção desses objetos durante seu período intermediário se manteve a deriva, razão pela qual veio a desenvolver uma nova compreensão de sua natureza (G.E.L Owen). E ainda, outra concepção que se mantém é a de que Platão teria alterado a teoria das Formas não tanto a ponto de rejeitar certos componentes dela, mas sim acrescentando novos elementos que tornam sua concepção das formas mais sutil e menos vulnerável a equívocos e objeções (PRIOR) (KRAUT, 2013, p. 45-46).

É oportuno, neste sentido, considerar o que diz Eric Voegelin sobre Platão e Aristóteles na seguinte afirmação: “Na verdade, nem Platão nem Aristóteles desenvolveram sistemas; eles estavam demasiadamente envolvidos na descoberta de novos problemas” (VOEGELIN, 2009, p. 330).

Entre Platão e Kant

A influência das obras de Platão sobre Schopenhauer é profunda. Para o pensador, Platão é, ao lado de Kant, um dos dois maiores filósofos do Ocidente (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237). Da filosofia kantiana, Schopenhauer absorveu o elemento transcendental⁹ das

⁸ Platão tinha os dons dramáticos de Sófocles ou Eurípides, mas decidiu explorá-los de uma forma literária diferente [...]. Como foi Sócrates quem fez de Platão o filósofo, foi escrevendo sobre Sócrates - mais precisamente, representando Sócrates em sua escrita - que Platão pôde legitimamente implantar seus poderes dramáticos a serviço da filosofia (KAHN, 1998, p. 36, *Tradução do autor*).

⁹ Transcendental em Kant tem um significado mais específico que “transcendente”. É uma noção muito mais epistemológica que ontológica e o próprio Kant nos fornece dela uma definição clara e sucinta: “Chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível a priori. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental” (KANT, 1997, p. 53).

condições a priori para todo o conhecimento. Condições estas correspondentes ao que para o filósofo será o mundo submetido ao princípio de razão suficiente.¹⁰ Por outro lado, o ponto que é central para Schopenhauer em Platão, o que ele considera sua mais elevada verdade filosófica, reside justamente na oposição entre a realidade transitória e aparente do sensível e a realidade por excelência, o mundo das Ideias¹¹, o qual corresponde ao mundo como representação independente do princípio de razão suficiente.

Na leitura de *O Mundo Como Vontade e Representação* é preciso entender como a concepção do princípio de razão estabelecida por Schopenhauer se relaciona tanto com o componente platônico quanto com o Kantiano no desenvolvimento de seu sistema. Isto porque a compreensão da obra exige ora que se tenha claro em mente que é uma perspectiva submetida a este princípio (livro I) em direta conexão com Kant, ora uma perspectiva de inspiração platônica onde a representação está “livre” do mesmo (livro III).

Contudo, o fato do mundo como representação (*Vorstellung*) não submetida ao princípio de razão estar ligado diretamente à apropriação que o autor fez da Ideia platônica, conjugado com a afirmação de que estas Ideias seriam as primeiras objetivações da Vontade como coisa em si, mostra o quanto o conteúdo metafísico racionalista de Platão, ainda que paradoxalmente, influencia a metafísica do irracional em Schopenhauer.

Porém, cabe aqui atentar para as consequências mais imediatas que a filosofia kantiana provocou sobre a metafísica a partir de um paradigma muito diverso daquele herdado pela influência platônica, uma vez que Schopenhauer é igualmente tributário da perspectiva idealista fundada na *Crítica da Razão Pura*.

Quando Platão fala de uma realidade ideal, ele aponta para “entidades” existentes por si mesmas. As Ideias são inteligíveis, mas, diferentemente do que ocorre no idealismo transcendental, não dependem de um sujeito que as representa a partir do intelecto. São inteligíveis e reais em si mesmas, guardando intrinsecamente a fundamentação ontológica

¹⁰ Em 1813, Schopenhauer conclui sua tese de Doutorado intitulada *A Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente* (ser, devir, conhecer, querer) “De acordo com isso, existe, conforme as quatro figuras do princípio de razão, uma quádruplice necessidade: (1) a lógica, segundo o princípio de razão do conhecer, em virtude do qual, quando são admitidas premissas, a conclusão é irrecusavelmente admitida; (2) a física, segundo a lei de causalidade, em virtude da qual, tão logo surge a causa, o efeito não pode deixar de ocorrer; (3) a matemática, segundo o princípio de razão de ser, em virtude da qual toda relação expressa por um teorema geométrico verdadeiro é assim como afirma o teorema, e todo cálculo correto permanece irrefutável; (4) a moral, em virtude da qual todo homem, também todo animal, depois que para tanto se apresenta o motivo, tem de realizar a única ação conforme o seu caráter inato e imutável, e que agora, conseqüentemente, se produz de modo tão inexorável como qualquer outro efeito de uma causa...” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 339).

¹¹ O tradicional contraste grego entre divindade e mortalidade foi transmutado por Parmênides na distinção metafísica entre Ser eterno e imutável e o reino do devir, um reino que inclui não apenas vir-a-ser e morrer, mas todas as formas de mudança. As origens teológicas desse contraste são frequentemente invocadas por Platão, quando ele descreve o reino do Ser como “imortal” ou “divino” (KAHN, 1998, p. 345, *Tradução do autor*).

essencial de toda infinita multiplicidade daquilo que se mostra como vir-a-ser.

Assentado este ponto, fale então e me responda aquele varão prestantíssimo que não acredita na existência do belo em si e na ideia da beleza que em todas as manifestações do belo se conserva idêntica a si mesma; para esse amigo de espetáculos, o belo está sempre no plural, motivo porque não admite que lhe falem em unidade da beleza ou da justiça ou do que quer que seja [...]. Desse modo, ao que parece, descobrimos que as ideias na maioria dos homens a respeito do belo e de outros conceitos semelhantes giram numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser (*Rep.* 479 a-d)

A maneira de se pensar a metafísica nos moldes platônicos permite falar de conteúdos com os quais não temos nenhuma experiência sensível. Este modo de filosofar, apontando para um elemento não material e acessível racionalmente que é expressão da realidade em seu nível mais elevado, foi dominante até Kant. A partir do pensador de Königsberg¹², houve a proposição de que a única maneira de viabilizar uma metafísica possível teria que contar com o abandono daquele procedimento que possibilitou seus maiores brilhos, a saber, a extrapolação da realidade sensível através de um racionalismo dogmático¹³ para explicar o real em sua última instância a partir do uso puro da razão.

As críticas feitas pelo ceticismo de Hume e a força evidente dos avanços do empirismo junto a seus resultados fizeram com que Kant estabelecesse um novo paradigma para a metafísica. Este novo paradigma não permitiria mais conhecimento algum daquilo que os sentidos não possam acessar

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos) (KANT, 1997, p. 89).

Desta forma, esta mudança kantiana pode ser considerada, em relação ao que propõe Platão quanto às Ideias, uma “anti-metafísica”¹⁴, na medida em que os conteúdos referentes à metafísica tradicional foram substituídos pelas estruturas formais do sujeito transcendental. É sabido que Kant vê neste formalismo a instauração de uma metafísica possível, mas também

¹² Cidade onde nasceu e viveu Kant (1724-1804), hoje sob o nome de Kaliningrado.

¹³ Na filosofia kantiana faz-se a oposição entre o racionalismo dogmático, alheio à experiência, e o racionalismo crítico, que terá justamente na experiência os seus limites.

¹⁴ “O kantismo é assim um ceticismo de novo estilo: Já que todo saber supõe uma ontologia de seu domínio, o que poderia significar ainda um saber livre de toda ontologia? Kant arruinou a metafísica especial...” (LEBRUN, 2002, p. 55).

sabemos que o itinerário do que posteriormente foi denominado Idealismo Alemão buscou retomar parte daquele conteúdo negado sob o argumento de que, no âmbito do conhecimento, o único mundo acessível seria o fenomênico. O Eu em Fichte, a natureza no segundo Schelling, a Vontade em Schopenhauer e o Absoluto em Hegel são expressões desta busca de superação da filosofia crítica.

Com o advento do criticismo, as essências, a alma, o supra-sensível e o puramente inteligível como conteúdo ontológico não podem mais ser conhecidos. Por outro lado, a partir da “revolução copernicana” na filosofia (KANT, 1997, p. 20), foi proposto que as condições formais da realidade sensível estivessem dadas *a priori* e, portanto, não residissem nos objetos, mas no sujeito que conhece. Este conhecimento não corresponderia à realidade última daquilo que é conhecido, mas, antes, estaria circunscrito na forma e nos limites das condições *a priori* do sujeito transcendental. Em outros termos, não temos acesso algum ao em si da realidade, mas, tão somente, ao que nela se apresenta como fenômeno, representação.

Portanto, aquilo que é fundamentado durante toda *Crítica da Razão Pura* implica na recusa da tradição metafísica herdada em grande medida do platonismo e seus desdobramentos. Foi nesta tensão que Schopenhauer encontrou-se situado quando iniciou seus estudos profundos de filosofia. Encantado pelo “divino Platão” e pelo “admirável Kant”¹⁵, ele cultivou sob estas influências a gênese de um sistema que ambicionou subsumir o que ele mesmo entendeu como essencial em ambos.

Mas que luz é essa que Schopenhauer tanto buscava qual o sol que nasceu só para ele e que só ele pode contemplar no céu filosófico de então? Seu primeiro professor de filosofia, Gottlob Ernest Schulze, um cético de formação kantiana, indicou-lhe as duas estrelas que deveria seguir: Platão e Kant [...]. Em Platão, conforme ele ensinava, encontrávamos a velha metafísica auto-suficiente; em Kant, do lado oposto, encontramos o temor de que esta ultrapasse os limites do conhecimento. (SAFRANSKI, 2011, p. 198-199).

A apropriação schopenhaueriana da Ideia platônica

Cabe agora questionar como é possível compreender de que maneira Schopenhauer tornou a Ideia platônica um componente de seu sistema, subsumindo-a em uma perspectiva supostamente mais ampla, uma vez que o fundamento metafísico postulado pelo filósofo – a Vontade – ultrapassa em muito as fronteiras da realidade última como domínio do puramente inteligível. A princípio, esta proposta parece carecer de suficiente sustentação, pela radical

¹⁵ (SCHOPENHAUER, 2019, p. 29).

discrepância entre elementos intrínsecos ao corpo teórico filosófico de ambos os pensadores. Elementos estes que, por si sós, são inconciliáveis. Nomeadamente estes aspectos constitutivos são o racionalismo metafísico de Platão e o irracionalismo metafísico de Schopenhauer¹⁶.

O pensamento de Platão, bem como da grande maioria dos filósofos, em momento nenhum identifica seus elementos mais destacados com algo equivalente ao irracional. Em Schopenhauer, ocorre exatamente o oposto. Ou seja, embora o autor esteja muito distante de ser um inimigo da razão, o fundamento metafísico de toda a realidade seria, segundo seu pensamento, irracional, cego, destituído de qualquer ordem, consciência ou bem.

Visto desta forma, não parece possível alguma harmonização entre as duas propostas. Mas é preciso compreender mais profundamente o pensamento de Schopenhauer para perceber como ele enxergou a possibilidade de fazer da Ideia platônica um componente de sua filosofia.

A obra maior do filósofo de Frankfurt, *O Mundo Como Vontade e Representação*, possui quatro divisões principais. A primeira e a terceira divisões, que abordam a perspectiva do mundo como representação, tratam, respectivamente, da consonância do pensamento de Kant e Platão com as construções teóricas mais originais do próprio autor, justamente aquelas que versam sobre a perspectiva do mundo como Vontade, e que residem no segundo e no quarto livros. Sendo assim, tanto o conteúdo da filosofia kantiana quanto o da platônica possuem para Schopenhauer identificação com a perspectiva do mundo como representação, e não como Vontade. Mas, o que isto significa e como se diferem as representações referentes à filosofia kantiana daquelas referentes à da filosofia platônica?

Um dos grandes problemas filosóficos do momento histórico de Schopenhauer é disputa sobre a “coisa em si”¹⁷. Basicamente, quando Kant sustenta que o mundo fenomênico do qual temos conhecimento é um mundo condicionado pelas nossas estruturas a priori, tanto intuitivas (tempo e espaço) quanto das categorias do entendimento, fica forçoso admitir que a realidade à qual temos acesso não é a das coisas em si mesmas, mas de como elas nos aparecem como fenômenos e, leia-se com isso, representações.

O mundo fenomênico representacional está para Schopenhauer ligado ao princípio de

¹⁶ “Somente na filosofia tardia de Schelling, que surge num movimento oposto ao seu próprio sistema de identidade, mas em seguida, sobretudo na obra de Schopenhauer, a crítica do racionalismo transforma-se numa metafísica do irracional; sua influência é tão forte que, no essencial, a história da filosofia da vida coincide com a história dos efeitos de Schopenhauer. In: SCHNADELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland*. Apud DREHER, Luis Henrique. 2004, p. 122.

¹⁷ “O problema da coisa em si impunha-se aos poucos como a discussão por excelência que instaurava de uma vez por todas a Filosofia na Alemanha de Kant; e começava a tornar-se no mínimo problemático discernir e separar o Idealismo Alemão da própria polêmica entre as objeções e as réplicas em torno do conceito de coisa-em-si” (BONACCINI, 2003, p. 19).

razão suficiente através de uma raiz quádrupla, a saber, o devir (entendimento, causalidade, realidade), o conhecer (Razão, conceito, verdade), o ser (as intuições de tempo e espaço) e o agir (querer). Desta forma, é absolutamente transitório e não pode guardar a qualidade de fundamento do real em última instância. Cabe ressaltar que esta leitura que vê insuficiência ontológica no mundo fenomênico kantiano, pertence a Schopenhauer, uma vez que Kant entendia a coisa-em-si sem qualquer pretensão de a ela atribuir algum fundamento último. Para ele, a coisa-em-si é meramente aquilo sobre o qual nada podemos dizer. Quem vê problemas de fundamentação metafísica quanto que acontece no âmbito da causalidade e sua mutabilidade intrínseca é Schopenhauer, sob a influência de sua leitura de Platão.

Mais que isso, surpreendentemente o filósofo diz que a filosofia platônica concorda com a kantiana no que seria o essencial¹⁸ em ambas. O que, sob seu ponto de vista, significa dizer que o que Kant indica como coisa em si coincide, quase completamente, com o que Platão chamou de “Ideia”.¹⁹

É manifesto e não precisa de nenhuma demonstração extra que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o mundo visível como um fenômeno nele mesmo nulo, que tem significação e realidade emprestada do que nele se expressa (para um a coisa em si, para outro a Ideia) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238).

Ainda:

Se alguma vez se tivesse realmente compreendido e apreendido a doutrina de Kant e, desde seu tempo, a de Platão; se tivesse refletido de maneira séria e fiel sobre o conteúdo e o sentido íntimo das doutrinas dos dois grandes mestres, em vez de se ater artificialmente às expressões de um, ou à paródia estilística de outro, não teria havido demora para descobrir o quanto os dois sábios concordam e como a significação pura, o alvo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 240).

Mas, como isso é possível? Qual interface entre estes dois elementos pertencentes a

¹⁸ A Ideia de que existe grande proximidade entre o idealismo transcendental kantiano e a filosofia de Platão é escrupulosamente explorada na obra de Paul Natorp: “Podemos presumir com toda segurança que Platão precisava percorrer pessoalmente sua própria trajetória desde o “dogmatismo”, passando pelo “ceticismo”, até chegar à “filosofia crítica” do mesmo modo que Kant [...] (NATORP, 2012, p. 311).

¹⁹ Cabe ressaltar que Schopenhauer tem plena consciência das grandes diferenças entre as matrizes filosóficas de Platão e Kant. Importará para parte seu projeto filosófico tentar identificar/ inferir em qual ponto essencial ambos concordam, e fazer deste ponto um dos elementos constitutivos de seu próprio sistema “Essas duas doutrinas no todo heterogêneas – a kantiana das formas que limitam o conhecimento do indivíduo ao fenômeno, e a platônica das Ideias cujo conhecimento aquelas formas negam expressamente (neste sentido são diametralmente opostas) foram, por se assemelharem um pouco em suas expressões, cuidadosamente comparadas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 241).

filosofias tão diversas coincidem no sistema de Schopenhauer? Se, para Kant, a coisa em si é aquilo que escapa às nossas condições a priori de conhecimento, ela, portanto, precisa estar fora do princípio de razão. E, se, para Platão, as Ideias são eternas, perfeitas e imóveis, elas também não podem estar submetidas a este mesmo princípio. Ou seja, aquilo que está fora do princípio de razão em ambas (coisa-em-si e a Ideia) representa, para Schopenhauer, uma mesma coisa sob dois aspectos diferentes. A coisa-em-si indicada por Kant seria a Vontade, bem como o mundo fenomênico equivaleria ao mundo como representação submetido ao princípio de razão, enquanto a Ideia platônica seria o espelho imediato desta Vontade como representação não submetida ao princípio.

O princípio de razão é, por sua vez, a forma na qual a Ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação mediata da coisa em si (a Vontade): entre ambas se encontra a Ideia como única objetividade imediata da Vontade, na medida em que a primeira ainda não assumiu nenhuma outra forma própria do conhecimento enquanto tal a não ser a da representação em geral, isto é, a do ser objeto para um sujeito. Por conseguinte, só a Ideia é a mais adequada objetividade possível da Vontade como coisa em si, é a própria coisa em si, apenas sob a forma de representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242)

Porém, reside no autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* uma grande diferença com relação a Platão e Kant quanto ao alcance do intelecto. A única realidade a qual podemos ter acesso para Kant, a fenomênica, é constituída de representações resultantes das operações do entendimento sobre as intuições puras de tempo e espaço. O intelecto é, em perspectiva idealista transcendental, o fundamento da realidade acessível nos limites da experiência. Em Platão, as Ideias são aquilo que há de mais inteligível. De maneira que, também para ele, o em-si do mundo é algo de natureza intelectual, embora por uma perspectiva realista. Ou seja, a alma não representa, mas, antes, é capaz de acessar este nível imutável da realidade. No entanto, para Schopenhauer, na instância intelectual não reside o fundamento último do real e, quanto a isso, ele discorda não só de Platão e Kant, mas da tradição filosófica como um todo. Para o filósofo, a própria racionalidade, como tudo o mais, possui como sustentáculo algo que lhe é diverso e até mesmo oposto: A Vontade.

Como já afirmado, no texto platônico as Ideias são eternas, imutáveis e arquetípicas, ou seja, ficam delas excluídos, bem como ficam excluídos da Vontade como coisa-em-si, os elementos fundamentais que configuram o devir. Seria cabível então perguntar por que a Ideia não pode ser diretamente a Vontade como coisa-em-si e não seu espelho não submetido ao

princípio de razão, uma vez que não existe sobre elas nada daquilo que rege o mundo sensível. Ou seja, porque as Ideias platônicas são representações e não a Vontade mesma, já que guardam a mesma independência do vir-a-ser, da causalidade?

As Ideias, platônicas não poderiam ser identificadas exatamente com a Vontade, porque a Vontade não pode ser uma “forma”, não é um arquétipo, não guarda nenhuma ordenação inteligível, é impulso cego.

Por outro lado, tal como as Ideias são arquétipos para Platão, Schopenhauer admite que para cada multidão de seres de uma mesma espécie, fenômenos submetidos ao vir-a-ser, existe uma forma arquetípica desta espécie de ser, como representação imediata da Vontade não submetida ao princípio de razão. Representação esta que figura como primeira objetivação referente àquela individuação.

Noutro sentido, entretanto, isso não é verdadeiro, ou seja, no sentido em que a realidade concerne apenas às formas permanentes das coisas, às Ideias, no sentido em que brilham tão claramente a Platão, que delas fez seu pensamento fundamental, o centro de sua filosofia, cuja apreensão tornou-se para ele critério de capacidade para o filosofar em geral. Como gotas pulverizadas em queda d’água estrondosa que mudam com rapidez de relâmpago, enquanto o arco-íris do qual elas são sustentáculo está fixo em imóvel calma, e completamente imune a essa incessante mudança; assim como o arco-íris, permanece cada Ideia [...] (SCHOPENHAUER, 2015, p. 577).

Esta relação poderia ser entendida como logicamente insustentável, porque corresponde dizer que é uma representação sem qualquer intelecto que a representa – uma vez que a Vontade em si mesma é irracional. Mas, neste ponto, é necessária a devida atenção, pois a lógica de que toda representação precisa ter uma causa só se aplica ao mundo como representação submetida ao princípio de razão, no terreno da transitoriedade, do sensível, do fenomênico. Ou seja, a noção de causa pertence ao princípio de razão, que é alheio às Ideias platônicas, tais como conjugadas por Schopenhauer.

Desta maneira, a Ideia platônica é inserida na estrutura de *O Mundo Como Vontade e Representação* em uma perspectiva que corresponde a um tipo de representação imediata, livre do princípio de razão, a qual coincidirá para o autor com o objeto da arte. Nesta condição, apresenta-se como um meio de aliviar sofrimento da existência, como uma ascese momentânea ligada à contemplação do belo. Para que se possa compreender este papel das Ideias na metafísica de Schopenhauer é necessário verificar a origem radical de seu pessimismo, verificar onde reside a raiz da concepção de que a existência é nociva em si mesma.

Por trás de cada fenômeno físico, tanto orgânico quanto inorgânico, existe um

fundamento que extrapola suas condições materiais. Esta afirmação de caráter pacífico para mentes inclinadas à metafísica encontra quase sempre nestas mesmas mentes algo que aponta para uma ordenação cósmica, uma harmonia, um sentido capaz de conectar todo o múltiplo. Em Schopenhauer também existe este senso de unidade, tudo está conectado e um mesmo fundamento que está por trás tanto da gravidade quanto do que opera em nossas condições subjetivas mais íntimas. Todo o universo tem como fundamento algo que não é universo algum, a Vontade. Mas, diferentemente da concepção cosmológica descrita por Platão no *Timeu*²⁰, na qual se desenvolve uma narrativa ordenada e racional, a Vontade não é ordenadora, não tem um *telos*, não garante nenhuma justiça, tampouco provoca o mal por intenção. Sua única natureza consiste em sobrepor um impulso volitivo a outro sem que nunca haja possibilidade alguma de satisfação duradoura. A vida é um passeio ingrato onde a satisfação dos desejos nunca compensa os esforços e expectativas. Encontramo-nos como em um sonho ruim, perturbados e excitados pela multidão de ilusões que por todos os lados e a todo instante nos cercam.

Para Schopenhauer, somos seres fundamentalmente desejanter. Todo nosso esforço racional pode muito pouco em relação ao que em nós pulsa como Vontade, a qual se manifesta de forma caótica em suas objetivações fenomenais. O que significa dizer que o próprio ser de cada constituinte da realidade é movido essencialmente por uma ausência de razão. Portanto, o sofrimento na existência é a própria existência. Não é algo que ocorre nela, é algo a ela intrínseco.

Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento, todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: O desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode nos fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre a uma esmola atirada a um mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã- Daí, portanto, deixa-se inferir o seguinte: pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeitos do

²⁰ Assim, ele introduziu, pela primeira vez na filosofia grega, o esquema alternativo da criação de um artífice divino, segundo o qual o mundo é como uma obra de arte projetada com um propósito. O Demiurgo é uma parte necessária da maquinaria, se a ordem racional do universo deve ser retratada como um processo de criação no tempo [...]. Aqui, Platão aborda o mundo (por assim dizer) de cima, do reino dos benevolentes criador e as formas que fornecem seu modelo. O próprio Demiurgo é responsável pela estrutura principal e movimentos ordenados da alma e do corpo do mundo, e pela criação dos deuses celestiais: estrelas, planetas e Terra. (CORNFORD, 1966, P. 31-32, *Tradução do autor*).

querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

Por outro lado, no ser humano, e somente no ser humano, porque é a única objetivação da Vontade capaz do conhecimento, pode ocorrer uma mudança de estado ligado à cessação do querer. O caso onde este cessar é permanente, que equivale ao estado de santidade²¹, não será tratado por nós aqui. No entanto, no estado momentâneo proporcionado justamente pela contemplação do belo na arte, a Ideia platônica, ocorre um “aquietamento” efêmero do querer. Quando isso acontece, o sujeito, como que por um alívio momentâneo, deixa de ser um sujeito do querer, se convertendo em puro sujeito do conhecer. Desta forma, tem diante de si não a multidão infindável de objetos de desejo, mas o puro objeto do conhecimento para um ser de conhecimento: a Ideia platônica.

Por meio de todas estas considerações espero ter tornado claro de que espécie de envergadura é a participação que possui a condição subjetiva da satisfação estética, ou seja, a libertação do conhecer a serviço da vontade, o esquecimento de si mesmo como indivíduo e a elevação da consciência ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações. Ora, junto com esse lado subjetivo da contemplação estética sempre entra em cena simultaneamente, como correlato necessário, seu lado objetivo, a apreensão intuitiva da Ideia platônica (SCHOPENHAUER, 2005, p. 270).

É desta forma que Schopenhauer faz entrar em seu sistema o componente ideal de Platão; configura-o como um tipo de representação independente do princípio de razão ligado ao belo na obra de arte. Conserva-se nesta interpretação a gradação da realidade dos níveis mais sensíveis e múltiplos, portanto inferiores, até aquele mais alto nível do inteligível, onde o puro conhecimento representa na visão pessimista do filósofo uma tábua de salvação, ainda que precária.

É preciso atentar para um dos pontos de maior dificuldade na apropriação schopenhaueriana da Ideia. O êxtase obtido na contemplação da obra de arte é uma libertação da dinâmica volitiva do mundo. Mundo este que, em linguagem platônica, equivale ao campo do vir-a-ser. Mas, como é sabido, Platão não atribui à arte nenhuma capacidade de projetar o ser que a contempla na direção das Ideias. Muito pelo contrário, a arte é vista como uma cópia

²¹ Corresponde ao comportamento ético por excelência segundo Schopenhauer que, contra a ética deontológica kantiana, fundamenta uma ética ligada à compaixão, ao reconhecimento em si próprio do sofrimento universal. A quarta parte de *O Mundo Como Vontade e Representação* versa sobre este fenômeno onde a Vontade, conhecendo-se no ser humano, pode vir a negar-se.

ainda mais imperfeita que aquelas do mundo natural.

Meu caro Homero, se no que respeita à virtude não te encontras, realmente, três graus afastado da verdade e não passas de um mero criador de imagens, o que definimos como imitador, e se, pelo contrário, te achas no segundo degrau e és capaz de conhecer que atividades deixam os homens melhores ou piores, tanto na vida pública quanto particular, declara-nos que cidade ganhou por teu intermédio uma constituição melhor, como é o caso da Lacedemônia com relação à Licurgo e de muitas outras cidades, grandes ou pequenas, com seus legisladores? (*Rep.* 599d-e).

No entanto, ainda que, por um lado, Schopenhauer tenha dado um status para a arte incompatível com a filosofia platônica, ele manteve, por caminhos próprios, os aspectos fundamentais das Ideias, a saber: Formas imateriais, arquetípicas, eternas e imutáveis que transcendem a dinâmica do devir do mundo. Schopenhauer talvez tenha sido o pensador que na modernidade deu a estes traços das Ideias platônicas seu destaque mais determinante²², mesmo que indicando um caminho para acessá-las não compatível com a letra de Platão.

Conclusão

A incorporação da Ideia platônica no sistema metafísico de Schopenhauer representa pelo menos três pontos reflexivos dos quais não devemos nos furtar. Primeiramente, em um momento em que a metafísica tradicional é restringida pela filosofia kantiana, surge um sistema que, em parte, buscando assimilar a própria filosofia crítica, se esforça por dar lugar às Ideias platônicas como superação estética do mundo submetido ao princípio de razão. Ou seja, o pensamento de Schopenhauer parece querer nos comunicar que a verdade vislumbrada por Platão na figura dos arquétipos ideais precisa fazer parte de uma filosofia que, diferentemente do kantismo, exige o acesso ao em-si do mundo. É, portanto, o projeto de uma filosofia da totalidade.

Em segundo lugar, é necessário reconhecer que o esforço de Schopenhauer por fazer da Ideia platônica um dos componentes centrais de sua metafísica não se deu sem cobrar o preço

²² “Nietzsche e Justi, cada um à sua maneira, nos levam de volta à obra principal de Schopenhauer, portanto, àquela metafísica moderna que visa absorver completamente a Ideia platônica [...]. A visão de Nietzsche está correta no sentido de que a Idéia real de Platão se estende muito além do reino da arte. Além disso, entretanto, Schopenhauer tinha uma compreensão mais profunda do elemento intuitivo na Ideia do que qualquer outra pessoa nos últimos tempos, sem dúvida porque o que encontrou ao ler Platão coincidiu com sua experiência mais pessoal. O Mundo como Idéia emerge em pureza perfeita da palavra como Vontade, na medida em que o indivíduo cognoscente - Platão ou Schopenhauer - no processo de conhecer torna-se o puro sujeito do conhecimento e por isso mesmo este ato eleva a objeto contemplado ao estado da Idéia” (FRIEDLÄNDER, 1973, p. 219-220, *Tradução do autor*).

de ter que subsumir esta mesma Ideia a algo significativamente diferente daquilo que a leitura ortodoxa do texto de Platão apresenta. Mas, por outro lado, não poderia ser diferente, uma vez que Schopenhauer, mais que propor uma exegese do que Platão escreveu, propõe um novo sistema. Desta forma, o estranhamento que a apropriação da Ideia platônica por Schopenhauer pode causar deve ser atenuado pela perspectiva de que o que se intencionou foi criar um caminho para uma nova proposta filosófica.

Por último, é importante notar a conexão que Schopenhauer estabelece entre o estético e o moral. Isto porque o efeito que a Ideia platônica, acessada através da arte, causa no espírito é o mesmo efeito causado pela compaixão, porém, nesta última, de forma prolongada. Este efeito é a cessação do desejo, a libertação do sofrimento radical. Existe, portanto, aquela vinculação fundamental que Platão faz da Ideia com o bem, e do bem com o belo, ainda que, em Schopenhauer, a Ideia não possa representar este bem em seu nível mais puro e duradouro. Se o mal fosse para Schopenhauer, tal como para Platão, uma ignorância do bem, poder-se-ia esperar que a contemplação da Ideia representasse uma libertação pela verdade. Mas, ocorre de modo diverso, o mal é a natureza cega e voraz do próprio universo, contra a qual o conhecimento pode muito pouco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism; An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A Decifração do Enigma do Mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- BOLTON, Robert. Plato's Distinction Between Being and Becoming. *The Review of Metaphysics*, v. 29, n. 1, p. 66-95, 1975.
- BONACINNI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumaná; Natal: UFRN, Programa Nacional de Filosofia, 2003.
- CORNFORD, Francis. *MacDonald. Plato's Cosmology; The Timeuaeus Of Plato Translated With a Running Comentary*. Londres: Kessinger Publishing, 1966.
- DREHER, Luís Henrique. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística. In: SALLES, João Carlos (org). *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- FERRARI, Franco. Teoria das Ideias. In: CORNELLI, Gabriele, LOPES, Rodolfo (org). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Paulus, 2018.
- KAHN, Charles. *Plato And The Socratic Dialogue; The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FRANCO, Irley F. *Existe uma Teoria das Ideias "Strito Sensu" nos Diálogos de Platão*.

Sképsis, 2014.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato: an introduction*. Princeton: Princeton Legacy Library, 1973.

HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KRAUT, Richard (Org). *Platão*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NATORP, Paul. *Teoria das Ideias: Uma Introdução ao Idealismo*. v. I, v. II. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. *A República*. Belém: Ed.Ufpa. 2011

_____. *Fédon*. Belém: Ed.Ufpa. 2011.

_____. *Parmênides*. Rio de Janeiro. Ed. PUC, 2003.

_____. *Sofista*. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

_____. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Annablume Clássica, 2012.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os Anos Mais Selvagens da Filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O Mundo Como Vontade e Representação, Tomo II*. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

VOEGELIN, Eric. *Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2009.