

A CONVERGÊNCIA ENTRE METAFÍSICA DA VONTADE E CIÊNCIAS NATURAIS NA FISILOGIA: SCHOPENHAUER E A TRANSIÇÃO ANALÓGICA DA REPRESENTAÇÃO À COISA EM SI

Matheus Silva Freitas¹²⁹

Resumo: Este artigo examina uma linha interpretativa específica, doravante denominada “leitura fisiológica da analogia” – segundo a qual a filosofia de Schopenhauer exibe um alinhamento fundamental entre sua metafísica da Vontade e as ciências empíricas então disponíveis. Conforme essa hipótese, os estudos schopenhauerianos em fisiologia forneceriam a chave para compreender o movimento analógico que conduz da representação à coisa em si. Pretendemos, pois, reconstruir a sustentação teórica dessa leitura, apontar seus eventuais limites e, por fim, assinalar questões que ela suscita, acerca de outros pontos da filosofia schopenhaueriana. Para tanto, recorreremos, principalmente, à análise dos textos *Sobre a vontade na natureza* e *Sobre a visão e as cores*, nos quais Schopenhauer empreende um diálogo mais estreito com as ciências empíricas, particularmente, com a fisiologia.

Palavras-chave: Analogia. Metafísica da Vontade. Ciências naturais. Fisiologia. Coisa em si.

Abstract: According to an interpretative hypothesis, defined here as “physiological reading of analogy”, there is in Schopenhauer’s philosophy a convergence between metaphysic of Will and natural sciences. The objective of this paper is comment this hypothesis, whereby the studies done by Schopenhauer about physiology are the key for understand the analogy that he proposes in order to undertake the transition of representation to thing-in-itself. So we intent to remake the theoretical support such reading, point her limits and, ultimately, mark issues her evoke, about other points of schopenhauerian philosophy. For this purpose, we will resort to analyze, mainly, of *Über den Willen in den Natur* and *Über das Seh und die Farbe*, in which

¹²⁹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, com estágio de pesquisa realizado na Universidade da Cidade de Nova York (CUNY) sob orientação da Prof. Dr. Sandra Shapshay. Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. É membro do Grupo de Trabalho Schopenhauer da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia da História e Modernidade (Nephem). Revisor da *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, periódico da Seção Brasileira da Schopenhauer-Gesellschaft. Atualmente é Professor Formador/Coordenador de Disciplina na Graduação em Filosofia do Centro de Educação Superior a Distância da UFS (CESAD-UFS). E-mail: silvafreitasmatheus@hotmail.com.

Schopenhauer undertake a dialogue narrower with the natural sciences, particularly with the physiology.

Keywords: Analogy. Metaphysic of Will. Natural Sciences. Physiology. Thing-in-itself.

Introdução¹³⁰

Em sua tentativa de explicar qual é a essência mais íntima do mundo, ou, nos termos que ele retoma da filosofia kantiana, o que é a “coisa em si” (*Dinge an sich*), Schopenhauer propõe uma analogia entre o nosso corpo e as demais coisas que compõem a natureza. Uma das interpretações mais discutidas em estudos recentes acerca desse movimento, que o filósofo chama de “transição” (*Uebergang*) da aparência para a coisa em si, dedica especial atenção ao diálogo que há entre a sua metafísica da Vontade e as ciências empíricas de sua época; nesse contexto, aponta-se que as incursões de Schopenhauer na disciplina da fisiologia cumpriram a função de conectar, de algum modo, estes dois campos do saber e, com isso, evidenciar em que termos deve ser abordada tal manobra analógica, a fim de que ela seja melhor compreendida¹³¹.

Essa leitura foi estabelecida, particularmente, por Segala (2002), em artigo intitulado *A fisiologia de Schopenhauer* e, mais atualmente, sua fecundidade é explorada por Prado (2014; 2019). Neste artigo pretendemos, pois, comentar essa linha exegética mediante a análise dos argumentos oferecidos pelos próprios autores e, entretanto, recorrendo diretamente ao *opus schopenhaueriano*. Neste caso, interessa considerar não apenas os elementos que reforçam a hipótese em questão, mas também aqueles que, eventualmente, podem revelar problemas nela e embasar nossa própria avaliação sobre sua consistência; por fim, também explicitaremos

¹³⁰ Após apresentação na I Jornada de Filosofia Natural, realizado entre os dias 29 e 31 de janeiro de 2025 na Universidade Federal de Sergipe, este texto desenvolve alguns dos principais resultados contidos no subcapítulo intitulado “O diálogo com as ciências empíricas e a comprovação”, da dissertação de mestrado: FREITAS, Matheus Silva. **Schopenhauer e o argumento por analogia na transição da aparência para a coisa em si**. Orientador Arthur Eduardo Grupillo Chagas. – São Cristóvão, SE, 2020. 120 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Sergipe, 2020.

¹³¹ Segundo já se observou em SILVA (2019), esta chave de leitura de Segala (2002) e de Prado (2014; 2019) surge como alternativa às interpretações que avaliam a analogia schopenhaueriana a partir de um viés lógico. Atwell (1995, p. 83), Cacciola (1994, p. 50), Barboza (2015b, pp. 39-40) e Silva (2011, p. 187), por exemplo, reconstroem a analogia em termos de um argumento, em que toda similaridade constatada entre as coisas corpóreas, em seu aspecto exterior, é apontada como premissa, da qual se concluiria que elas devem ser idênticas também em seu interior; portanto, seriam exatamente aquilo que cada ser humano pode conhecer por meio de uma autorreflexão, a saber, “vontade”. Ora, as críticas do próprio Silva (2011), amparadas na lógica formal, são decisivas para aceitarmos que, se fundamentada em um raciocínio desse tipo, a doutrina da Vontade fica extremamente enfraquecida.

como essa proposta de Segala (2002) e Prado (2014; 2019), que chamaremos de “leitura fisiológica da analogia”, suscita questionamentos acerca da interpretação de outros pontos do pensamento schopenhaueriano.

Além de considerar *O mundo como vontade e como representação*¹³² e, mais precisamente, seu § 19, em que a analogia é elaborada, outros dois textos servirão como base de nossa investigação: o ensaio *Sobre a vontade na natureza*, em que Schopenhauer se esforça por ressaltar como os resultados das ciências empíricas se aproximam de suas conclusões metafísicas na doutrina da Vontade, chegando a afirmar, inclusive, que aí se encontra “a prova real para [seu] dogma fundamental” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 23); e *Sobre a visão e as cores*, pois este seria um livro não de filosofia, mas propriamente de fisiologia, segundo Segala (2002, p. 137); nele, continua o comentador, Schopenhauer tentou explicitar o “vínculo orgânico” entre seus descobrimentos fisiológicos e a metafísica.

Demarcação teórica da “leitura fisiológica da analogia”

Logo de saída, ressaltamos dentro de quais limites teóricos parece pertinente vincular ciências empíricas e metafísica schopenhaueriana a partir do passo analógico, lido do ponto de vista da fisiologia do século XIX. Isso porque a analogia é, justamente, a manobra por meio da qual Schopenhauer efetua a referida “transição” (*Uebergang*) da aparência para a coisa em si; ou, o que é o mesmo, a transição da abordagem epistemológica, que ocupa todo o livro I de *O mundo*, para o registro teórico metafísico, de cuja exposição se ocupa o livro II; significa que a analogia é o elemento decisivo para inaugurar o discurso metafísico de Schopenhauer e que, se ela se dá nos termos da fisiologia, a própria metafísica da vontade seria, em última instância, dependente desse ramo do saber. Ora, é bem conhecida a posição de Schopenhauer sobre a possibilidade, ou melhor, sobre a impossibilidade de que filosofias de cunho materialista ofereçam a resposta última acerca da essência do mundo. O filósofo explica por que o materialismo falha ao tentar encontrar o fundamento último da realidade:

O materialismo [...] tenta encontrar o primeiro e mais simples estado da matéria para, em seguida, desenvolver todos os outros a partir dele, ascendendo do mero mecanismo ao quimismo, à polaridade, à vegetação, à animalidade. Ora, supondo-se que tudo isso assim ocorresse, o último elo da cadeia seria a sensibilidade animal, o conhecimento, que, portanto, entraria agora em cena como uma mera modificação da matéria, um estado produzido a partir desta pela causalidade. Se com representações intuitivas seguissemos o materialismo até este ponto, então, ao chegar no ápice, seríamos subitamente assaltados pelo riso inextinguível dos deuses do Olimpo, na medida em

¹³² Nas próximas formulações, abreviadamente, *O mundo*.

que, como despertando de um sonho, perceberíamos de repente que seu último resultado, laboriosamente produzido, o conhecimento, já era pressuposto como condição absolutamente necessária no primeiríssimo ponto de partida, e a mera matéria que imaginávamos pensar no materialismo, de fato não a tínhamos pensado mas tão somente no sujeito que a representa, no olho que a vê, na mão que sente, no entendimento que a conhece (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 31).

Note-se que esse procedimento do materialismo caracteriza o que Schopenhauer (2015a, p. 38) aponta como um erro comum de inúmeros filósofos, qual seja, estabelecer “uma relação de fundamento e consequência entre objeto e sujeito”. Mas sujeito e objeto são correlatos, segundo esse autor; juntos, constituem uma forma que é condição de possibilidade de todo conhecimento possível (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 16). Essa situação definida pelo filósofo conduz ao que ele chama de “antinomia do conhecimento”, marcada por interrogações tais quais: como explicar todo o mundo de maneira científica a partir do conhecimento humano se, por necessidade da causalidade, somos remetidos a um estado em que só há matéria bruta? E como tomar a matéria como ponto de partida de qualquer estudo metafísico sem que haja, ao mesmo tempo, um sujeito para conhecê-la? (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 35). O materialista procede, pois, partindo da matéria bruta e concluindo que o conhecimento humano é mera modificação dela; e, ao mesmo tempo, não se dá conta de que toda explicação acerca do mundo, em termos de modificação da matéria, seria impossível sem um sujeito para a qual ela fosse objeto. Justamente por isso, Schopenhauer (2015a, p. 31) entende que a corrente materialista incorre em circularidade argumentativa.

Ademais, tanto Segala (2002) quanto Prado (2014; 2019) supõem que o contato de Schopenhauer com o movimento romântico evidencia que essa relação entre o sistema metafísico daquele filósofo e as ciências empíricas não é tão simples assim; e que há, nesta esteira, outras sutilezas a considerar na pesquisa sobre como a analogia do § 19 de *O mundo* se vincularia a esses campos do saber. Com efeito, na interpretação de Segala (2002, p. 133), Schopenhauer, embora não se possa dizer que tenha integrado o movimento romântico, tem em comum com esse grupo a assunção de uma identidade entre natureza e espírito; ao assumir tal identidade, supostamente abre-se para Schopenhauer um campo filosófico em que se torna possível estabelecer uma conexão autêntica entre verdade metafísica e conhecimento científico¹³³. De fato, Weatherby (2016, pp. 8-12) nota que, durante as primeiras manifestações do movimento romântico (1796-1800), tornou-se uma obsessão a busca por uma espécie de

¹³³ Particularmente, para Segala (2002, p. 133), essa pressuposição romântica de uma identidade entre natureza e espírito deriva, em última instância, de Schelling e da sua noção de *Naturphilosophie*.

“poder” (*power*) que sirva como um mediador entre o físico e o metafísico; mais ainda, que preenchesse a lacuna entre a ciência e a filosofia.

Schopenhauer teve contato direto com a obra de Johann Friedrich Blumenbach, anatomista e antropólogo que lecionava em Göttingen. Blumenbach, como mostra Bertoletti (1994, p. 105), empregava o termo *Bildungstrieb* (“impulso formador”) para designar um agente natural responsável pela morfogênese dos seres vivos. Tal conceito transitava entre o metafísico, pois nomeava uma entidade não diretamente observável, e o físico, já que podia ser investigado por meio de seus efeitos empíricos. Bertoletti (1994, p. 101) acrescenta que o trabalho empírico de Blumenbach seguia um “princípio taxonômico da analogia morfológica”. Esse princípio orientava a classificação dos organismos levando em conta não apenas sua morfologia superficial, mas também similaridades estruturais mais profundas, afinidades funcionais e modos de vida (*Lebensweise*), conforme Bertoletti (1994, p. 108) detalha.”¹³⁴. Ou seja, contemporaneamente a Schopenhauer, em um determinado contexto do romantismo, fazer ciência consistia em rastrear “similaridades” e “afinidades” nos organismos que constituem a natureza, seguindo um procedimento de descobertas de analogias.

No entender de Schopenhauer, a física tratava o *Bildungstrieb* como uma incógnita, um “X” cujo significado cabia à filosofia, e mais especificamente à metafísica, desvelar. Em *Sobre a vontade na natureza* (2014, p. 47), ele afirma que o essencial na natureza, pressuposto pela física como fundamento, é expresso por meio de noções como “força da natureza” (*Naturkraft*), “força vital” (*Lebenskraft*) ou “impulso formador” (*Bildungstrieb*)¹³⁵. Com isso em vista, julgamos que o “princípio taxonômico da analogia morfológica” não é o mesmo procedimento desenhado por Schopenhauer na analogia do §19, em que se lê:

[...] todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações [...], serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo; por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós vontade (SCHOPENHAUER, 2015a, pp. 122-123).

No primeiro caso, em que é aplicada como princípio taxonômico na morfologia, a analogia seria empregada num registro físico, na medida em que o “impulso formador” já é pressuposto, e a fim de catalogar as variadas maneiras em que essa mesma entidade metafísica

¹³⁴ Para Bertoletti (1994, p. 111), Blumenbach teria desenvolvido esse seu “princípio taxonômico” baseado na analogia como uma alternativa ao procedimento adotado por Buffon e que teria como limitação, justamente, a sua aplicação restrita às similaridades morfológicas em suas pesquisas.

¹³⁵ Na verdade, *Bildungstrieb* aparece como “impulso de constituição” na tradução de Gabriel Valladão Silva do ensaio *Sobre a vontade na natureza* (cf. SCHOPENHAUER, 2014).

é visualizada nas formas vivas; já a analogia do §19 percorre um caminho exatamente oposto, pois visa entender o significado disso que os físicos chamam de *Bildungstrieb* para além do âmbito abarcado pela própria física. Para tanto, na contramão daquele procedimento científico de matriz romântica, Schopenhauer até prescreve – e aqui repetimos suas já citadas palavras – “que se ponha de lado a sua existência [do mundo] como representação do sujeito”, isto é, como de objeto estudado pelas ciências naturais. Ou seja, a analogia schopenhaueriana pretende especificar a natureza desse “X” desconhecido por intermédio de um conhecimento que nos é dado internamente; para continuar com os já referidos termos do autor, mediante “aquilo a denominarmos em nós vontade”. Logo, na transição da aparência para a coisa em si, a analogia utilizada por Schopenhauer não é a mesma ferramenta a respeito da qual Blumenbach teorizava no campo das ciências naturais e na esteira das reflexões românticas.

Consequentemente, segundo as explicações de Bertolotti (1994, p. 114), parece claro que o “princípio taxonômico da analogia morfológica” de Blumenbach é aplicado muito mais enfaticamente em um registro antropológico, na medida em que teria como objetivo explicitar as distinções da espécie humana para os demais animais; isso é muito diferente do procedimento analógico de Schopenhauer, porque neste caso o autor caminha na direção de uma explicitação cada vez mais universal daquilo que permanece idêntico nos diferentes organismos do mundo, a saber, “Vontade”: “todos os objetos que não são nosso corpo [...] tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós vontade”, de acordo com citação que vínhamos comentando. Destarte, parece que o diálogo de Schopenhauer com as ciências empíricas não chegou ao ponto de determinar o uso que ele faz da analogia. Com isso, seguimos o entendimento de que essa transição analógica do § 19 é uma manobra estritamente filosófica, o que resguarda a pretensão do autor de oferecer um “modo específico, inteiramente diferente do científico” de fazer metafísica e considerar o que as coisas são em si mesmas (SCHOPENHAUR, 2015a, p. 96)¹³⁶.

Os problemas da aproximação entre ciências naturais e metafísica da Vontade pela fisiologia

A importância das ciências empíricas para a comprovação da doutrina da vontade não consiste, pois, em justificar a analogia como um aparato utilizado pelas ciências empíricas

¹³⁶ E, segundo uma hipótese já introdutoriamente formulada e que ainda se pretende desenvolver em outra oportunidade, esse modo específico de investigação metafísica poderia ser reconstruído como um “argumento analógico retórico”, embasado em premissas filosóficas e inspirado na teoria retórica de Aristóteles (Cf. SILVA, 2019).

desenvolvidas contemporaneamente a Schopenhauer. Estas seriam tão cruciais para Schopenhauer porque, segundo entendemos, precisam tomar como dado aquilo que a analogia do § 19 visa estabelecer como verdade, isto é, que há uma única e mesma essência por trás de tudo que compõe a natureza fenomênica; e, além disso, que essa essência se comporta na natureza da mesma maneira que percebemos se comportar em nós o que denominamos como nosso querer.

O primeiro capítulo de *Sobre a vontade na natureza* ilustra bem esse ponto. Schopenhauer argumenta que tanto a fisiologia quanto a patologia partem do pressuposto de que a vontade expressa em atos conscientes e deliberados é idêntica àquela que opera nos movimentos involuntários do organismo vivo. Em outras palavras, não há diferença de essência entre o querer que acompanha a decisão racional e o que se manifesta em processos automáticos ou reflexos. O autor cita as seguintes palavras de Joachim Dietrich Brandis, em seu *Ensaio sobre a força vital (Versuch über die Lebenskraft)*:

Todos os espasmos demonstram que a manifestação da vontade pode ocorrer sem uma faculdade representacional definida [...]. Em toda parte esbarramos em uma atividade originária não comunicada, a qual, determinada ora pelo mais elevado livre-arbítrio humano, ora por desejo e aversão animais, ora por necessidades simples, mais vegetativas, desperta diversas atividades na unidade do indivíduo para se manifestar (BRANDIS, apud SCHOPENHAUER, 2014, p. 57).

Vimos, pois, como Brandis pressupõe que a mesma “atividade originária não comunicada” se manifesta igualmente na nossa deliberação, que o autor chama de “livre arbítrio humano”, nas reações instintivas mais animais, motivadas por desejo ou aversão, bem como nas atividades vegetativas; ora, sem a metafísica da vontade de Schopenhauer, tal “atividade originária” aludida por Brandis permaneceria sempre um “X” desconhecido.

Do mesmo modo, a anatomia comparada, na leitura de Schopenhauer (2014, p. 83), já opera com a premissa de que o corpo orgânico nada mais é do que a vontade que adentrou a representação, a própria vontade intuída sob a forma espacial do conhecimento. Consequentemente, a arquitetura corporal de cada animal reflete os propósitos de seu “querer”, como se a natureza houvesse moldado o organismo para servir aos objetivos desse querer íntimo. Eis uma prova disso colhida da anatomia comparada e citada por Schopenhauer:

O cérebro desenvolve a retina pelo fato de o embrião querer apreender em si as impressões da atividade no mundo; a mucosa do trato intestinal desenvolve-se em pulmões pelo fato de o corpo orgânico querer entrar em relação com os materiais elementares do mundo; do sistema vascular brotam órgãos reprodutivos pelo fato de o indivíduo viver somente na espécie e de a vida nele iniciada querer se multiplicar (BURDACH, p. 710, apud SCHOPENHAUER, 2014, p. 85).

Ora, o que seria pois esse “querer” com base no qual “o cérebro desenvolve a retina”, “a mucosa do trato intestinal desenvolve-se em pulmões” e “brotam órgãos reprodutivos” do sistema vascular? Para Schopenhauer, esse querer aí pressuposto é exatamente o que ele classifica como “Vontade”. E também na fisiologia vegetal Schopenhauer encontra indicativo de que esta disciplina traz já como estabelecida, antes de qualquer outra explicação, a tese de que os vegetais também não são mais que aparições de uma vontade única e sempre a mesma; vontade que se manifesta nos organismos animais, dotados ou não de inteligência. Cita Schopenhauer:

Há séculos os botânicos buscam a razão pela qual uma semente em germinação, não importando a posição em que se a coloque, sempre envia sua raiz para baixo e seu caule para cima. Esse fenômeno foi atribuído à umidade, ao ar, à luz: mas nenhuma dessas causas o explica. O sr. Dutrochet colocou sementes em buracos cavados no fundo de um recipiente preenchido com terra úmida, pendurando-o então numa viga em um quarto. Pensaríamos que o caule deveria ter crescido para baixo, mas de modo algum. As raízes descenderam pelos ares, e os caules prolongaram-se através da terra úmida, até que despontaram na superfície superior. Segundo o senhor Dutrochet, as plantas tomam sua direção graças a um princípio interno e de modo algum por meio da atração dos corpos aos quais tendem. Na ponta de uma agulha completamente móvel afixou-se uma semente de *Viscum* [visco] e se a fez germinar, colocando em sua proximidade uma pequena tábua: a semente logo apontou suas raízes em direção à tabuinha, e em cinco dias alcançou-a, sem que a agulha tivesse se movimentado minimamente. – Caules de cebola e alho-poró, quando colocamos seus bulbos em locais escuros, despontam, embora mais lentamente do que na luz: até mesmo quando postos na água despontam, o que comprova suficientemente que nem ar nem umidade lhe ditam a direção (CUVIER, p. 171, apud SCHOPENHAUER, 2014, pp. 114-115).

Vale notar que o experimento mencionado não demonstra positivamente a existência de um “princípio interno”. Sua força é negativa: ele mostra que fatores físicos como umidade, ar, luz ou gravidade não bastam para explicar o fenômeno observado. A botânica, portanto, vê-se forçada a admitir algo análogo a uma “vontade” vegetativa, mesmo que não possa investigar tal princípio com os métodos usuais da física.

E também, recorrendo à linguística, Schopenhauer (2014, p. 155) observa que “em inglês o verbo ‘querer’ (*to will*) chegou a se tornar o auxiliar futuro de todos os outros verbos, com o que é expresso que há um querer no fundo de toda a atividade”. No caso do idioma italiano, segundo o filósofo, “o conceito do querer penetrou tão profundamente [...] que é utilizado para designar toda exigência, toda necessidade: ‘*Vi vuol un contrapeso*’ [Isto exige um contrapeso] – ‘*Vi vuol pazienza*’ [Isto exige paciência]” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 155). É como se o conceito de Vontade, estabelecido por Schopenhauer, subitamente iluminasse aquilo que as ciências em geral não conseguem sondar, mas precisam admitir de antemão. Logo, conforme nossa interpretação, como os resultados dessas ciências empíricas são respeitáveis,

consequentemente devem ser suas pressuposições e, junto com elas, deve sê-lo a doutrina da Vontade, com a qual tais pressupostos se alinham perfeitamente.

Nós admitiríamos que é essa relação de complementariedade entre metafísica da vontade e ciências naturais que Segala tem em mente ao defender que, por meio da *Naturphilosophie*, Schopenhauer pretendia mostrar o “vínculo orgânico” entre esses dois campos de investigação. Por outro lado, o intérprete sustenta também, em outra tese forte presente nos seus comentários, que a fisiologia é a disciplina que mais adquire relevância no diálogo promovido por Schopenhauer entre sua metafísica e a filosofia da natureza. Mais ainda, o comentador entende que é por conta da importância capital atribuída ao corpo, na filosofia schopenhaueriana, que a fisiologia cresce em relevância; pois, para Schopenhauer, todo ser vivo é manifestação da vontade e, nesse sentido, a fisiologia, o estudo do organismo dos vivos, seria a mais alta expressão daquele projeto de aparentar metafísica e ciência¹³⁷.

Ainda para Segala (2002, p. 137), o encontro com Goethe ajuda bastante a esclarecer essa relação de Schopenhauer com a fisiologia. Com efeito, entre 1813 e 1814 os dois trabalharam juntos, na casa de Goethe, em uma série de experimentos de ótica. Isso prova, para Segala, que Schopenhauer não se limitou a estudar fisiologia, mas dedicou-se efetivamente à sua prática, sendo mesmo, nesse aspecto, não só um filósofo, e sim um cientista. O intérprete ainda acrescenta que, no meio dessas suas investigações fisiológicas, Schopenhauer se distanciou de Goethe no que se refere à teoria da visão. E para apresentar sua própria teoria, como alternativa à daquele, Schopenhauer teria escrito *Sobre a visão e as cores*¹³⁸. Nessa obra, como bem nota Segala (2002, p. 137), o autor não recorre à fisiologia para tratar de temas filosóficos, pois a fisiologia era mesmo o ponto principal de sua abordagem em tal contexto. Ou seja, *Sobre a visão e as cores* não é um livro filosófico que apela à fisiologia, mas é propriamente um livro de fisiologia¹³⁹. O próprio Schopenhauer (2003, p. 16) escreve nessa

¹³⁷ Para todo esse comentário sobre a função da fisiologia dentro da metafísica da vontade, cf. Segala (2002, pp. 133-134). Esse comentador ainda observa que a coerência sistemática de *O mundo* se torna ainda mais admirável se tivermos em mente que, durante todo esse livro, por intermédio da filosofia da natureza, Schopenhauer quis confluir as verdades metafísicas e os conhecimentos científicos.

¹³⁸ Para esses comentários sobre a relação de Schopenhauer com Goethe e os estudos deles sobre a fisiologia, cf. Segala (2002, p. 137). E cf. Schopenhauer (2003, pp. 133-152 [§ 14]) as passagens mais decisivas, embora não exclusivas, em que este critica a teoria das cores de Goethe. E para mais informações sobre todo o período em que Schopenhauer se dedicou a ser propriamente um “cientista” em sua parceria com Goethe, cf. Safranski (2011, pp. 324-349 [Décimo terceiro capítulo]).

¹³⁹ Para Segala (2002, p. 138), esse livro de Schopenhauer até foi discutido, citado, traduzido e reelaborado por respeitados cientistas que também estudavam a visão. Segala (2002, p. 139) ainda observa que o limite de *Sobre a visão e as cores* está em sua contraposição ferrenha à teoria ótica newtoniana, que mais tarde acabou por prevalecer entre os estudiosos do tema. Para as passagens mais enfáticas dessa crítica à doutrina das cores de

obra e a respeito dela: “só uma pequena parte de seu conteúdo [pertence] à filosofia e a maior, à fisiologia”. Segala (2002, p. 139) destaca ainda que a redação de *Sobre a visão e as cores* aconteceu no mesmo período em que o autor fez sua descoberta filosófica mais importante, a saber, a de que o mundo é Vontade; isso teria ocorrido em meados de 1814, em torno da mudança que Schopenhauer fez de Weimer para Dresden¹⁴⁰. Dada essa conjuntura, percebe-se que a fisiologia, junto com a metafísica, estava fortemente presente no pensamento do autor.

Ademais, como observa Segala (2002, p. 139), nessas atividades como cientista a fisiologia expôs questões que, a partir da abordagem da visão, intrigaram o jovem Schopenhauer, tais quais: a relação entre os sentidos e a percepção e a falibilidade dos sentidos na mediação entre corpo e mundo. Ora, vejamos como Schopenhauer aborda essa questão da relação entre os sentidos e a percepção:

Se alguém diante de uma bela e vasta paisagem fosse por um momento desprovido de todo intelecto, nada lhe restaria de toda a paisagem a não ser a sensação de um estímulo muito variado de sua retina, semelhante a diversas manchas cromáticas numa paleta de pintor, o que seria, por assim dizer, a matéria bruta da qual seu intelecto criou há pouco a visão (SCHOPENHAUER, 2003, p. 32).

Ou seja, entre os sentidos e a percepção há a ação do intelecto; pois, como explica Schopenhauer, sem o intelecto só chegariam à retina “sensações”, isto é, dados confusos semelhantes a “manchas cromáticas numa paleta de pintor”, e não o mundo corpóreo, tal qual tomado como objeto das ciências empíricas, por exemplo.

Ainda explicando como a visão é um processo que depende da participação do intelecto, o filósofo explica que, sem essa faculdade, a imagem que chegaria à retina seria a de um mundo “de ponta cabeça”:

É que os raios de luz partindo de um corpo cruzam-se ao atravessar a pupila; assim a impressão que causam na substância nervosa da retina [...] atinge em cima a luz vinda de baixo, embaixo a luz vinda de cima, no lado esquerdo a luz vinda da direita e vice-versa [...] veríamos então o objeto de maneira invertida [...]. Só que não é assim; ao contrário, a visão surge aqui à medida que o intelecto relaciona imediatamente a impressão sentida na retina com a sua causa, que assim se apresenta no espaço sob a forma de visão concomitante, enquanto objeto. Nesse retorno do efeito à causa, ele segue a direção advinda da sensação dos raios de luz; assim tudo volta ao seu ponto correto, apresentando-se agora no objeto como em cima, o que na sensação estava em baixo (SCHOPENHAUER, 2003, pp. 33-34).

O que Schopenhauer está descrevendo aí, com o apoio da fisiologia, é como nosso intelecto condiciona a maneira como percebemos o mundo; e, também, como os sentidos, sem

Newton, cf. Schopenhauer (2003, pp. 76-80 [§ 8]); em todo caso, tais críticas se espalham por quase toda a extensão de *Sobre a visão e as cores*.

¹⁴⁰ Para informações mais completas acerca desse contexto de Schopenhauer em Dresden e do desenvolvimento de seus conhecimentos científicos e filosóficos nessa cidade, cf. Safranski (2011, pp. 349-382).

a ação intelectual, não bastariam para fazer a mediação entre nosso corpo e o mundo, tal qual tomamos como objeto da ciência, isto é, estruturado no espaço e no tempo e passível de ser explicado em termos de causa e efeito. Neste sentido, ao expor a relação entre os sentidos humanos e a percepção que eles têm do mundo, bem como a eventual falibilidade deles na mediação entre nosso corpo e o mundo, o que Schopenhauer faz é reforçar o idealismo transcendental kantiano; este idealismo, em última instância, funciona como a epistemologia que mostra mais as limitações do conhecimento da coisa em si do que propriamente sustenta tal conhecimento¹⁴¹. Essas considerações fisiológicas, portanto, não parecem, até aqui, estabelecer aquele vínculo orgânico entre doutrina da vontade e fisiologia.

Talvez mesmo por notar essa limitação dos ensaios *Sobre a vontade na natureza* e *Sobre a visão e as cores* para estabelecer tal vínculo, entre metafísica da vontade e fisiologia, Segala (2002, p. 139) chama a atenção para um mais específico campo de investigação em que Schopenhauer teria se detido; campo esse que permitiria, inclusive, maior enfoque nas questões relativas aos sentidos e às percepções, qual seja, a neurofisiologia. E Schopenhauer, conforme estudo de Segala (2002, p. 139), teve contato com os escritos e as ideias dos nomes mais importantes desse setor, tais quais Reil, Soemmerring, Joseph Gall, Charles Bell e Magendi. Segala (2002, p. 140) observa que um tema pesquisado por Reil interessou Schopenhauer de tal modo, que se tornou objeto de sua ocupação para o resto de sua vida: trata-se do fenômeno do “magnetismo animal”, exclusividade da física, mas que Reil teria transportado para o âmbito da *psiqué* humana. Com isso, interpreta Segala (2002, p. 140), esse autor apresentou uma proposta que foi muito cara aos românticos e que também chamou a atenção de Schopenhauer por permitir a compreensão da natureza a partir do homem.

O comentador nota ainda que aquilo chamado na época de “magnetismo animal” desembocou no que hoje entendemos como “conflitos psicossomáticos”, sendo um dos pressupostos desse ramo, justamente, uma espécie de inter-relação entre mente e corpo¹⁴². Relação que seria central para estabelecer o passo em que Schopenhauer identifica, no § 18 de *O mundo*, corpo e querer, de tal forma que toda determinação deste se manifestaria imediatamente naquele, e vice-versa. Tratando mais especificamente das questões do “magnetismo animal” em que Schopenhauer se debruçava, Segala (2002, p. 141) explica porque

¹⁴¹ Também Safranski (2011, p. 339) sustenta essa mesma posição, ao afirmar que o espectro fisiológico abordado por Schopenhauer em *Sobre a visão e as cores* “não passava de uma área em que poderia aplicar suas hipóteses epistemológicas”.

¹⁴² Para essa associação entre o que outrora se enquadrava na área do magnetismo animal e que, atualmente, é tratado em termos de “conflitos psicossomáticos”, cf. Segala (2002, p. 140).

a relação entre sistema nervoso central e sistema nervoso ganglionar interessou tanto ao filósofo. Schopenhauer, segundo o comentador, via na relação entre esses dois sistemas uma maneira de explicar a dupla natureza do mundo, por um lado representação e, por outro, vontade. O sistema nervoso central, isto é, o cérebro, seria o responsável pelo mundo como representação, pois é de onde provém nossas faculdades mentais, inclusive as formas da intuição pura. Já o sistema nervoso ganglionar, cuja atividade é meramente vegetativa, refletiria mera “vontade”, melhor, a “Vontade em si”.

No entanto, conforme conclui Segala (2002, p. 141), os próprios experimentos de Reil colocavam em dúvida a hipótese de que o sistema nervoso ganglionar poderia ser completamente isolado do central, o que teria levado Schopenhauer, rapidamente, a abandonar a hipótese de que o primeiro manifestava a Vontade e, o segundo, a representação. Exatamente por isso, não estamos convencidos de que toda imersão schopenhaueriana nesse ramo da fisiologia seja o elemento decisivo a encerrar a compreensibilidade do argumento analógico. Além disso, na condição de uma investigação experimental, as conclusões acerca dos sistemas nervosos central e ganglionar seriam efetuadas, em última instância, via indução; e, se admitimos que tais induções estribam a analogia, ela estaria exposta às fortes objeções oriundas da lógica clássica e já enfatizadas por Silva (2011). Conforme esse intérprete nota, na esteira do já bem conhecido problema da indução, por mais numerosas que sejam as observações colhidas por Schopenhauer das ciências empíricas a fim de fortalecer a transição analógica, elas seriam praticamente desprezíveis; sobretudo tendo em vista a conclusão universalíssima que se extrairia delas, a de que “o mundo é Vontade”.

Sugerimos, pois, a interpretação de que as ciências empíricas são aludidas por Schopenhauer como um reforço à sua doutrina metafísica da vontade, mas não com a intenção de fundamentar ou justificar a analogia e, sim, pressupondo-a como um movimento logicamente anterior; mais precisamente, os estudos científicos de Schopenhauer servem não para “inspirar” diretamente o argumento da analogia, mas para ilustrá-la, na medida em que esta já conclui aquilo que precisa ser pressuposto pelas ciências naturais: a existência de uma vontade una e imutável que está por trás de todos os fenômenos. E o próprio Segala (2002, pp. 141-142) ainda observa que a fisiologia poderia até explicar questões delicadas, como os movimentos involuntários ou inconscientes, mas a causa originária deles exige sempre uma explicação metafísica.

Logo, esse cuidado em dissociar a analogia do § 19 de certas premissas fisiológicas pode evitar que a própria chave-hermenêutica aqui discutida infrinja o alerta de Schopenhauer, de

que sua metafísica não deve ser confundida com uma filosofia materialista. Mesmo Segala (2002, p. 142), que propõe a fisiologia como elemento decisivo para a compreensão da doutrina da Vontade, pede cuidado para que não se confundam, nesse caso, os discursos científicos com o metafísico. Assim, deixemos assente que a fisiologia em Schopenhauer não substitui a filosofia. Nesse caso, o argumento por analogia, definitivamente, não deve ser lido, estritamente, pelo viés fisiológico, meramente empírico ou mesmo fundamentado em uma lógica indutiva e, por isso, enfraquecido em seu teor metafísico.

A “leitura fisiológica da analogia” e sua relação com outras questões problemáticas no pensamento schopenhaueriano

Prado (2014, p. 44; 2019, pp. 110-111), por seu turno, enfatiza que a solução de Schopenhauer para o conhecimento analógico da coisa em si passa pela questão da unidade entre microcosmo e macrocosmo. Esse comentador também suspeita que tal problema foi introduzido nas considerações de Schopenhauer no seu período de formação científica, entre 1809 e 1814. A sua hipótese está, portanto, muito alinhada à de Segala (2002), pois também sustenta, em última instância, que o raciocínio analógico de Schopenhauer foi inspirado no seu contato acadêmico com as ciências naturais de tal período¹⁴³. Destarte, Prado (2014, p. 44) esclarece a concepção schopenhaueriana de metafísica parafraseando a própria explicação do autor, já no tomo II de *O mundo*:

[...] cabe à reflexão filosófica a tarefa de formular uma ‘hipótese’ (*Annahme*) sobre o ‘significado’ (*Bedeutung*) do conteúdo das representações intuitivas na consciência e ‘decifrá-lo’ (*Entzifferung*), dando “acordo e consistência” (*Übereinstimmung*) à multiplicidade e diversidade em que se encontram¹⁴⁴.

E a metafísica formularia essa “hipótese” sobre o “significado” de nossas intuições empíricas, para Prado (2014, pp. 44-45; 2019, p. 176), amparando-se na unidade do homem, microcosmo, com a natureza, macrocosmo¹⁴⁵. Ademais, pode-se dizer que a posição de Prado

¹⁴³ Na esteira de Safranski (2011, p. 247), notamos que esse vínculo íntimo entre a interioridade humana e a totalidade dos fenômenos do universo é não apenas inspirado pelos estudos científicos de Schopenhauer; é também, precisamente, fruto da “ideia romântica de que a luz do nosso entendimento não ilumina todas as áreas da nossa experiência, de que nossa consciência não pode abranger todo o nosso ser, de que nós estamos mais intimamente ligados ao processo vital do que nossa própria razão quer acreditar”.

¹⁴⁴ As palavras do próprio filósofo sobre essa sua concepção de metafísica podem ser consultadas em Schopenhauer (2015b, p. 207; p. 222); elas também são comentadas, mais uma vez, por Prado (2019, pp. 174;175).

¹⁴⁵ Essa afirmação mencionada por Prado (2014; 2019), da unidade do homem com a natureza, do microcosmo com o macrocosmo, é feita pelo próprio Schopenhauer (1988, p. 620) e resgatada postumamente em um conjunto de manuscritos seus.

está muito bem resumida na seguinte passagem, segunda a qual se interpreta que, para Schopenhauer:

O conceito de coisa-em-si foi elaborado a partir de um método de reflexão por analogia inspirado nos [seus] estudos científicos [...] e, enquanto tal, é parte de uma visão analógica da realidade que exclui o discurso sobre qualquer princípio ontológico transcendente. Não há um princípio ontológico, mas uma visão analógica do mundo a partir de uma vontade fisiologicamente manifesta no corpo e vivenciada de forma pré-reflexiva pelo sujeito do conhecimento, isto é, sob a exclusiva mediação dos seus atos sucessivos (PRADO, 2014, p. 80)¹⁴⁶.

Nessa exegese, além da defesa de que a analogia schopenhaueriana seja considerada “a partir de uma vontade fisiologicamente manifesta no corpo”, na esteira de uma relação de unidade entre micro e macrocosmo, dois outros pontos merecem ser rapidamente comentados; começemos por estes, que embora não estejam diretamente relacionados à problemática deste artigo, surgem a partir dela e recebem, aqui, uma indicação de textos em que são mais detidamente discutidos. Primeiramente, notamos que a afirmação de que Schopenhauer rechaça um “discurso sobre qualquer princípio ontológico transcendente” é também assumida por De Cian e Segala (2002); e que estes, por seu turno, se inserem em um debate em que se opõem às hipóteses de uma série de outros intérpretes, tais quais Young (1987, pp. 31-32), Lauxtermann (2000, pp. 222-225) e Cartwright (2001, pp. 44-46); e isso porque estes apelariam, justamente, para o transcendente em suas tentativas de responder como Schopenhauer propõe um conhecimento da essência do mudo após ter acolhido, em grande medida, a estrutura epistemológica oferecida pela *Crítica da razão pura*¹⁴⁷.

Em segundo lugar, que a analogia funcione como um “método de reflexão”, ainda conforme proposto por Prado, é algo que tanto Guyer (1999, p. 133) quanto Beiser (2014, p. 35) suspeitam, mas que têm dificuldades em evidenciar. Ambos argumentam que Schopenhauer sempre teve em mente um método de interpretação dos fenômenos: nas palavras do primeiro, um “método fenomenológico *avant la lettre*”, e do segundo, uma “hermenêutica da aparência”. Entrementes, Guyer (1999) não consegue discriminar como funcionaria esse método, e Beiser (2014, p. 35) conclui mesmo que Schopenhauer em nenhum lugar oferece essa “teoria da interpretação das aparências”.

Por fim, retomemos o ponto em que Prado (2014, p. 80; 2019, p. 181), na esteira de Segala (2002), investe na relação de Schopenhauer com a fisiologia, a fim de esclarecer com que direito esse filósofo parte da interioridade humana para, enfim, estender o conhecimento

¹⁴⁶ Cf. Prado (2019, p. 181) para outra formulação, embora com o mesmo teor, dessa sua interpretação.

¹⁴⁷ Para as críticas às interpretações desses autores, que insistem em tomar a coisa em si, referida por Schopenhauer pelo conceito de “Vontade”, em um sentido transcendente, cf. De Cian e Segala (2002).

obtido por essa via à toda a natureza. A chave dessa extensão, nas já citadas palavras do próprio Prado, redunda na “vontade fisiologicamente manifesta no corpo”. Ora, essa consideração, tanto quanto a de Segala (2002) comentada até aqui, implica que a fisiologia se torna decisiva, sobretudo após Schopenhauer (2015a, p. 161) pôr a tese de que todos os viventes são, cada um deles, “manifestação” (*Manifestation*) da Vontade. Com efeito, justamente essa conclusão leva Segala (2002, p. 133) a inferir que a fisiologia, por tratar da interioridade dos seres vivos, do funcionamento de seus organismos, é a disciplina que mais se aproxima daquele algo que “se manifesta” (*sich offenbart*) como essencial em todo o universo.

A questão é que Schopenhauer formula a tese de que todos os seres vivos são, igualmente, “manifestações” de uma mesma vontade, apenas no § 26 de *O mundo*; e não se poderia compreender essa noção sem o argumento analógico formulado anteriormente, no §19, pois é este que garante a extensão, à toda a natureza, da vontade a que cada um tem acesso em seu próprio interior. Assim, a interpretação proposta por Segala (2002) e Prado (2014; 2019) implica, ainda que não explicitamente, uma espécie de leitura holística de *O mundo*; uma leitura que admitisse que conceitos cunhados em um passo mais avançado na argumentação poderiam fundamentar manobras argumentativas traçadas anteriormente a eles. Este é caso, exatamente, da relação entre o conceito de “manifestação” (SCHOPENHAUER, 2015a [§ 26]) e a extensão analógica (SCHOPENHAUER, 2015a [§ 19]), tal qual pensada segundo a proposta exegética discutida aqui; e essa proposta até encontra alguma sustentação na explicação de Schopenhauer (2015a, p. XXVI) de que o começo de sua doutrina pressupõe o fim, “quase” tanto quanto o fim pressupõe o começo¹⁴⁸.

Por conseguinte, parece que tanto Segala quanto Prado têm razão ao enfatizar o papel central das ciências empíricas na elaboração da metafísica da vontade; ainda assim, entendemos que essa ênfase peca por não explorar suficientemente uma outra peça da doutrina da vontade, e sem a qual ela será deficitariamente compreendida. Trata-se da inter-relação que a disciplina da ética guarda com a metafísica da vontade e, conseqüentemente, com as ciências da natureza tais quais assimiladas por Schopenhauer. E que esse tripé não pode ser desmontado, sob pena de comprometer a consistência do projeto filosófico schopenhaueriano, é claro se

¹⁴⁸ Pode-se supor que o “quase” empregado por Schopenhauer indica que, no fim das contas, o desenvolvimento de seu sistema não está totalmente alheio a um tipo de relação de antecedência e consequência entre as proposições que ele formula ao longo de sua investigação. Essa discussão, no entanto, não está no escopo do presente artigo e já há discussões mais detalhadas sobre ela; é o caso, por exemplo, da conferência intitulada “Organismo e sistema: observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer”, apresentada por Flamarion Caldeira Ramos no VIII Colóquio Internacional Schopenhauer (cf. VIII COLÓQUIO INTERNACIONAL SCHOPENHAUER, 18, 2017, Curitiba. **Caderno de resumos**. Curitiba: UFPR, 2017).

considerarmos o que é escrito no último capítulo de *Sobre a vontade na natureza*. Com efeito, Schopenhauer encerra esse seu livro, o mais estritamente relacionado às ciências empíricas que ele escrevera, com uma *Indicação à ética*. Aí o filósofo afirma que sua metafísica “já é ela mesma originariamente ética” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 210). Nós temos, então, essa sugestão de interface clara entre ciência, metafísica e ética na filosofia de Schopenhauer¹⁴⁹.

Isto se torna explícito a partir do momento em que o filósofo defende a tese forte de que “o mundo possui, além de uma significação física, também uma moral” (SCHOPENHAUER, p. 208). Mais ainda, “que o mais importante, o unicamente essencial de toda a existência, aquilo de que tudo depende, a sua verdadeira significação, o ponto de virada, o seu ápice [...] se encontra na moralidade do agir humano” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 208). Além disso, Schopenhauer (2014, p. 209) defende que “a ordem física das coisas” depende de uma “ordem moral”, e que há, inclusive, uma “correlação entre a força que, agindo segundo leis naturais eternas, confere existência continuada ao mundo e à moralidade que habita o peito humano” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 209).

Note-se ainda que, nesta esteira, apenas o conceito de vontade seria capaz de exprimir tal “correlação”. Com efeito, esse autor escreve que se não se admite que a força, que dirige e age na natureza e que se apresenta ao nosso intelecto, é idêntica à vontade em nós, então é impossível demonstrar a correlação necessária entre a ordem física e a ordem moral das coisas (SCHOPENHAUER, 2014, pp. 209-210). E que tal conexão entre o físico e o moral seja necessária já está provado, segundo Schopenhauer (2014, p. 210), pelo axioma escolástico que diz que “o que se faz se segue daquilo que se é”, ou, o que é o mesmo, “o agir de cada ente segue da sua constituição”. Portanto, essas reflexões levam Schopenhauer a concluir que uma ordem ética está por trás da ordem física, que a primeira constitui o fundamento último desta e, por fim, que tal relação de fundamentação é garantida por seu conceito de “Vontade”; é esta que assegura, em última instância, a consubstancialidade apontada pelo autor entre as ordens moral e física, na medida em que é tomada como essência por traz tanto das nossas decisões quanto de todas as alterações no mundo dos fenômenos.

E, tendo em vista a especulação de que referências românticas, no âmbito das ciências, podem elucidar o uso que esse filósofo faz da analogia em sua metafísica, é no mínimo criterioso investigar se tal uso foi também influenciado pela ética romântica. Com efeito,

¹⁴⁹ Em De Cian e Segala (2002, p. 29) é enfatizada essa aludida significação ética da metafísica da vontade, porém, no texto em que Segala (2002) propõe o que chamamos de “leitura fisiológica da analogia”, tal significação não é mencionada.

segundo Safranski (2011, p. 368) o “descobrimento da dimensão espiritual da Índia”, dimensão marcante na ética schopenhaueriana, “foi obra sobretudo do romantismo”¹⁵⁰. E a analogia no contexto dessas discussões orientais, como nota Zilberman (2006, p. 51), tem forte aplicação nos *Upanishads*, obra de que Schopenhauer foi leitor apaixonado¹⁵¹; neste escrito a analogia seria usada, ainda segundo Zilberman (2006, p. 51), para rechaçar a “identificação [egoísta] de um objeto real com o ‘Eu’, ou a percepção de tal objeto como algo que é ‘meu’ [...]”. Ora, o que Schopenhauer (2015a, p. 122) faz no § 19 de *O mundo*, um passo antes de propor a extensão analógica do nosso querer à toda a natureza, é justamente rejeitar o que ele chama de “egoísmo teórico” (*theoretischen Egoismus*): a presunção de que nosso corpo é essencialmente distinto de todos os demais, apenas porque toda percepção que temos do mundo é intermediada por ele.

Nesta esteira, talvez haja um manancial a se explorar como complemento aos estudos de Segala (2002) e Prado (2014; 2019). Assim como estes têm investigado o modo como a ciência romântica teria influenciado a metafísica de Schopenhauer e, mais ainda, o uso que esse autor faz da analogia, pode ser pertinente avaliar o teor ético que analogias também sugerem, ainda do ponto de vista do romantismo¹⁵². Tal proposta se justificaria, inclusive, pela relação singularmente íntima entre ética, ciência e metafísica, traçada por Schopenhauer bastante enfaticamente em *Sobre a vontade na natureza*, mais especificamente na rubrica *Indicação à ética*. Tal abordagem é mesmo indicada por Prado (2019, p. 110), embora ele não a explore mais à fundo, dado que toma como recorte de sua investigação, acerca da transição analógica da representação à coisa em si, o envolvimento de Schopenhauer com as ciências naturais¹⁵³.

Considerações finais

¹⁵⁰ Safranski (2010, pp. 147-148) ainda observa que “foi Friedrich Schlegel quem introduziu as ‘*upanishaden*’ no círculo cultural alemão, tornando-as conhecidas também para Arthur Schopenhauer”.

¹⁵¹ Safranski (2011, p. 367; p. 606) nota que Schopenhauer começou a estudar os *Upanishads* em 1814, por volta dos 26 anos e, até o fim de sua vida, costumava meditar “com o auxílio” desse texto antes de dormir.

¹⁵² Esse eventual projeto de esclarecer a metafísica de Schopenhauer a partir da influência que a tradição romântica teria exercido sobre suas incursões nas ciências empíricas e sobre suas considerações éticas de inspiração oriental pode revelar com mais profundidade a filiação desse autor a tal movimento. Ora, conforme o comentário de Hermann von Wolf (1914, p. 277), pensar que a influência do romantismo sobre Schopenhauer se resume às imagens cunhadas por esse autor do mundo como um “sonho” (*Traum*), como uma “ilusão” (*Trugbild*), seria subestimar tanto a profundidade do “espírito romântico” quanto a profundidade da personalidade de Schopenhauer. Wolf (1914, p. 277) ainda acrescenta que se tomarmos o romantismo meramente como “sentimentalismo” (*Sentimentalität*), “fraqueza” (*Schwäche*) ou “desejo não cumprido” (*befriedigte Sehnsucht*), então Schopenhauer é o oposto de um romântico.

¹⁵³ O caminho para esse estudo, de uma eventual influência da tradição ética oriental sobre a analogia schopenhaueriana, já foi indicado por Urs App (2014, p. 21, apud PRADO, 2019, p. 110).

Neste artigo nos detivemos, portanto, nas obras de Schopenhauer que mais de perto estabelecem um diálogo com as ciências empíricas, quais sejam, *Sobre a vontade na natureza* e *Sobre a visão e as cores*. Investigamos essa última, principalmente, motivados pela tese de Segala (2002) e Prado (2014; 2019) de que a fisiologia seria o elemento que vincularia, em última instância, conhecimentos metafísico e científico; melhor, justificaria até a extensão analógica empreendida no § 19 de *O mundo*, se entendida do ponto de vista da tradição romântica no campo da ciência. Todavia, entendemos que a doutrina das cores de Schopenhauer parece muito mais eficiente, antes, em reforçar por meio de experimentos fisiológicos o idealismo transcendental kantiano; e sustentamos ainda que a avaliação da analogia do ponto de vista da fisiologia poderia ocasionar uma confusão tão temida por Schopenhauer, entre seu próprio discurso filosófico e a filosofia materialista.

Quanto ao papel que *Sobre a vontade na natureza* desempenharia na empresa de reforçar a analogia, nossa leitura é a de que esse texto o faz não indutivamente, pela listagem de exemplos que corroborem, em graus cada vez mais elevados, a metafísica da vontade; nesse contexto, a incursão de Schopenhauer nas ciências naturais visaria, sim, elucidar como estas precisam pressupor aquilo que só a sua metafísica pode oferecer, isto é, o significado de uma essência una e imutável por trás de cada fenômeno manifestado na natureza.

Ressaltamos, ainda, a influência que a “leitura fisiológica da analogia” pode exercer sobre a compreensão de outros pontos da filosofia de Schopenhauer: ela implicaria um certo holismo conceitual em *O mundo* e se alinharia, mais precisamente na formulação de Prado (2014; 2019), a suposições ainda não desenvolvidas de que há um certo método, na metafísica de Schopenhauer, para se empreender uma espécie de “hermenêutica dos fenômenos”. Também tomaria partido pela posição de que Schopenhauer não trata da coisa em si em um sentido transcendente, mas dentro dos limites do próprio idealismo transcendental firmado por Kant.

E, seguindo a trilha da abordagem historicista empreendida tanto por Segala (2002) quanto Prado (2014; 2019), é possível visualizar uma outra matriz da eventual influência romântica sobre Schopenhauer, e que ainda não foi tão explorada com relação ao passo analógico; trata-se das considerações feitas por uma tradição específica do romantismo no registro da ética, a partir do saber oriental que acabava de ser importado para a Alemanha. E, de fato, essa associação entre ciências naturais e ética, não explorada mais à fundo por aqueles comentadores, é autorizada pelo próprio filósofo no último capítulo de *Sobre a vontade na natureza*, que ele dedica para uma *Indicação à ética*.

Referências bibliográficas

- BEISER, Frederick C. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*. Oxford: Princeton University Press, 2014.
- CARTWRIGHT, David E. Two senses of 'thing-in-itself' in Schopenhauer's philosophy. *Idealistic Studies*, 31, N. 1, 2001, p. 31-54.
- DE CIAN, Nicoleta; SEGALA, Marcos. What is Will? *Schopenhauer-Jahrbuch*, v. 83, p. 13-42, 2002.
- GUYER, Paul. Schopenhauer, Kant, and the methods of philosophy, In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 93-137.
- LAUXTERMANN, Paul F. H. *Schopenhauer's broken world-view: Colours and ethics between Kant and Goethe*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- PRADO, Jorge Luis Palicer do. *Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-09082019-160359. Acesso em: 2020-07-09.
- PRADO, Jorge Luis Palicer do. *Schopenhauer e a metáfora da Vontade como coisa-em-si*. In: PAVÃO, Aguinaldo Pavão; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.) *Metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014, pp. 189-233.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- _____. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Manuscript remains*, Vol III. Oxford, New York, Hamburg: Berg Publishers Limited, 1988.
- _____. *O mundo como vontade e como representação, primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2º ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- _____. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- _____. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003.

- _____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- SEGALA, Marco. La fisiología de Schopenhauer, In: MONTESINOS, J.; ORDONEZ, J.; TOLEDO, S. *Ciência y romanticismo*. Maspalomas: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2002, p. 133-145.
- SILVA, Marcos. On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer's *The World as Will and Representation*. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 2, p. 185-215, 2º semestre 2011.
- SILVA, Matheus Freitas. Schopenhauer e a analogia na passagem da representação à vontade, In: BAVARESCO, Agemir et al (Org.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 135-141.
- WOLF, von Hermann. Schopenhauers Verhältnis zur Romantik und Mystik, In: *Drites Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. DEUSSEN, Paul (Org.). Kiel: Schopenhauer-Gesellschaft, 1914, pp. 277-281.
- WEATHERBY, Leif. *Transplanting the metaphysical organ: German Romanticism between Leibniz and Marx*. New York: Fordham University Press, 2016.
- ZILBERMAN, David B. *Analogy in Indian and western philosophical thought*. The Netherlands: Springer, 2006.