



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

CAMILA BEREHULKA DE ALMEIDA

**VÍNCULO E RELAÇÃO ENTRE A METAFÍSICA DO BELO E  
A ÉTICA DE SCHOPENHAUER**

---

Londrina  
2017

CAMILA BEREHULKA DE ALMEIDA

**VÍNCULO E RELAÇÃO ENTRE A METAFÍSICA DO BELO E  
A ÉTICA DE SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final para obtenção do grau de mestre.

Orientação: Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão.

Londrina  
2017

### **Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

A447v Almeida, Camila Berehulka de.

Vínculo e relação entre a metafísica do belo e a ética de Schopenhauer / Camila Berehulka de Almeida.– Londrina, 2017.  
95 f.: il.

Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.  
Inclui bibliografia.

1. Metafísica. – Teses. 2. Ética. – Teses. 3. Filosofia alemã. Teses. I. Pavão, Aguinaldo Antonio Cavalheiro. II Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 111

CAMILA BEREHULKA DE ALMEIDA

**VÍNCULO E RELAÇÃO ENTRE A METAFÍSICA DO BELO E A ÉTICA  
DE SCHOPENHAUER**

Dissertação do Programa de Mestrado em Filosofia apresentado à UEL - Universidade Estadual de Londrina, no Centro de Ciências Humanas, como requisito final para a obtenção do Título de Mestra, conferida pela Banca Examinadora formada pelos professores.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador. Prof. Dr. Aginaldo Antônio Cavalheiro  
Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Universidade Federal de Santa Mariana - UFSM

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 29 de setembro de 2017.

À

Maria das Graças Berehulka de Almeida

José Juarez de Almeida

Maria Luiza Berehulka de Almeida

Alexsandro Alves de Oliveira

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Maria das Graças Berehulka de Almeida, por me proporcionar segurança para estudar e realizar meu trabalho.

Aos amigos, que serviram de interlocutores filosóficos, principalmente Alexsandro Alves de Oliveira.

Ao orientador professor Dr. Aguinaldo Pavão, pela paciência e confiança em minha pesquisa.

Ao professor Dr. Vilmar Debona pelas valiosas contribuições durante a banca de defesa.

Ao professor Dr. José Fernandes Weber pelas contribuições igualmente valiosas, tanto na banca de defesa, quanto na banca de qualificação.

Ao professor Dr. Gabriel Victor Rocha Pinezi, pela participação na banca de qualificação e por suas contribuições.

À Universidade Estadual de Londrina, em especial aos professores do Programa de Mestrado em Filosofia, que tive a oportunidade de aprender conteúdos que me auxiliaram nesta pesquisa e certamente, em pesquisas futuras.

*Não apenas a filosofia, mas também as belas-artes trabalham, no fundo, para solucionar o problema da existência. Pois em cada espírito que uma vez se entregou à pura consideração objetiva do mundo ativa-se, mesmo se inconsciente e oculto, um esforço para compreender a verdadeira essência das coisas, da vida, da existência. [...] Por isso, o resultado de cada apreensão puramente objetiva, portanto, artística das coisas é uma expressão a mais da essência da vida e da existência, uma resposta a mais à questão: “Que é a vida?”. (MVR II, p. 487).*

ALMEIDA, Camila Berehulka de. **Vínculo e relação entre a metafísica do belo e a ética de schopenhauer**. 2017. 95 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

## RESUMO

O intuito deste trabalho encontra-se justificado na própria definição de Schopenhauer sobre sua filosofia: trata-se de um pensamento único, com diferentes lados, que poderia se chamar tanto ética, quanto metafísica do Belo e ainda, metafísica propriamente dita. Portanto, vincular a ética e a contemplação estética torna-se algo elementar na filosofia schopenhaueriana que inclui, além disso, a tarefa de relacionar os conceitos de Belo com a compaixão, a justiça e a caridade e a relação do Sublime com a negação da Vontade. Ambas as relações terão em vista o modo como o sujeito opera a ultrapassagem do *principium individuationis*, ou seja, quando a individualidade já não opera a separação entre o sujeito e os demais seres, tornando viável a identificação com o outro. Por conseguinte, além de operar como peça chave nas virtudes morais, ultrapassar o princípio de individuação também é indispensável para o conhecimento independente do princípio de razão suficiente, do qual depende a contemplação estética, em que o conhecimento deixa de estar atrelado ao particular. Deste modo, a vinculação entre a ética e o Belo em Schopenhauer pode ser abordada a fim de esclarecer o seguinte questionamento: o conhecimento estético pode ser considerado negação da Vontade? A fim de sustentar uma resposta negativa – pois a negação da Vontade é um processo distinto da supressão do querer no Belo – será preciso elaborar uma panorâmica da filosofia de Schopenhauer a fim de sustentar que o conhecimento puro é o cerne que vincula ética e estética, bem como é o que pode promover a relação entre os conceitos principais de ambas as teorias e que, não implica necessariamente que a elevação do sujeito ao conhecimento puro seja uma negação da Vontade. Este exercício panorâmico servirá também para esclarecer algumas dúvidas e defender o pensamento de Schopenhauer de críticas, como por exemplo, acerca da Vontade como coisa-em-si, conhecida pela via interna (corpo), acusada de ser uma contradição tendo em vista a adoção da divisão entre coisa-em-si e fenômeno, que, amiúde, são realizadas sem a devida compreensão da proposta do filósofo de *O Mundo como Vontade e como Representação*.

**Palavras-chave:** Ética. Belo. Conhecimento Puro. Vínculo. Relação.



ALMEIDA, Camila Berehulka de. **Link and relationship between the metaphysics of beauty and the ethics of schopenhauer**. 2017. 95 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

### ABSTRACT

The aim of this work is justified in Schopenhauer's own definition of his philosophy: it is a unique thought, with different sides, which could be called both ethical and metaphysics of Beauty and still metaphysical. Therefore, to link ethics and aesthetics contemplation becomes elementary in Schopenhauer's philosophy, which also includes the task of relating Beauty's concepts to the compassion, the feeling that underlies both the Justice and Charity and the Sublime with the negation of the Will. Both relations will have in mind the way in which the subject operates the overcoming of the principium individuationis, that is, when the individuality no longer operates the separation between the subject and the other beings, making identification with the other viable. Consequently, in addition to operating as a key element in moral virtues, the principle of individuation is also indispensable for independent knowledge of the principle of sufficient reason, on which aesthetic contemplation depends, in which knowledge ceases to be tied to the individual. In this way, the link between ethics and the Beauty in Schopenhauer can be approached in order to clarify the following question: can aesthetic knowledge be considered as negation of Will? In order to sustain a negative answer – because the negation of Will is a distinct process from the suppression of Will in the beautiful – it will be necessary to elaborate an overview of Schopenhauer's philosophy in order to maintain that pure knowledge is the core that links ethics and aesthetics, as well as what can promote the relationship between the main concepts of both Theories and that does not necessarily imply that the subject's elevation to pure knowledge be a negation of the Will. This panoramic exercise will also serve to clarify some doubts and defend Schopenhauer's thinking from criticisms that are often made without proper understanding of the proposal of the philosopher of The World as Will and Representation.

**Keywords:** Ethics. Beauty. Pure Knowledge. Link. Relationship.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CFK	Crítica da Filosofia Kantiana
MB	Metafísica do Belo
MVR I	O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo I
M	Manuscritos Berlinenses: Sentencias y Aforismos
MVR II	O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II
PP II	Parerga and Paralipomena – vol. II
PR	On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason
VC	Sobre a Visão e as Cores
VN	Sobre a Vontade na Natureza
FM	Sobre o Fundamento da Moral

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 REPRESENTAÇÃO E VONTADE</b> .....	15
1.1 PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE .....	19
1.1.1 Representações Intuitivas e Abstratas .....	22
1.2 SOBRE A RELATIVIDADE, A UTILIDADE E OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO.....	24
1.3 A VIA INTERNA COMO SOLUÇÃO DO ENIGMA DO MUNDO.....	27
<b>2 METAFÍSICA DO BELO</b> .....	35
2.1 A IDEIA SCHOPENHAUERIANA .....	38
2.1.1 Sujeito Puro do Conhecimento .....	44
2.2 O GÊNIO .....	47
2.3 O BELO E O SUBLIME.....	50
<b>3 ÉTICA</b> .....	53
3.1 AFIRMAÇÃO DA VONTADE E SOFRIMENTO .....	54
3.2 COMPAIXÃO, JUSTIÇA E CARIDADE .....	63
3.3 NEGAÇÃO DA VONTADE – ASCESE .....	69
<b>4 VÍNCULO E RELAÇÃO ENTRE A ÉTICA E A METAFÍSICA DO BELO</b> .....	74
4.1 VÍNCULO ENTRE GÊNIO E ASCETA .....	74
4.2 RELAÇÃO ENTRE O BELO E A VISÃO ATRAVÉS DO PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS.....	80
4.3 O SUBLIME E SUA RELAÇÃO COM A ASCESE.....	85
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	94

## INTRODUÇÃO

Schopenhauer interpreta o conhecimento de modo duplo: como representação ligada aos fenômenos, considerada o véu de Maia que caracteriza a representação como ilusória, afastando o sujeito do conhecimento de outro tipo, a representação independente do princípio de razão suficiente, ou conhecimento puro. O primeiro está ligado à vida cotidiana, ao uso e utilidade do sujeito que se encontra em sua condição individual; o segundo compreende ao momento em que o sujeito se subtrai daquela condição para alcançar o estado de contemplação estética, no qual se conhece nos objetos particulares seu caráter objetivo, ou como Schopenhauer o intitula, as Ideias platônicas. Schopenhauer (PP II, p. 374) expõe a solução frente ao problema da metafísica do Belo (como sustentar que haja um deleite sem que ele esteja vinculado com os desejos e ambições particulares):

Minha solução tem sido que na beleza sempre percebemos as formas essenciais e originais da natureza animada e inanimada, portanto, as Ideias de Platão destas, e que nesta percepção tenha como condição seu correlato essencial, o *sujeito da cognição livre de vontade*, isto é, uma pura inteligência sem intenções e objetivos.

Por sua vez, a separação do que é fenomênico e do que é Ideal é a base de compreensão do conhecimento que assume um caráter duplo, repousando neste último o fundamento da filosofia schopenhaueriana a partir do segundo livro de *O Mundo como Vontade e como Representação*, que apresenta um olhar distinto do mundo, contrastando com a condição sofredora do ser humano e de seu conhecimento restrito à representação relativa e particularizada que prende o sujeito na engrenagem do querer constante. Diante disso, observa Schopenhauer na consideração do conhecimento puro, que por um momento demonstra a possibilidade de se furtar desta realidade. Ou seja, para o sofrimento existe uma trégua e a individualidade não é uma condição essencial:

Esse tipo de conhecer, essa purificação da consciência de todas as relações com a vontade, entra em cena necessariamente assim que consideramos algo de maneira estética; por conseguinte, a *tranquilidade* sempre procurada pelo caminho do querer, mas sempre furtiva, aparece por si mesma de repente e nos plenifica por completo. É o estado sem dor que Epicuro louva como o bem supremo e como o estado dos deuses: estamos nesse instante libertos dos terríveis ímpetos volitivos, festejamos o Sabá dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion cessa de girar (MB, p. 92).

Conseqüentemente, ao passo que se representa os objetos de modo puro, no qual apenas o conhecer é a finalidade, transcendendo as formas que os enquadram na multiplicidade e individuação, alcança-se o tipo de consciência que será a norteadora para que, além de conhecer, também seja sentida a unidade da qual todos os seres fazem parte, resumida no “*Tat twan asi: “isso és tu”*” (MVR I, p. 454). Reside, portanto, na compreensão essencial dos objetos e do esquecimento de si – da individualidade – o vínculo entre ética e a

metafísica do Belo e que, diferentemente do que afirma Barboza, não estaria já incluído neste conhecimento por si só a negação da Vontade, unindo sob o conceito de beatitude o sentimento estético, como se experimentasse o gênio de um parentesco ético com o santo tornando-se correlato deste. Barboza, por outro lado, afirma que o belo seria compreendido “[...] *enquanto negação da Vontade*” (2001, p. 10), afirmação da qual discordamos, pois o gênio e o santo (ou o asceta) seriam, mais precisamente, correlatos cognitivos, pois mesmo que o belo exija que o sujeito se desprenda de sua individualidade, ou seja, de sua vontade, tal desprendimento ocorre de modo involuntário facilitado pela beleza contemplada, o que destoa da atitude do santo que exige constante cuidado para manter o estado de negação da Vontade, como afirma Schopenhauer (MVR I, p. 496):

Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas.

Nesse sentido, o processo de negação da Vontade vida é distinto da supressão da Vontade na contemplação do Belo por se tratar de um momento de liberação do intelecto do seu estado servil à vontade, que ocorre temporariamente e, de modo geral, entra em cena espontaneamente. Em relação à negação se trata de um processo, que a partir do conhecimento profundo da essência da vida, bem como do estado de graça, exige que conscientemente o sujeito procure caminhos que o mantenham nesse estado. Apenas no conhecimento existe a ligação entre o Belo e a Ética e transportar essa ligação para a negação da Vontade, ou seja, tornar o momento de contemplação estética também uma espécie de ascese, seria uma interpretação demasiadamente apressada do que significa o processo de negação da Vontade, e inclusive estaria em desacordo com a própria concepção do filósofo, pois:

Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim em si para o artista, que se detém nele. Eis por que um tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (como logo veremos no livro seguinte) ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida mas apenas um consolo *ocasional* em meio a ela [...] (MVR I, p. 350) (Grifo nosso).

Em virtude disso, o presente trabalho se esforçará em expor o vínculo entre a ética e a contemplação estética<sup>1</sup> e também, relacionar o Belo com a compaixão, a justiça e a caridade e o sublime com a negação da Vontade. Tal relação será proposta em virtude do modo como ocorre a superação do *principium individuationis*, que no Belo ocorre sem resistência, sem que a vontade seja colocada em situação desagradável e por vezes hostil pelo objeto contemplado assim caracterizando o olhar através do referido princípio, e por outro lado, no Sublime o sujeito precisa esforçar-se por manter sua consciência no estado de pura contemplação, exigindo, por sua vez, que se mantenha neste estado conscientemente, pois o objeto contemplado oferece risco e ameaça a vontade individual.

Para que os objetivos traçados sejam satisfatoriamente atendidos, será preciso uma passagem pela representação submetida ao princípio de razão suficiente bem como pela metafísica imanente, abordando a via interna que pretende decifrar o sentido do mundo – por meio do corpo e sua atividade – assunto do capítulo 1 cujo título é *Representação e Vontade*. O capítulo 2, *Metafísica do Belo*, tratará do conhecimento puro e das Ideias. No capítulo 3, *Ética*, como desdobramento do conhecimento puro, o assunto voltar-se-á para a afirmação da Vontade e o sofrimento – quando esta é levada às últimas consequências, bem como investigará as condutas éticas e a negação da Vontade de vida. Por fim, o capítulo 4, *Vínculo e relação entre a ética e a metafísica do belo*, será dedicado ao estabelecimento do vínculo e relação entre ambas, tema central desta dissertação.

---

<sup>1</sup> Schopenhauer distingue estética de metafísica do Belo por entender que estética significa a apreciação pragmática do fazer artístico, isto é “ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é atingido, dá regras às artes, segundo as quais elas devem criar o belo” (MB, p. 24). Por outro lado, metafísica do Belo “investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que a ocasiona” (MB, p. 24). Porém, também observamos que muitos comentadores não se utilizam dessa distinção para abordar o belo em Schopenhauer, utilizando o termo estética, assim como ocorre no título do artigo *Sobre o Gênio da Estética de Schopenhauer* (CACCIOLA, 2012, p. 31-42). Ou seja, o uso da palavra estética não implica afirmar que a metafísica do belo seja rebaixada em importância, como ressalta a citação acima. No decorrer de nossa exposição faremos uso do termo estética, porém conscientes de que, em Schopenhauer, ela recebe um tratamento diferenciado.

## 1 REPRESENTAÇÃO

Para conceber uma trajetória no pensamento schopenhaueriano é necessário que se atenda à clareza e simplicidade da exposição, o que é perceptível na prosa de Schopenhauer. Considerar o seu procedimento expositivo *simples* não significa rebaixá-lo em sua qualidade e importância do problema por ele tratado. O que é simples é amiúde difícil de alcançar, pois muito mais fácil seria adornar a exposição com uma prosa rica em termos complexos, muitas vezes propositalmente emoldurados, para que algo superficial pudesse ser exposto e todo o adereço conceitual servisse apenas de revestimento para esconder a sua superficialidade. Embora alguns estudiosos o acusem de extravagante em sua construção argumentativa<sup>2</sup>, Schopenhauer não poderia ser acusado de hermético, ou de que suas ideias não possuem clareza na descrição, pois seria injusto e não condizente com a natureza de sua filosofia: ela encontra-se próxima de nós, seus exemplos são claramente constatáveis em nosso cotidiano, não procurando soluções que estejam fora deste mundo, pelo contrário, tudo se encontra nele ancorado<sup>3</sup>. Portanto, para que se consiga descrever onde se encontra o vínculo entre a ética e a estética e, por conseguinte, relacionar os conceitos destas, é imprescindível que se elabore uma visão o mais completa possível do caminho percorrido para que tal proposta seja realizada, tendo em vista que ela encontra-se no seio da própria consideração do filósofo sobre o teor de seu pensamento, como assevera nesta passagem de seu prefácio à primeira edição de *O Mundo como Vontade e como Representação* (doravante com a sigla MVR I):

<sup>2</sup> Michael Tanner (2001, p. 14), ao considerar a conclusão de que todas as coisas são, em essência, Vontade, afirma que “Tal asseveração soa – e de fato o é – como uma peça característica de extravagância metafísica”, o que parece uma declaração precipitada, que não leva em conta o procedimento adotado por Schopenhauer. Realmente, levando em consideração que Schopenhauer em sua teoria do conhecimento segue Kant bem de perto, pois aceita a distinção entre coisa-em-si e fenômeno, o que Tanner acusa de extravagância metafísica é o subterfúgio da intuição dos próprios atos, como atos de vontade que, por analogia, estendem-se a todos os demais corpos, cuja atividade é considerada como atos de vontade em graus distintos.

<sup>3</sup> É necessário distinguir o que tomamos por clareza descritiva e clareza conceitual: muitas vezes, alguns termos empregados por Schopenhauer podem não possuir clareza conceitual, no entanto, o que chamamos a atenção é a clareza descritiva, no uso e desenvolvimento da prosa filosófica. Um dos conceitos que pode ser considerado pouco claro conceitualmente é o de Ideia, que atua, neste caso, como um agente intermediário entre o mundo fenomênico, regido pelas formas condicionantes do princípio de razão suficiente e a coisa-em-si, que não é conhecida, estando fora de toda condição, fundamento e relação. Colocaremos apenas para exemplificar a clareza conceitual deste conceito e sua subsequente crítica, a fim de não antecipar a exposição do mesmo, a posição de Brian Magee, que coloca objeções ao uso das Ideias platônicas por Schopenhauer em seu escrito *The Philosophy of Schopenhauer*, da qual usamos a tradução espanhola de Amaia Bárcena. Magee considera a introdução das Ideias algo que saiu de controle, transformando-se “[...] em uma bomba de alimentação indispensável entre o nômeneo e o mundo dos fenômenos” (1991, p. 260). Magee, em resumo, acredita que as Ideias são supérfluas na metafísica do belo – assim como na metafísica, quando as aborda como os graus de objetivação da Vontade – e que poderia simplesmente “[...] transferir, *mutans mutandis*, à teoria de que as artes representativas dão-nos um tipo especial de conhecimento do mundo empírico *que é uma manifestação direta do nômeneo*” (1991, p. 261), ou seja, eliminando as Ideias e deixando que na própria experiência se dê esse tipo de conhecimento. No entanto, o que não se deve esquecer, é que o conhecimento empírico, dependente das formas do princípio de razão, segundo Schopenhauer, é incapaz de nos proporcionar este outro tipo de conhecimento.

“Quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética” (2005, p. 19). Ou seja, relacionar e vincular a ética e a estética, seria nada mais que explicitar a unidade do pensamento de Schopenhauer, embora para isto, algumas incompreensões possam advir de seu procedimento<sup>4</sup>.

A representação, conteúdo do primeiro livro do MVR I, figura um espaço especial nesta proposta, tendo em vista que ela possui duas considerações, a primeira – um dos assuntos deste capítulo – o instrumento da Vontade, desenvolvido no grau mais elevado de sua objetivação – o ser humano – e a segunda – assunto do capítulo posterior – a possibilidade do conhecimento proporcionar um momentâneo alívio da condição sofredora do sujeito mediante a contemplação estética. O intuito neste momento será o de elucidar o papel da representação como acessório para o sujeito, que se utiliza dela como uma lanterna a iluminar o seu caminho, este que é sempre trilhado em direção à satisfação de suas necessidades, alcance de seus objetivos e, portanto, destacando sua distinção da segunda consideração sobre a representação, a qual um espaço especial será reservado, tendo em vista sua importância para o objetivo traçado.

Destarte, repousa na consideração acerca da representação uma das passagens mais emblemáticas do pensamento schopenhaueriano: “O mundo é minha representação” (MVR I, p. 43). Ora, o mundo, os objetos, os demais indivíduos, tudo o que se conhece se submete a um filtro (o sujeito) para ser compreendido. A representação seria como um reflexo que retorna ao sujeito de maneira distorcida, repetida por meio do intelecto. Semelhante ao processo digestivo com suas enzimas, temos as formas do intelecto como se fossem as enzimas cognoscitivas, que enquadram os objetos no tempo e no espaço, organizados por meio da lei de causalidade<sup>5</sup>. A primeira sentença dessa obra assinala que o mundo sem um sujeito que o perceba simplesmente inexistente, assim como para que haja um sujeito é necessário haver um objeto. Estes elementos constituem a forma geral de toda a representação, seja ela pura ou empírica, abstrata ou intuitiva: “Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis” (MVR I, p. 46). A representação é o que sustenta a existência do

---

<sup>4</sup> Algumas delas seriam as críticas à analogia da vontade individual com o restante do mundo, a contemplação das Ideias ser algo valioso e reconfortante, tendo em vista que estas seriam a objetivação adequada da coisa-em-si (Vontade) que é considerada com a fonte do sofrimento – críticas estas que serão melhor trabalhadas no decorrer da exposição.

<sup>5</sup> O que demonstra a adesão de Schopenhauer ao idealismo transcendental kantiano, embora fizesse algumas correções, como o descarte das onze categorias permanecendo apenas a causalidade.



mundo, o sujeito é aquele que pode percebê-lo tornando-o passível de consideração sobre suas qualidades, o qual somente pode conhecer se houver objeto a ser percebido.

Schopenhauer cita uma passagem do *Asiatic Ressearches*, onde encontra na sabedoria indiana uma justificação para sua teoria da representação, esta que coloca o sujeito como sustentáculo do mundo: “a matéria não possui essência alguma independente da percepção mental, visto que existência e perceptibilidade são termos intercambiáveis” (JONES, *apud* MVR I, p. 44)<sup>6</sup>. O conhecimento, portanto, não corresponde à essência humana como preconizava a tradição racionalista, mas, para o mundo fenomênico, da aparência, é ele que sustenta a existência das coisas, pois o nascer, o existir vem acompanhado necessariamente da perceptibilidade<sup>7</sup>.

Vale ressaltar que, para o filósofo, a perceptibilidade não é exclusividade dos sujeitos que raciocinam. Toda a natureza, do inorgânico ao orgânico, depende da sensibilidade. Independente de qual visão provenha a percepção, a partir de qual organismo a sensibilidade seja direcionada para conhecer o mundo, ela é a base de sustentação da existência natural. Diante disso, Schopenhauer (MVR I, p. 75) afirma que:

no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto; pois tal olho é o intermediador necessário do conhecimento, para o qual e no qual unicamente existe o mundo, que sem ele não pode ser concebido uma vez sequer.

Mesmo que a referência última e mais importante seja a consciência humana, o mundo depende de um ser que o perceba e de acordo com a índole do pensamento schopenhaueriano, o conhecimento não é a finalidade da existência, a ordem do mundo e da vida, mas apenas um aparato, que se desenvolve gradativamente, atingindo seu ápice no ser humano.

Sobre a relação inseparável entre tais elementos constituintes da representação em geral, afirma Schopenhauer no segundo tomo de *O Mundo* que “a única explanação de tudo

---

<sup>6</sup> Ao passo que é da representação que dependem todas as demais formas de vida para que sejam percebidas, assim como assinalou Jones que existir é para ser percebido, essa existência dependente de uma cognição e das formas desta pode ser entendida sob o conceito de vacuidade, o qual consiste em denominar os cinco agregados, a forma, a sensação, percepção, formação mental e consciência como vazios. Tudo o que depende destes cinco agregados está “dentro do universo da impermanência e, portanto, estão no universo da vacuidade” (REDYSON, 2012, p.246). Perceber essa vacuidade é o caminho para a sabedoria de acordo com o ensinamento do budismo Mahayana. Redyson (2012, p. 246) afirma que: “o praticante deve observar que são vacuidades todos os cinco agregados e que tudo que pensemos está dentro destes cinco agregados e portanto são vazios”.

<sup>7</sup> Por mais que possamos concordar que nem tudo o que surge é possível de ser percebido imediatamente, por exemplo, seres microscópicos, no entanto, o que resulta disso é a incapacidade de nossos olhos do alcance dessas formas de existência que com o avanço tecnológico foi corrigida. Portanto, tudo o que existe, aparece, é necessário que seja percebido e o ser humano com sua constante curiosidade e aperfeiçoamento do conhecimento, conseguiu descobrir novas existências.

isso é que ambos constituem um todo, o intelecto mesmo cria aquela ordem e existe somente para as coisas, e estas, por sua vez, existem apenas para ele” (MVR II, p. 11). A ordem a que se refere é o Princípio de Razão Suficiente, que compreende tempo e espaço, tendo como fio condutor da compreensão dos objetos em suas relações, a lei de causalidade.

Essa conjunção necessária entre sujeito e objeto significa que apenas há objetos se, em contrapartida, houver alguém que os represente. Segundo Janaway (2003, p. 34), na linguagem de Schopenhauer, “Objeto significa [...] algo encontrado na experiência ou na consciência do sujeito”. A representação é o que os une e este conceito faz com que o filósofo recuse a estabelecer como causa o sujeito, tampouco o objeto – esquivando-se do materialismo e do idealismo dogmático como sustenta Pernin (1995, p. 38) nesta passagem:

*o objeto não é nem causa do sujeito nem princípio lógico do qual este poderia ser deduzido. A filosofia empirista, realista e materialista é assim condenada. As mesmas exclusões valem para o sujeito: ele não é nem anterior, nem posterior, nem simultâneo, nem exterior, nem interior, nem está diante do objeto; enfim, ele não é nem a causa do objeto nem o seu princípio, como crê erradamente a filosofia idealista dogmática.*

Schopenhauer por não adotar nenhum dos dois caminhos, faz com que não se aplique na relação sujeito e objeto a lei de causalidade – tornando um elemento a consequência do outro – posto que esta lei faria parte do modo de representar do sujeito, formas de seu intelecto, que já possui como dado o fato de haver um objeto para que este possa conhecer. Afastando-se do dogmatismo, seja proveniente do materialismo ou do idealismo, Cacciola (1994, p. 33) confirma a afirmação de Schopenhauer, que:

*sua filosofia, à diferença das demais, não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito, nem o objeto como causas, mas parte “da representação como fato primeiro da consciência”.*<sup>8</sup>

Ao recusar o dogmatismo, é possível dizer que Schopenhauer procura um caminho distinto para que o mundo e sua existência sejam justificados, o que desembocará na sua concepção de Vontade – que seria a decodificação do enigma do mundo, o qual Kant havia colocado um limite ao nosso conhecimento – que seria constatada por outra via que não a do conhecimento ordinário, seguindo assim, por um lado, os preceitos da filosofia crítica, porém, por outro lado, transgredindo-a. Faz-se, portanto, necessário descrever a característica do

<sup>8</sup> Importante salientar que ao eliminar as relações de causalidade entre sujeito e objeto, colocando-a válida apenas entre objetos, Schopenhauer consegue adotar o idealismo transcendental que lhe será caro para atribuir ao mundo fenomênico uma existência apenas ideal, sendo o seu íntimo proveniente de outro tipo de realidade, cognoscível por outro meio, que não o da representação. Assim, relação de causa e efeito apenas ocorre entre objetos, jamais entre sujeito e objeto, como assevera Schopenhauer (MVR I, p. 55) na seguinte passagem: “Contudo, guardemo-nos do grande mal-entendido de que, por ser a intuição intermediada pelo conhecimento da causalidade, existe uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto. Antes, a mesma só tem lugar, sempre, entre objeto imediato e mediato, sempre, pois, apenas entre objetos”.

intelecto no tocante à representação dos objetos, uma vez que Schopenhauer adota o modelo transcendental de conhecimento que são as formas contidas *a priori* no intelecto que enquadraria os objetos na experiência. Tais formas constituem o chamado Princípio de Razão Suficiente.

### 1.1 PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Este princípio é tema de sua tese de doutorado apresentada em 1813 sob o título *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, na qual é proposto um desmembramento deste em quatro partes, correspondendo às quatro relações pelas quais a mente trabalha. Schopenhauer afirma que este pode ser resumido na seguinte fórmula: “nada é sem uma razão pela qual é” (PR, p. 5). Portanto, toda a representação regida por ele requer uma explicação, um *por que* a ser procurado: “E como o princípio, suposto por nós *a priori*, de que tudo tem uma razão, nos autoriza a perguntar em todas as coisas o “porquê”, daí que este “porquê” possa ser considerado como a mãe de todas as ciências” (PR, p. 5) – caracterizando, deste modo, a natureza do conhecimento científico que incessantemente procura um fundamento para os efeitos observados.

Schopenhauer se dedica a esclarecer o que tal princípio significa e sua condição por considerar como confusão o que muitos filósofos fizeram acerca da razão do conhecimento (fundamento dos juízos) com a causa, que se expressa no argumento ontológico de Descartes<sup>9</sup>, desembocando em Spinoza com a transposição desse argumento na união de Deus com o mundo, bem como pelo modo ainda pouco preciso com que outros filósofos – como Leibniz e Wolf, por exemplo – tentaram estabelecer o significado do princípio de razão e desmembrá-lo. O filósofo então define o PRS<sup>10</sup>, que compreende as suas quatro raízes, como “[...] as diferentes leis de nossas faculdades cognitivas” (PR, p. 26) e sendo elementar na cognição, do mesmo não se poderia exigir uma prova<sup>11</sup> uma vez que isso constituiria um “flagrante absurdo”, pois este intento resultaria numa atitude circular “de exigir uma prova do nosso direito de exigir uma prova” (PR, p. 27). Tal princípio seria aquele sobre o qual se apoia o modo de conhecimento do sujeito e constitui a natureza das explicações que se procura dar às

<sup>9</sup> Nas palavras de Schopenhauer, Descartes afirma que: “[...] a imensidão de Deus é uma razão lógica da qual se segue, que Deus não precisa de nenhuma causa; Enquanto ele confunde os dois juntos e obviamente não tem consciência clara da diferença entre razão e causa” (PR, p. 11), e este argumento desembocará na prova Ontológica da existência de deus.

<sup>10</sup> A fim de facilitar a leitura será doravante adotada a sigla supracitada quando houver a referência ao Princípio de Razão Suficiente.

<sup>11</sup> Schopenhauer nesta passagem de PR cita Aristóteles: “Eles procuram uma razão para aquilo do qual não tem razão; para o princípio de demonstração não há demonstração” (PR, p. 26).

representações; as quatro raízes correspondem de modo mais preciso e claro aos questionamentos comuns ao conhecimento<sup>12</sup>.

As quatro raízes se apresentam da seguinte forma: 1) Física (princípio de razão do devir), que se reporta às mudanças observadas no tempo e espaço onde a lei de causalidade une o sentido interno (tempo) com o sentido externo<sup>13</sup> (espaço); promove a relação com a percepção subjetiva e o objeto bem como concatena os acontecimentos, dado que esta lei é conhecida *a priori* pelo sujeito e, de acordo com Schopenhauer, “por isso é transcendental, válida para toda experiência possível e conseqüentemente sem exceção;” e tal relação entre causa e efeito “[...] é uma relação necessária” (PR, p. 47); 2) as relações Matemáticas, ou os conceitos, (princípio de razão de ser), que se dirigem às explicações conceituais nos âmbitos das ciências matemáticas; 3) as relações da Lógica (princípio de razão do conhecer), que rege a parte formal das representações e, por último, 4) as relações com o Querer (princípio de razão do agir) que se destina a avaliar as ações de acordo com a lei de motivação.

Em cada uma das quatro relações brevemente descritas, embora mude a aplicação da lei de causalidade de acordo com os objetos considerados, não deixa de existir como regra fundamental a necessidade desta lei que se ajusta em cada uma das classes. Mesmo sendo explícito que na causalidade propriamente dita, da combustão preceda uma causa determinada – o aquecimento do material inflamável, por exemplo – a necessidade se observa nas demais raízes do princípio: se os três ângulos forem iguais trata-se de um triângulo equilátero; a necessidade da verdade ou falsidade lógica, que pode tanto ser uma verdade empírica, transcendental, material ou metodológica<sup>14</sup>; a necessidade que se aplica às ações pela motivação. Em todas as relações do PRS a necessidade é sua característica e para ilustrar tal afirmação, Wicks (2008, p. 33) declara que as características fundamentais do PRS são a distinção sujeito/objeto e também a conexão necessária às quais ilustram toda a forma de explicação. Portanto:

<sup>12</sup> No Capítulo III (2007, p. 28) Schopenhauer inicia a sua justificativa para a distinção das quatro raízes do PR, pois o que até então fora efetuado era a distinção entre princípio de razão do conhecer (formal) e princípio de causalidade (material), os quais não conseguem explicar, por exemplo, as razões matemáticas e tampouco os motivos.

<sup>13</sup> “A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do tempo, SIMULTANEAMENTE e em união. Em conformidade com isso, a causalidade une espaço e tempo” (MVR I, p. 51).

<sup>14</sup> Sobre essas divisões da terceira classe de objetos regida pelo princípio de razão de ser, temos a passagem de Magee, sobre o conceito de verdade dos juízos, os quais podemos resumidamente expor como: o juízo resultante da experiência, “em cujo caso se trata de uma verdade empírica”; o juízo acerca das condições de possibilidade da experiência, “Estas são as verdades transcendentais”; o juízo que segue ora verdade de uma proposição segundo leis da lógica, ou se segue de uma afirmação empírica, “é muitas vezes referido verdade material”; ou ainda aquelas provenientes das leis da lógica, como identidade, contradição, terceiro excluído e que a verdade está radicada na correspondência à realidade, que “é uma verdade metodológica” (MAGEE, 1991, p. 38).

Uma explicação em matemática ou geometria, uma explicação que envolve a definição de conceitos abstratos, uma explicação sobre por que algum objeto material mudou sob certas condições, ou uma explicação de por que uma pessoa, dado seu caráter e situação, realizou alguma ação. Em suma, então, a raiz do PRS tem duas características principais: (1) a distinção sujeito-objeto e (2) relações de conexão necessária.

Esta necessidade se apresenta como a forma da consciência nesse aspecto, primeiramente quando se considera o organismo animal e em última instância, o ser humano, como o grau mais elevado da receptividade do mundo<sup>15</sup>. No momento da representação, a operação da lei de causalidade age de modo imediato e automático na apreensão da realidade. Assim também acontece com os motivos que movimentam o sujeito, pois age de modo necessário em relação aos objetos do conhecimento.

No entanto, sabendo que a representação é o que condiciona a experiência, por meio das formas resumidas pelo nome *princípio de razão* – é preciso compreender que tempo, espaço e causalidade são características do modo de conhecimento do sujeito – Schopenhauer (MVR I, p. 21) afirma que “esse princípio não precede todas as coisas, que o mundo inteiro não existe só como sua consequência e em conformidade com ele, por assim dizer como seu corolário”. Portanto, não é absoluto, mas proveniente de nosso intelecto, uma vez que pode ser pensado *a priori*, ou seja, independente da experiência. Ou seja, sem a matéria, é possível considerar o tempo no qual se baseia toda numeração ou cálculo: “Sucessão é toda a sua essência” (MVRI, p. 49). Bem como se pode pensar o espaço puramente, no qual constitui o conteúdo de toda geometria. É possível frisar de antemão que seu apego à idealidade das formas da representação atua como um pilar para a sustentação de sua ética. Portanto, não seria apenas por admiração e reconhecimento do feito de seu grande mestre Kant que Schopenhauer a conserva, mas por reconhecer que ela atuaria como peça chave no estabelecimento e justificação de seu conceito de *compaixão*.

De acordo com Santa María, o filósofo carrega por todo o seu pensamento esta concepção de tempo e espaço, portanto, o *principium individuationis*<sup>16</sup> – bem como a causalidade, que forma em conjunto com aquelas formas o PRS – pois sustentaria, ao final,

---

<sup>15</sup> Schopenhauer distingue as três formas pelas quais a causalidade se manifesta na natureza, como causalidade propriamente dita, nos corpos inorgânicos; excitação nos vegetais e motivação nos corpos animais e destaca que no caso da motivação, “é apenas a causalidade que passa pelo conhecimento; o intelecto é o médium dos motivos, por isso ele é o mais alto grau de receptividade” (PR, p. 55). Sobre esta distinção entre as três formas de causalidade será tratada de maneira mais detida no tópico intitulado *A Via Interna como Solução do Enigma do Mundo*.

<sup>16</sup> Sobre o *principium individuationis* há esta passagem de Barboza explicando que o PRS “mediante espaço e tempo, atribui pluralidade aos objetos” (2001, p.41), ou seja, enquanto forma do conhecimento, a causalidade se faz presente, mas no tocante à pluralidade e individualidade dos objetos, tempo e espaço são considerados como seu fundamento (este assunto receberá maior atenção no subcapítulo 1.2 – Sobre a Relatividade, Utilidade e Limites da Representação).

sua ética, bem como a possibilidade de se esquivar de tal princípio do conhecimento para adentrar na contemplação de uma realidade a princípio isenta dessas formas, as Ideias. Por conseguinte, a idealidade da individuação bem como do modo representacional dos objetos é conservada por Schopenhauer, segundo Santa María (2010, p. 26):

porque ele é a última garantia da ética da compaixão. Sem o idealismo do espaço e do tempo, a distinção entre indivíduos seria absoluta, com o que o egoísmo estaria fundado na natureza das coisas e a compaixão não seria mais que o resultado de uma ilusão.<sup>17</sup>

Inclusive, este procedimento adotado por Schopenhauer, que segue os postulados do idealismo transcendental no tocante à limitação do conhecimento fenomênico adentrar o conhecimento da coisa-em-si, torna-se, a seguir – quando se aborda a metafísica da Vontade – um peso do qual o filósofo tenta se livrar ao adotar a via interna (o corpo), para o conhecimento da vontade e, utilizando-se da analogia, por extensão denomina-la como o íntimo de toda a vida. Como fora visto, a idealidade das formas do conhecimento é um instrumento frutífero neste nível de consideração, todavia, sustentar esta tese kantiana do começo ao fim de sua obra resulta, segundo Santa María (2010, p. 25) “mais um fardo que uma ferramenta metodológica útil”, que por sua vez, torna-se dificultada a articulação de “um conceito viável da vontade”. No entanto, para explorar esta dificuldade e as demais implicações com maior atenção será abordada a via interna para o conhecimento do mundo, que se subtrai desse modelo representacional exposto neste momento e do caminho seguido pelo filósofo, a fim de sustentar sua construção metafísica.

Por sua vez, retomando a exposição schopenhaueriana, o PRS governa os dois tipos de representações, as intuitivas e abstratas. Schopenhauer divide as representações desta maneira configurando a cognição humana tanto no que diz respeito ao conhecimento na experiência, quanto àquele tipo de conhecimento que retira da intuição o material para a sua construção, o conceito.

### 1.1.1 Representações Intuitivas e Abstratas

O intelecto humano é classificado por Schopenhauer como de natureza dupla, sendo capaz além das representações intuitivas, também as abstratas: as primeiras sendo as mais abrangentes e as segundas, os conceitos, utilizadas nas ciências: “O intelecto humano é duplo:

<sup>17</sup> Se a idealidade da individuação é o que garante a ética da compaixão, será também a garantia da contemplação estética – como será exposto no capítulo seguinte destinado à sua exploração – embora possua uma questão: como será possível o sujeito desvencilhar-se de seu próprio conhecimento para atingir algo que ele mesmo, por constituição mental, assim definida até aqui por Schopenhauer, é-lhe natural e característico de seu modo de conhecer? Deixar-se-á esta questão por hora em aberto, para que sua explicação seja efetuada no capítulo posterior, p. 31.

por não somente possuir conhecimento intuitivo, mas abstrato, que não se limita ao que está presente”, o que se distingue dos animais que se limitam “à percepção do que está presente” (PR, p. 55).

As representações intuitivas, para o autor, “abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado das suas condições de possibilidade” (MVR I, p. 47). Sem elas, inclusive, não haveria representações abstratas, posto que estas prescindem dos dados da intuição apreendidos na experiência, visto que a razão não opera a partir do vazio, por si mesma. Por esse motivo, os conceitos:

pegam de empréstimo o seu estofado do conhecimento intuitivo, e, por conseguinte, todo o edifício do nosso mundo de pensamentos repousa sobre o mundo das intuições; [...] As intuições fornecem, portanto, o conteúdo real de todo o nosso pensamento, e em toda parte, onde elas faltam, não tivemos conceitos na cabeça, mas simples palavras (MVR II, p. 85).

A intuição é, portanto, a base de todo o pensamento abstrato, uma vez que trabalhar apenas com conceitos resulta, para Schopenhauer, em palavras vazias de significado, já que todo pensamento deve retirar o seu estofado da experiência<sup>18</sup>. Conforme afirma em *Sobre a Visão e as Cores*: “A teoria, quando não devidamente apoiada e fundamentada em fatos, não passa de uma quimera vazia e vaidosa, e mesmo aquela experiência única, desconexa, mas verdadeira, tem muito mais valor que esta” (VC, p. 21). No entanto, embora a intuição seja valorizada por Schopenhauer, os fatos isolados da experiência não constituem uma ciência. Daí resulta o papel da representação abstrata, a formação de conceitos, porém, sempre a partir do que foi apreendido na empiricamente. Uma ciência, para ser considerada *completa*, deve ter essa base fundada na intuição, como sustenta Schopenhauer, acrescentando que, se a teoria não se fundamenta em fatos, é uma quimera:

Por outro lado, todos os fatos isolados formam a partir de um determinado raio da área da experiência, mesmo estando completamente integrados, *menos uma ciência do que o conjunto de conhecimentos de sua essência íntima*, unidos sob um conceito comum que abrange e contém tudo o que se pode encontrar neles, ao qual além disso subordinam-se outros conceitos, através de cuja intermediação se pode chegar logo ao conhecimento e à determinação de cada fato isolado (VC, p. 21) (Grifo nosso).

Nesta passagem, há a definição de como deve ser a ciência, a racionalização do que é apreendido na experiência, assim como há a demarcação do conhecimento intuitivo como aquele que conhece o íntimo das coisas. Aqui a ciência completa é comparada ao “Estado

<sup>18</sup> Torna-se necessário colocar uma observação sobre a crítica à Kant, no que diz respeito ao conhecimento intuitivo, que para Schopenhauer é negligenciado pelo filósofo de Königsberg – salvo apenas na matemática – para dar atenção ao conhecimento abstrato, o qual “[...] recebe toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata de nosso conhecimento” (CFK, p. 542).

bem organizado cujo soberano pode acionar a qualquer momento o todo, cada parte maior e também a menor” (VC, p. 21)<sup>19</sup>. Todavia, é preciso considerar desde já a preponderância que o conhecimento intuitivo possui no pensamento schopenhaueriano.

Está claro que a intuição é primordial na elaboração do conhecimento racional, ela é quem permite as generalizações elaboradas a partir da razão, no entanto, no momento da abstração perde-se muito do que fora intuído na experiência. Quanto mais abstraímos, mais vazio é o conceito, formando, o que diz Schopenhauer (PR, p. 116), “simples cascas”.

Tanto a intuição quanto a reflexão (atividade da razão) possuem características que, de acordo com o princípio que seguem (razão suficiente), serão consideradas sempre relativas e, por sua vez, úteis à vida cotidiana. Estas características, relatividade e utilidade, estabelecem a explicação como limitada a um campo de atuação, não podendo ultrapassar, responder questões concernentes à essência do mundo, *o que* ele é, mas estaria presa aos questionamentos sobre o *por que* dos objetos, das mudanças, uma vez que está em conformidade com a natureza deste conhecimento.

## 1.2 SOBRE A RELATIVIDADE, A UTILIDADE E OS LIMITES DA REPRESENTAÇÃO

Assim como Schopenhauer apresenta em sua grande obra, a representação submetida ao princípio de razão suficiente foi esclarecida para que se pudesse estabelecer os seus limites e, principalmente, suas características, a fim de demonstrar porquê o filósofo se propôs a elaborar uma nova perspectiva do conhecimento – aquela que foge às formas do PRS e pode atender aos questionamentos que dispensam o modo de representar do sujeito enquanto indivíduo.

O termo indivíduo entra em cena em *Sobre a Quádrupla Raiz* quando o filósofo afirma que os dicionários geográficos e históricos são especificações de coisas que se encontram separadas pelo tempo e espaço e, deste modo, Schopenhauer conclui que “o tempo e o espaço são o *principium individuationis*” (PR, p. 117), ou seja, o princípio da pluralidade e individuação. Embora o sujeito não seja entendido como participante da cadeia de causa e

---

<sup>19</sup> Os conceitos – produto da razão – ainda são por Schopenhauer distinguidos em *abstracta* e *concreta* : estes, os conceitos que se fundamentam imediatamente no mundo intuitivo (“homem, cavalo, pedra”), e aqueles, os que possuem outros conceitos como fundamento (“relação, virtude, investigação, princípio”). Em suas palavras, “Se não fosse uma comparação muito figurada e brincalhona, poder-se-ia de maneira muito acertada denominar os últimos conceitos o andar térreo e os primeiros, os andares superiores do edifício da reflexão” (MVR I, p. 88). Mesmo que o próprio filósofo assinala que esta distinção entre *abstracta* e *concreta* não possa ser confundida com o fato de se considerar os conceitos concretos como representações intuitivas assim como assevera Schopenhauer nesta passagem: “No entanto, esta última denominação combina muito inapropriadamente com os conceitos por ela descritos, visto que também estes sempre ainda são *abstracta* e de modo algum representações intuitivas” (MVR I, p. 88) – esta distinção é conservada por ele somente em função da referência a qual cada conceito se remete, como já explicada no texto.



efeito, pois “Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade” (MVR I, p. 45-46), o corpo pelo qual parte a intuição dos objetos é considerado objeto imediato<sup>20</sup>, estando submetido às formas tempo/espaço e causalidade. O sujeito é dotado de um corpo que, no entanto, jamais será conhecido enquanto sujeito, pois ao direcionar a percepção para as partes desse corpo, este assume a forma de objeto. Acerca deste ponto, afirma Schopenhauer (MVR I, p. 45):

Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato.

Assim, o sujeito conhece os objetos numa condição também individual, esta que caracteriza a representação como relativa ao seu ponto de vista. A representação é sempre relativa uma vez que é resultado de uma cadeia de causas, que se expõe em quatro figuras diferentes – as supracitadas formas do PRS. Seguindo o fio condutor deste princípio não há uma compreensão essencial do mundo, mas apenas relativa às circunstâncias espaço-temporais em meio à cadeia causal, que, de acordo com o princípio de razão do devir, encontra-se em constante mudança de estado no tempo. Acerca desta afirmação, Schopenhauer (MVR I, p. 48-49) sustenta que:

do mesmo modo que o tempo, também o espaço e, como este tudo o que se encontra simultaneamente nele e no tempo, portanto, tudo o que resulta de causas e motivos, possui apenas existência relativa, existe apenas por e para um outro que se lhe assemelha, isto é, por sua vez também relativo.

Além da relatividade, que caracteriza tanto o conhecimento quanto o indivíduo que ele conhece – por ser o objeto imediato participante das formas do PRS, que por sua vez, o condicionam como relativo em meio ao tempo e individualizado, como os demais objetos pluralizados pelo *principium individuationis* – a utilidade constitui outro aspecto da representação aqui tratada, pois serve a determinados anseios do sujeito enquanto indivíduo.

Acerca da utilidade deste conhecimento é preciso compreender a distinção que Schopenhauer faz entre as três formas pelas quais a causalidade entra em cena na natureza, que correspondem aos corpos inorgânicos, aos vegetais e aos corpos animais, respectivamente: “como *causa* na estrita acepção da palavra, como *excitação*<sup>21</sup>, e como *motivos*” (PR, p. 53). Os motivos correspondem à ação do sujeito, esta que é operada tendo

<sup>20</sup> Objeto imediato é uma expressão que Schopenhauer utiliza para designar o corpo por meio do qual a intuição parte, o ponto de partida da representação: “Agora, na medida em que é o ponto de partida, ou seja, o mediador para a nossa percepção de todos os outros objetos, eu chamei o organismo corporal na primeira edição do presente trabalho de *Objeto Imediato*” (PR, p. 99).

<sup>21</sup> A palavra *stimuli* também pode ser traduzida como *estímulo*, no entanto, quisemos preservar o termo *excitação* para concordar com as traduções em língua portuguesa das obras de Schopenhauer.

em vista principalmente a satisfação de seus anseios e suas carências. Embora o animal aja com explícita necessidade, uma vez que seu intelecto está preso ao momento presente, a ação humana não estaria isenta de menor necessidade, por mais que seja capacitada pela abstração e assim, ponderação sobre ações futuras e eletividade dos motivos para a ação. O conhecimento neste caso é útil por auxiliar o sujeito no alcance de seus objetivos. Sendo assim, ele é relativo ao indivíduo por meio do qual parte a intelecção e é útil a este mesmo indivíduo, estando este tipo de representação submetido ao uso, remetendo às suas carências e necessidades, um instrumento que auxilia a sua experiência. Os fins do conhecimento são, neste caso, “individual-subjetivo”, pois “a um isto é útil, a outrem, aquela outra coisa” (MB, p. 25).

Utilidade e relatividade referem-se à função da representação que apresenta um limite do qual não se pode ultrapassar. O limite da representação submetida ao PRS se encontra na natureza deste conhecimento que analisa apenas as relações dos fenômenos às formas espaço-temporais e causais, que necessariamente se reportam às particularidades externas dos objetos, sejam eles pertencentes a quaisquer das quatro raízes do PRS. Por sua vez, atendo-se a essas características, algo ficará sem explicação, pois sempre a investigação nesse nível precisa de um ponto de partida já pressuposto. É possível utilizar o exemplo do cientista, que poderá explicar as particularidades físico-químicas da matéria, no entanto, restará sempre algo a ser explicado. De acordo com Magee (1991, p. 32) o domínio das ciências naturais, por sua vez:

Nele se expõe e se aceitam explicações definitivas recorrendo a termos como matéria, forças naturais e leis científicas. A matéria pode, por sua vez, ser analisada em termos de formulas químicas, a tábua de elementos, partículas fundamentais, e etc. A forças naturais que operam nela ou através dela são forças como a energia, a gravitação, o magnetismo, a eletricidade, etc. E as leis da ciência determinam as regularidades conhecidas da matéria em movimento sob o impulso destas forças naturais.

Perguntas como *por que, para que, do que é feito*, sempre serão satisfeitas, no entanto, ao se questionar *o que é* a matéria, por exemplo, não há mais espaço para o cientista, e o filósofo é solicitado, “pois para a ciência a explicação consiste na redução a este nível” (MAGEE, 1991, p. 32), nível este que é válido para as demais raízes do PRS<sup>22</sup>. Deste modo, a representação está apenas para o conhecimento do fenômeno, assim como Kant havia postulado. No entanto, Schopenhauer não se satisfaz em apenas saber que o mundo é representação, fenômeno submetido a determinadas leis. As explicações dadas sempre

<sup>22</sup> As explicações matemáticas e lógicas, caso se queira justifica-las, afirma Magee (1991, p. 33) – em concordância com a afirmação de Schopenhauer sobre a impossibilidade de se provar o próprio princípio de razão – cria um círculo fechado, “pois elas mesmas geram os procedimentos de justificação desde o princípio do discurso”.

partirão de um princípio pressuposto, assim como jamais cessam de procurar respostas, como, por exemplo, se observa na pesquisa científica na qual não se consegue esgotar a dúvida. A ciência é sempre um buscar incessante de soluções e resoluções que, ao se alcançar uma resposta, logo em seguida aparece um novo problema que ainda não havia sido descoberto, ou uma nova solução e assim por diante. Este tipo de conhecimento é caracterizado como o Véu de Maia, termo que Schopenhauer empresta da sabedoria indiana e que consegue ilustrar perfeitamente sua natureza incompleta:

por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: "Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente" (MVR I, p. 49).

Embora nosso conhecimento tenha limites, é preciso compreender que procurar o outro lado do mundo, aquilo que é essencialmente e não aparentemente, não deve seguir o fio condutor da lei de causalidade. Nesse sentido, saímos das questões referentes às relações necessárias, utilidade e aparência, para adentrarmos ao conhecimento que segue outro caminho, este que não pertence ao PRS.

### 1.3 A VIA INTERNA COMO SOLUÇÃO DO ENIGMA DO MUNDO

Schopenhauer afirma que o conhecimento proveniente do interesse do sujeito sobre o objeto não abarca a essência daquilo que se representa, pois apenas se pretende compreender o que está aparente, sobretudo pelo fato deste conhecimento ser dirigido pelo princípio de razão suficiente, tornando todo o objeto percebido situado em relação ao sujeito. Por isso, quando o filósofo aborda etiologia e morfologia, assim como a matemática, dentre outras ciências que tentam explicar o mundo e os seres nele existentes, desconstrói essa tentativa uma vez que nenhuma delas poderá abarcar *o quê* do mundo, mas apenas quantidades, estados, formas. No caso da matemática, por exemplo, ela apenas “fornece da maneira mais precisa o quão-muito e o quão-grande. No entanto, estes são sempre relativos” (MVR I, p. 152). A morfologia e a etiologia não fornecem nada além de dados sobre a transição das formas da matéria (etiologia) e a consideração sobre as formas permanentes (morfologia). No entanto, nada disso consegue abarcar algo diferente da mera representação, que seguindo a lei de causalidade, apenas conhece as conexões das relações entre os objetos e o sujeito, bem como as relações das coisas entre si. Contudo não passam de representações que não expressam o que as coisas são, o seu significado íntimo. Restará algo que não poderá ser explicado por meio desse tipo de conhecimento, pois parte de fora, portanto, não abarca o

âmago das coisas das quais se propõem a investigar. Dados, números, quantidades, formas e estados são provenientes do conhecimento submetido ao princípio de razão, o qual possui como marca e distintivo a servidão para com a vontade. A palavra servo nada mais significaria, além de nos remeter à classe de servidão, o escravo disfarçado, como aquilo que possui serventia, utilidade. Portanto, todo o saber que se posiciona diante das coisas a fim de lhes conhecer a aparência possui um papel específico de servir à alguma intenção. Todo conhecimento que segue tais princípios são pragmáticos, suas respostas esclarecem dúvidas práticas, estas que terão papel importante em tarefas que desempenhem resultados que as auxiliem: “Mas não recebemos por aí a mínima informação sobre a essência íntima de nenhum daqueles fenômenos” (MVR I, p. 154). Enquanto representação da aparência permanece a pergunta sobre *o quê é* não respondida. Porém, *do que é feita, de onde, para quê*, todas estas perguntas possuem respostas quando se observa a aparência. Podemos dissecar um sapo e mesmo assim permaneceremos na periferia do que ele é.

Quando Schopenhauer utiliza o termo *Véu de Maia*, além de comparar com a tradição indiana, que traduz brilhantemente o que é o mundo conhecido de acordo com o princípio de razão, também podemos entender que este *véu* seria aquilo que engana o sujeito, tornando-o crente de que, toda individuação, relação, separação, enfim, o que o conhecimento ordinário proporciona corresponde à realidade mesma. Robert Wicks (2008, p. 37) afirma que este princípio pode ser nomeado como “princípio da ignorância” e age como um:

divisionista princípio de individuação, produz um sentimento de separação das outras pessoas e da realidade como um todo; ele é um princípio do “Eu” no sentido do “meu ego” e meu senso de individualidade finita. O erro se encontra em acreditar que as divisões geradas do referido PRS são absolutas e intransponíveis.

A ilusão da intransponibilidade deste princípio está enraizada na noção de eu, cuja personalidade é o que torna cada um plenamente consciente de sua singularidade, fazendo com que olhe os demais com um muro diante de si, já que são aparentemente diferentes. Inclusive, temos o uso do saber subsumido a angariar resultados para a carência constante da vontade, ao esforço perene desta que nunca se satisfaz. Para conseguir dar um passo além, atravessar a aparência para conhecer a essência das coisas, é necessário que o conhecimento se desvencilhe da utilidade e passe a intuir o que é essencial. Sobre essa necessidade de ultrapassar a aparência e conhecer o significado das representações, Schopenhauer (MVR I, p. 155) argumenta:

Porém, o que agora nos impele à investigação é justamente não mais estarmos satisfeitos em saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conformes estas e aquelas leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão. Queremos conhecer a significação dessas representações.

Enquanto o sujeito permanecer representando as coisas sempre de acordo com seus estados expostos no tempo e no espaço, fazendo efeito de acordo com a lei de causalidade, será a aparência que terá acesso, pois, como diz Schopenhauer: “DE FORA jamais se chega à essência das coisas” (MVR I, p. 156). O problema que se apresenta aqui é que os objetos, que possuem um ser para o outro, necessariamente precisam de um ser para si, pois se assim não fosse, as coisas teriam uma existência simplesmente ideal e o mundo percebido seria como um “fantasma subjetivo”, portanto, “O objeto intuído [...] tem de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO” (MVR II, p. 233). Schopenhauer vai além de Kant que apenas estabeleceu os limites do conhecimento, interditando o acesso à coisa-em-si; agora temos uma possibilidade de compreender a significação das representações, o que elas são tirando o fato de serem representações.

Schopenhauer coloca, desta forma, a coisa-em-si como algo passível de ser considerado continuamente, estabelecendo o corpo como o terreno por meio do qual se possa explorar para que não persista como um enigma e, por sua vez, estabelecendo essa discussão no plano da efetividade e não como algo que tenha de ser buscado fora deste mundo, o que incorreria se o fizesse, num dogmatismo transcendente, do qual tenta se subtrair. Neste sentido, Fonseca (2016, p. 58) afirma que Schopenhauer busca a metafísica em seu “sentido imanente”, pois “não pretende ser transcendente, feita de conceitos vazios”, concluindo que “Sua investigação parte do pressuposto de que, se não é possível atingir o âmago do mundo partindo de fora, isto é, da representação, talvez isto possa ser feito pela via da subjetividade”.

Por uma via interna, que parte do conhecimento do querer, é possível ter acesso ao que são as coisas que se apresentam ao sujeito, por analogia com o corpo, matéria, com os demais corpos, também matérias. O indivíduo possui duas existências: uma existência enquanto sujeito que conhece, subjetiva, portanto para si e uma existência enquanto objeto mesmo, algo a ser conhecido, um ser para o outro, assim como os demais objetos que ele representa. Portanto, o sujeito pode ser entendido como algo que existe também para si, possui um ser em si, com a diferença que seu corpo, unido ao intelecto, tem a possibilidade de, por meio do conhecimento que tem do querer, que não é totalmente imediato, mas é intermediado pelo conhecimento, este que “a vontade cria para si, com e através da corporificação” (MVR II, p. 237), adentrar o seu íntimo e descobrir que ele é vontade. Não é por meio do conhecimento exterior da natureza que seria possível desvendar o mistério do em si do mundo, mas ao contrário, “temos de compreender a natureza a partir de nós mesmos” (MVR II, p. 237).

O procedimento analógico da identificação do microcosmo (corpo do indivíduo) com o macrocosmo (realidade subjacente enquanto Vontade) poderia ser questionado como o fez Tanner, com duas importantes observações: a primeira que problematiza a identificação do corpo como a objetivação da Vontade em si, e a segunda que ataca o procedimento adotado por Schopenhauer, que soaria contraditório tendo em vista sua adoção, na teoria do conhecimento, do idealismo transcendental kantiano que, a rigor, impossibilitaria a posterior afirmação de se encontrar um caminho para o conhecimento da coisa-em-si por meio do sentimento do querer que jaz no íntimo de todo indivíduo<sup>23</sup>. Ou seja, como se poderia atribuir sentido a essa denominação de Vontade, tendo como base o corpo e sua atividade volitiva e desta forma como abertura para ultrapassar os limites por ele mesmo admitidos anteriormente? Em que se fundamenta esta intenção de Schopenhauer de encontrar a chave para os segredos do mundo, coisa que a princípio estaria estabelecida como um caminho inútil no qual o conhecimento jamais poderia alcançar? Kant, embora ocupe um espaço importante em seu pensamento, estaria nele a sua fundação, como costumam denominar tal teoria como um neo-kantismo – e tendo o próprio Schopenhauer afirmado ser ele o continuador da filosofia de seu mestre? Até que ponto tais colocações podem ser admitidas?

Embora Kant possua grande participação na formação do pensamento schopenhaueriano, é preciso retroceder até sua juventude e saber qual era o pensamento que o formou e que, por sua vez, possa ter alimentado no jovem Arthur a ânsia de promover um exercício de reflexão continuada acerca de algo que, de acordo com o pensamento kantiano, estaria fora do alcance. O Romantismo alemão<sup>24</sup> foi a fonte na qual bebeu Schopenhauer e que permitiu a compreensão de que

Com a visão de seu próprio mistério interior, os românticos acreditavam ser possível agitar e desvendar os segredos do mundo. O mundo passaria a cantar e assim nos seria revelado no momento em que fosse descoberta a palavra mágica correta que nos permitisse reger seu canto (SAFRANSKI, 2011, p. 122).

<sup>23</sup> Tanner (2001, p. 14) questiona da seguinte forma: “Podemos atribuir algum sentido à afirmação schopenhaueriana de que o corpo é a objetivação da Vontade”. E em seguida afirma que “É incerto o quanto Schopenhauer notou que estava transgredindo as proibições kantianas”, devido ao fato de postular a Vontade com a coisa-em-si e ao elaborar sua argumentação ter denominado suas características com conceitos “que se originam em nossa experiência do mundo como Representação” (TANNER, 2001, p. 15), que a rigor são conceitos que não possuem ligação alguma com este domínio. No entanto é necessário considerar todo o procedimento schopenhaueriano da analogia, que ele afirma ser a *denominatio a posteriori*, como afirma Prado (2014, p. 192) que se trata do procedimento de denominação metafórica “por meio do qual a noção de coisa-em-si toma de empréstimo o nome de algo conhecido e essencialmente distinto das meras representações, [...] e permanecer no discurso filosófico de modo epistemologicamente significativo”. A fim de explorar melhor este assunto, o texto de Prado, *Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si* (2014) trabalha de modo contundente e bem explicativo todo o argumento schopenhaueriano.

<sup>24</sup> Alguns dos nomes mais importantes são Wilhelm Henrich Wackenroder, Ludwig Tieck e Zacharias Werner, os quais afirma Segala ser a “fonte intelectual de Schopenhauer” (Segala & De Cian, 2002, p. 18).

Este seria o gatilho que disparou no âmago do filósofo a intenção de desvendar o mistério não fora do mundo, mas nele mesmo, partindo do corpo que une a representação e o querer, o que Schopenhauer chamará de “o nó do mundo” (PR, p. 169) e que constitui a via para conhecer o *que* ele é.

A partir dessa compreensão soa muito mais plausível toda a construção argumentativa de Schopenhauer para identificar o microcosmo com o macrocosmo, que se utiliza do procedimento analógico. Quando se questiona a validade deste procedimento, que a rigor não concorda com os postulados do idealismo transcendental kantiano dos quais o filósofo parte para caracterizar o conhecimento e que consiste todo o assunto de seu livro primeiro de MVR I, pode-se colocar que Schopenhauer opera uma separação entre o que significa concordar com os limites da representação no nível fenomênico – guiada pelo PRS – e a adoção do conhecimento do próprio corpo, a atividade da vontade para ultrapassar tais limites, posto que tal conhecimento interno não se encontra naquele domínio. Como afirma Fonseca (2012, p. 30), esta dupla significação do mundo, embora possa causar certo desconforto, coloca Schopenhauer, “Num mesmo lance” como “o “Schopenhauer crítico do conhecimento” – no nível do conhecimento empírico que segue as formas do PRS – e o “Schopenhauer metafísico da Vontade”” – o qual a fim de atingir este campo, subtrai-se daquelas formas, partindo para outro caminho que proporcione uma visão ampla do mundo, para além do fato de que ele é representação.

Em *Sobre a quádrupla raiz*, o filósofo opera de antemão a divisão da causalidade, identificando-a com os demais processos da atividade inorgânica, dos vegetais e animais, o que significa que “é através da ideia de *atividade* que se constitui a base da ideia de *analogia* entre o corpo e os demais fenômenos [...]. A estratégia então consiste em notar a mesma Vontade por trás da atividade física, orgânica ou animal” (BRANDÃO, 2009, pp. 225-226). A aproximação de uma definição encontrada num objeto conhecido que se destina a um domínio distinto, não se trata de uma verdade constatável diretamente, mas uma conclusão analógica, na qual a compreensão de vontade enquanto atividade e da extensão dessa compreensão às atividades física e orgânicas, consegue-se alcançar um caminho para compreender o mundo em si mesmo. O próprio Schopenhauer defendeu sua metafísica que já recebia ataques, como relata na carta a Frauenstädt, que reafirma a imanência de sua filosofia e que a coisa-em-si é relativa ao fenômeno, pois pauta-se na existência de objetos que são sua manifestação, não podendo residir numa entidade extramundana que repousasse na abstração e que não fizesse parte do mundo – o que para o filósofo, seria a *cucolândia das nuvens*, como escreve nesta passagem:

Minha filosofia não fala jamais de uma cucolância das nuvens, mas deste mundo, quer dizer, ela é imanente, não-transcendente, ela capta o mundo presente como uma tábua de hieróglifos (cuja solução eu descobri na Vontade) e mostra sua conexão geral em toda parte. Ela ensina o que o fenômeno é e o que é a coisa-em-si. Esta é coisa-em-si apenas relativamente, quer dizer, em relação ao fenômeno – e este é fenômeno apenas em relação à coisa-em-si (nesta relação ela é o querer-viver) (SCHOPENHAUER, 1852, *apud* FONSECA, 2012, p. 30).

Deste modo, apresenta-se o mundo sob dois pontos de vista distintos, porém complementares, pois são compreensões parciais, uma vez enquanto representação do sujeito, outra como Vontade e não se conseguiria esgotar seu significado partindo apenas de um deles, ou seja, “Dada a sua parcialidade, devem se complementar mutuamente, já que não significam necessariamente contradições” (FONSECA, 2012, p. 30). Portanto, mesmo admitindo os limites do conhecimento que segue as formas do PRS e depois apresentando uma saída que se subtrai daquela imposição, não se poderia invalidar a teoria de Schopenhauer e seu método, pois as influências intelectuais que o formaram muito antes de entrar em contato com Kant proporcionaram uma intuição valiosa quanto ao problema do significado da existência. O “espírito romântico” internalizado por Schopenhauer, afirma Safranski (2011, p. 123) que “O ingresso para aquilo que é indizível dentro de nós e, por meio dele, adquirir os segredos do mundo [...] passa inicialmente pela música e pela religião”. No entanto, o filósofo explora essa conclusão defendendo que não apenas aquelas, mas sim, toda a arte e a atitude genuinamente moral, formam em conjunto a sua concepção filosófica que desvendaria os segredos. Nesse sentido, dá-se um passo adiante em direção à compreensão do conhecimento do *quê* do mundo. Se o íntimo do indivíduo é vontade e ele é tão objeto quanto os demais que representa, por extensão analógica entende-se que a Vontade é a realidade subjacente a toda representação. As representações possuem um ser em si, elas tem significado ulterior da aparência que se percebe. Este é o *quê* do mundo, que não depende integralmente das formas do PRS, mas este conhecimento íntimo do sujeito é intermediado pelo tempo, pois é no desdobramento dos atos que se conhece a vontade, o caráter. Sobre isso, Schopenhauer afirma:

No entanto, o conhecimento interno está livre de duas formas pertencentes ao conhecimento externo, a saber, a forma do ESPAÇO e a da CAUSALIDADE mediadora de toda intuição sensível. Porém, ainda permanece a forma do TEMPO, assim como a do ser-conhecido e a do conhecer em geral (MVR II, p. 238).

Este conhecimento íntimo desembocará na representação das Ideias no sentido schopenhaueriano, pois a Vontade, enquanto coisa-em-si mesma, se manifesta no mundo segundo grau de complexidade, cujo o ser humano é a espécie mais complexa de seu aparecimento, por possuir a consciência, o intelecto. Tais graus são as espécies, que



Schopenhauer denomina Ideias platônicas<sup>25</sup>, assunto do próximo capítulo. No entanto, é importante observar que esta constatação do corpo enquanto passagem subterrânea para o em-si, justifica o conhecimento do que é ideal pelo simples fato de repousar no organismo e não em meras abstrações a constituição essencial da vida, onde o sujeito que possui um corpo e não mera *cabeça de anjo alada* consegue decifrar o enigma do mundo. Se assim não fosse, as Ideias não fariam sentido algum para o sujeito.

Neste ponto adentra-se o espaço do conhecimento que caminha para o desvelamento, ainda que não imediato e integral, mas o mais adequado possível, do essencial. Este ponto da teoria schopenhaueriana é extremamente importante para que possamos entender tanto a estética quanto a ética, pois se a partir de si se pode conhecer os objetos, ou fazer a “exegese do que é apenas mediatamente conhecido” (MVR II, p. 237), implica que se o mundo é Vontade, se é da Vontade como coisa-em-si mesma que nasce todas as demais formas de vida, sejam elas apenas forças que agem sobre a matéria – por exemplo, a gravidade que não possui corpo mas se manifesta, ou os minerais e toda a vida orgânica – significa que se está interligado com tudo o que existe, pois o íntimo do sujeito é análogo ao dos demais seres do mundo. Daí ser possível tanto a compreensão do que é essencial enquanto Ideia das coisas, quanto a compreensão da unidade da Vontade, que interliga o indivíduo com os demais seres. Dito isto, Schopenhauer isenta-se de adotar uma das partes integrantes da representação (sujeito ou objeto) como fundamento, mas ao contrário, estabelece como sentido da existência, como duplo da representação, a Vontade, assim como afirma Cacciola (1994, p. 34) nesta passagem:

Ora, diante da identidade absoluta, como diante de um idealismo subjetivo (é como ele lê a filosofia de Fichte), ou de um materialismo que põe a matéria como causa primeira, parece que Schopenhauer quer refugiar-se “neste outro lado do mundo”, no avesso da representação, para escapar da consequência de estar fundando o fenômeno, seja a partir de um de seus elementos, seja da própria lei que o rege, caindo num círculo vicioso. Esta hipótese ganha em plausibilidade se tivermos em mente que em sua refutação, tanto do idealismo como do realismo dogmáticos, a alternativa é a Vontade “como fato dado imediatamente ao ser vivo”, que tem portanto um caráter de atividade, na medida em que se liga à Vida, e de negação de uma espiritualidade pura, desde que é um fato dado ao organismo. Em suma, a tarefa de Schopenhauer pode ser vista como a refutação do idealismo e do materialismo, guardando, não obstante, a pretensão de salvar a Metafísica e com isso o significado moral do mundo. Daí esse apelo à Vontade como o “duplo” da representação, como o “outro lado da moeda”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Este termo sofrerá uma mudança em seus Suplementos, no capítulo 29, onde deixa mais claro do que se trata o seu conceito de Ideias, as quais, de fato diferem do conceito platônico, pois não são as próprias Ideias platônicas, mas sim, o caráter objetivo das coisas. (Cf. MVR II, p. 435 – 437).

<sup>26</sup> O “duplo”, destacado nesta citação, faz referência ao duplo do qual Rosset (2008, p. 24) expõe em sua obra, *O Real e seu Duplo*, a qual trabalha com o conceito de duplo, que tanto faz parte da “ilusão oracular”, que

Este capítulo foi destinado ao tratamento da primeira consideração sobre a Representação, que agora termina com o desvelamento do mundo e a solução proposta para o enigma da coisa-em-si – o qual abandona a investigação da aparência. Adiante será abordada a segunda consideração acerca do conhecimento, a fim de demonstrar a possibilidade, proposta por Schopenhauer, do ser humano suplantar o conhecimento norteado pela noção individualizada que o princípio de razão proporciona, adentrando o conhecimento mais próximo do que é o mundo em sua unidade, a mais adequada possível que se pode conceber.

---

remete à tragédia grega, quanto faz referência à “ilusão metafísica inerente às filosofias de inspiração idealista”. O autor afirma a seguir que a metafísica se trata de uma construção numa dualidade de um “aqui e do alhures, de um aqui do qual se duvida e se recusa e de um alhures do qual se espera a salvação” (2008, p. 54). Portanto, é apenas na consideração de outra realidade que será conferido ao real imediato “o seu sentido e a sua realidade” (2008, 57), o que se pode facilmente encontrar no pensamento schopenhaueriano.

## 2 METAFÍSICA DO BELO

Schopenhauer denomina como *Metafísica do Belo*, modo de conhecimento totalmente distinto daquele regido pelo PRS. Enquanto até o presente momento, a representação foi abordada como um instrumento para o alcance dos fins da vida humana – o que caracteriza o sujeito que conhece como movido estritamente pela necessidade – ao apresentar em seu terceiro livro de *O Mundo como Vontade e como Representação* o conhecimento sob outro ponto de vista – a representação independente do PRS – Schopenhauer abre uma janela da qual faz entrar a leveza de uma vida que por um instante se furta dos grilhões de uma vontade sempre carente e insatisfeita.

É preciso salientar a importância que o detalhamento do conhecimento corriqueiro dedicado por Schopenhauer no primeiro livro de *O Mundo* serviu como contraste para o exame posterior do conhecimento estético, a fim de salientar a sua distinção, o modo como se apresenta e o particular abandono das considerações habituais da representação. Sobre isto, assegura Young (2005, p. 107-108) que, por considerar tal conhecimento extraordinário

torna-se natural para ele elucidar seu caráter por meio de um contraste entre ele e a consciência ordinária. Assim, começa a discussão da arte com uma espécie de soma esclarecedora do que foi aprendido sobre a consciência comum nos Livros I e II<sup>27</sup>.

Portanto, tratar da beleza, da Arte e de seu modo de conhecimento, compreende o percurso natural de seu pensamento e, segundo Schopenhauer, é parte necessária da filosofia, pois age como um ponto intermediário entre as duas metafísicas – a da natureza e a da ética. Por sua vez, Schopenhauer (MB, p. 25) afirma que toda esta consideração sobre o belo:

entretanto, não a desenvolvemos a esmo, *ex nunc*, porque nos ocorre que também há um belo e artes; ao contrário, essa consideração é uma parte necessária do todo da filosofia, é um membro intermédio entre a metafísica da natureza e a metafísica da ética, que se seguirá desta; à primeira iluminará muito mais claramente, e preparará bastante o caminho para a segunda.

Ou seja, compreender a essência da arte e seu conhecimento faz com que o terreno da ética da compaixão seja mais bem compreendido, uma vez que ambas possuem a mesma natureza, diferente apenas pelo fato da estética estar para o conhecimento, e a ética para a ação. Por conseguinte, o autor em sua obra *Metafísica do Belo* afirma que a intenção desta parte de seu pensamento é discorrer sobre “a doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio de razão, é independente dele” (MB, p. 23) assim, o filósofo pede que

<sup>27</sup> Embora esteja claro que o conhecimento do em si do mundo não é da ordem das relações e utilidades, mas sim proveniente da consciência imediata do querer, o livro segundo de MVRI trata além da via interna para se alcançar o desvelamento do íntimo do mundo, que os fenômenos são objetividade da Vontade e os indivíduos movidos pelo querer, os quais utilizam o conhecimento como meio de satisfazê-lo.

“não se espere regras de técnica das artes isoladas” (MB, p. 24), uma vez que regras de procedimento neste campo, bem como na ética, não conseguem atingir fim algum, posto que o mesmo conhecimento que aqui é infrutífero, também será para a consideração das virtudes<sup>28</sup>. Schopenhauer assevera que, em toda parte, a filosofia apenas procede de modo “puramente teórico” (MB, p. 24). Desta forma, o modo de conhecimento que serve para a vida prática, que explica o modo de proceder sobre alguma coisa é infrutífero para a arte, pois neste momento cessa de se considerar sobre a utilidade, uma vez que o belo não está na esfera do útil, tampouco do agradável, pois a fruição da contemplação da beleza, seja ela natural ou artística, proporciona alegria e contentamento totalmente distintos dos prazeres concernentes à satisfação da vontade individual. Consequentemente, todos os outros prazeres são ou agradáveis ou úteis, que Schopenhauer definirá tais conceitos tendo em vista a relação que possuem com o corpo ou com a expectativa de vantagens por parte do sujeito:

por conseguinte, pode-se também pensa-los mediante o conceito de *agradável*. Este, em sentido estrito, vale apenas onde os sentidos – o corpo – participam *imediatamente* do prazer. Onde o prazer reside mais na *antevisão* dos prazeres imediatos, pensamo-lo mediante o conceito de *útil*, como quando nos alegramos acerca de dádivas da grande fortuna, riqueza herdada, perigo que desaparece, vitória sobre os inimigos, novos relacionamentos, dos quais se espera vantagem, vantagem em geral, etc. (MB, p. 25).

Ao tratar da metafísica do Belo no segundo volume de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer enfatiza o real problema que ela enfrenta:

O real problema da metafísica do belo pode ser expresso de forma muito simples: como seriam possíveis prazer e deleite em um objeto sem que ele possua algum tipo de conexão com nossa vontade? (PP II, p. 374).

O filósofo sustenta que o mundo possui duas partes, as quais, a Vontade seria a primeira ordem do mundo e a Representação, segunda ordem. Esta distinção fora descrita anteriormente, quando se qualificou o conhecimento como inessencial à natureza humana, apenas um instrumento do que lhe é essencial, a saber, a Vontade – realidade subjacente a tudo o que aparece, que em si mesma é ímpeto cego, mas em seus fenômenos manifesta sua essência como carência, necessidade perene, por sua vez, sofrimento. Acerca deste ponto, assegura Brum (1998, p. 37) sobre desejo e sofrimento em Schopenhauer:

Ligando toda satisfação a um estado anterior de insatisfação ou de necessidade, Schopenhauer coloca o sofrimento no âmago do desejo. O homem só deseja a partir de uma privação, de uma necessidade. O prazer é apenas a satisfação de um desejo que nasce de uma carência. O desejo humano e seu corolário, o prazer, são dominados pela falta.

<sup>28</sup> Assim também na lógica, como afirma Schopenhauer: “Aqui tampouco quanto na lógica e na ética, não se direciona a consideração para fins práticos na forma de instrução para o agir ou o exercício” (MB, p. 24).

Geralmente, o problema reside em apenas considerar que não possa haver contentamento algum fora do âmbito dos desejos, ou ainda, “como as pessoas costumam dizer” que se não estiverem ligados aos “seus objetivos, então que o deleite sem a agitação da vontade parece ser uma contradição” (PP II, p. 374). Ao distinguir as duas partes do mundo, Schopenhauer explica que para a primeira ordem – a Vontade – é ímpeto cego e que ao manifestar sua essência nos fenômenos, este ímpeto possui direção e conhecimento, por sua vez, o sofrimento seria a consciência da falta que os impele a ação. Por sua vez, para a segunda ordem, a Representação está isenta de dor, apenas existe para conhecer os objetos e, quando o intelecto do sujeito possui força suficiente para deter-se na apreensão e não se voltar a si e suas prioridades, consegue atingir o prazer do puro conhecimento. Nas palavras de Schopenhauer, não existiria contradição no contentamento com a beleza pela própria natureza do mundo ao qual se dirige, pois se o primeiro mundo é de sofrimento constante e

o segundo é em si mesmo essencialmente indolor; Além disso, contém um espetáculo que vale a pena ver, completamente significativo e, pelo menos, divertido. O prazer estético consiste no gozo deste segundo mundo. Tornar-se um puro sujeito de cognição significa se livrar de si mesmo; Mas porque os seres humanos na maior parte não podem fazer isto, são incapazes como uma regra da apreensão puramente objetiva das coisas, que constitui o presente do artista (PP II, p. 375).

O belo produz um sentimento que não é da ordem dos prazeres, assim como não é um conhecimento comum, mas especial que, por sua vez:

como todo conhecimento é algo *objetivo*, algo que subsiste não em referência ao *indivíduo*, mas em referência ao *sujeito* em geral, portanto para o *conhecimento* enquanto tal, sendo indiferente a qual indivíduo pertença esse conhecimento (MB, p. 26).

O que seria Metafísica do Belo? Para Schopenhauer, ela significa a doutrina da apreensão das Ideias, “que são justamente o objeto da arte” (MB, p. 23). As Ideias, termo emprestado da filosofia de Platão, as quais assumem no pensamento schopenhaueriano caráter semelhante ao que possuem no pensamento do filósofo ateniense, no que diz respeito à imutabilidade de seu sentido e forma, pois não estão submetidas à impermanência. Todavia, não correspondem integralmente ao sentido que Platão emprega e, em virtude disso, nos *Suplementos* são apresentadas algumas correções. Quando o conhecimento volta-se para a pura apreensão do objeto, não mais se conhece o fenômeno relacionado a determinadas condições e relativizado em virtude de sua constante mudança que outrora se acreditava ser a única maneira de conhecer o mundo. Este é o momento de direcionar a investigação para o que são as Ideias e como o sujeito as apreende.

## 2.1 A IDEIA SCHOPENHAUERIANA

A apresentação do conhecimento independente das formas do PRS assume na dinâmica de sua obra magna um momento de alívio e esperança em meio à natureza inflexível da necessidade e carência, regentes da vida enquanto manifestação da Vontade. Ao menos por um instante é possível ao sujeito, dependendo da força de seu intelecto, sobrepor-se a sua vontade e às relações constantes pelas quais representa os objetos para representar as Ideias, que seriam o estágio intermediário entre a coisa-em-si, totalmente isenta das formas da representação, e os fenômenos, meras aparências submetidas a inconstância e impermanência. Portanto, de acordo com Schopenhauer:

A coisa isolada é, assim, apenas uma objetivação *mediata* da coisa-em-si, isto é, da Vontade; entre as duas se encontra a Ideia: unicamente esta, pois, é a objetividade *imediata* da Vontade, tendo em vista que aquela não assumiu nenhuma outra forma do conhecer enquanto tal senão a da representação em geral, isto é, a do ser-objeto para um sujeito. Ela unicamente é a *objetividade* a mais *adequada* possível da Vontade (MB, p. 40) (Grifo nosso).

No livro II de *O Mundo*, Schopenhauer havia apresentado as Ideias como os graus de objetivação da Vontade que se manifestam nas espécies, seguindo uma direção ascendente em relação à forma com a qual se apresenta a individuação de seus fenômenos. Ou seja, no reino inorgânico não há possibilidade de individuação, onde a vida manifesta-se de modo completamente anônimo, seguindo para o reino orgânico, com os vegetais, nos quais o caráter da espécie se manifesta em quaisquer de seus fenômenos alcançando, por fim, no reino animal por meio da espécie humana, o seu grau mais elevado de individuação. Assim como bem observa Brum (1998, p. 24), “Sente-se, na descrição schopenhaueriana, uma intenção de ordenar os graus da Vontade segundo um esquema hierárquico”, dito isto, é possível compreender que as Ideias são os “(tipos primordiais por meio dos quais a Vontade se objetiva)” seguindo, por sua vez, “uma ascensão cujo ponto mais alto é a **ideia do homem**”. A individualidade em sentido estrito somente pode ser postulada quando se trata dos seres humanos os quais cada um de seus indivíduos apresenta suas peculiaridades, logo: “Devemos observar, então, que a vontade obscura que habita todo ser existente se objetiva seguindo uma regra geral: a vida se eleva em direção à maior individualidade, isto é, ao homem” (BRUM, 1998, p. 25)<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Essa concepção de graus de objetivação da Vontade seguindo uma escala ascendente e detendo-se no ser humano como o grau mais alto poderia ser proveniente de uma “visão antropomórfica de mundo, de modo que em seu pensamento falar que o grau mais baixo de objetivação da Vontade é a gravitação não é metáfora alguma, mas uma verdade literal” (TANNER, 2001, p. 18). Todavia, o ponto de referência desta concepção não está ligado ao antropomorfismo, onde todas as coisas teriam como modelo comparativo o ser humano, mas como mencionado anteriormente, o que está em questão é como se manifestam as características individuais, como em cada espécie os seres se distinguem indo ao mais característico e nos quais a Vontade

Estes graus enquanto Ideias não pertencem à forma básica da representação em geral e sua pluralização se dá por meio das formas tempo e espaço que constituem o *principium individuationis*, este que seria um conjunto menor dentro do PRS, que por meio da causalidade permite a intelecção destes objetos individualizados<sup>30</sup>, consistindo no modo de conhecer do sujeito. Ora, seria possível afirmar que o *principium individuationis* se aplica à objetivação e o PRS à representação destes indivíduos. Em vista disso, afirma Schopenhauer que:

Todas as Ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos isolados. Estas estão para estes como modelos para suas cópias. A pluralidade de tais indivíduos se origina unicamente através do *principium individuationis*, princípio de individuação. Tempo e espaço; o nascer e o perecer deles só é representável mediante a causalidade. Tempo, espaço e causalidade, por sua vez são figuras do princípio de razão. Esse é justamente o princípio último de toda finitude e individuação” (MB, 2003, p. 30).

Para que o sujeito consiga alcançar o conhecimento das Ideias é necessário que abandone por um momento o modo de conhecer enquanto indivíduo, fenômeno da Vontade, que age tendo em vista seus anseios e necessidades, uma vez que este conhecimento sempre possui um ponto de relação, interesse e utilidade. É preciso observar que para que o conhecimento comum alcance este patamar, existem alguns degraus de onde ele se eleva das relações do objeto com o sujeito, depois das relações entre os objetos mesmos para a partir daí conhecer não mais a coisa isolada, mas a Ideias da qual é representante. Estes degraus nada mais são que a forma como Schopenhauer compreende o funcionamento do intelecto humano que por ser completo, consegue conhecer não apenas as relações diretas com o seu querer – como acontece com os animais, os quais agem exclusivamente em função de seus instintos e do momento presente – mas inclusive relações das coisas entre si. Nas palavras do filósofo em seus *Suplementos ao terceiro livro*:

Assim, pois, como abordado em § 33, o intelecto em sua atividade a serviço da vontade, ou seja, em sua função natural, conhece, propriamente dizendo, apenas RELAÇÕES de coisas: antes de tudo, suas relações com a vontade mesma, à qual pertence, com o que aquelas se tornam motivos da vontade;

---

consegue melhor objetivar seu ímpeto. Schopenhauer não possui olhar antropomórfico que, caso contrário, colocaria o ser humano no topo de uma escala, na qual se basearia não a individualidade, mas sim a preponderância do intelecto e da razão, esta que seria usada para justificar o seu lugar privilegiado – bem como seria a essência do ser humano, separando-o dos demais seres, o que na realidade, Schopenhauer opera justamente o inverso.

<sup>30</sup> Quando falamos dos graus de objetivação da Vontade que se elevam à individuação e que “É apenas o homem que é **indivíduo**” (BRUM, 1998, p. 25), referimo-nos aos seres enquanto dotados de características particulares. Quando dizemos isto, por exemplo, o animal, seja qual for o indivíduo da espécie, manifesta o caráter da raça a qual pertence e apenas o ser humano seria considerado indivíduo propriamente dito. No entanto, o uso da palavra *indivíduo* também pode ser considerado de modo geral, como os fenômenos da espécie, ou seja, os indivíduos que a constituem, um animal em particular.

mas também, em vista justamente da completude deste conhecimento, as relações das coisas entre si (MVR II, 2015, p. 435).

Ora, é possível lembrar que em sua *Metafísica do Belo* Schopenhauer afirma que as Ideias são a objetividade imediata da Vontade como coisa-em-si. Todavia vê-se que o filósofo em seus *Suplementos*, tendo em vista a verve científica com a qual reinterpreta seus conceitos nesta obra, tenta pela explicação pormenorizada da inteligência humana proporcionar uma compreensão mais completa do desprendimento do sujeito de seu conhecimento trivial. Por sua vez, se o conhecimento é sempre das relações, este se eleva das relações com a vontade do sujeito, as quais são os motivos para a ação, às relações das coisas entre si e este é o momento que o conhecimento pode assumir duas vias: ou ele será direcionado para a ciência, ou fará uma transição para o conhecimento puramente objetivo, pois conhecer as relações que os objetos possuem entre si está apenas mediadamente a serviço da vontade. O cientista apreende estas relações e as aplica em seus experimentos, no entanto é constatável que tais relações não estão diretamente ligadas ao cientista enquanto indivíduo, mas ele lida com elas de modo abstrato – no entanto, ainda está a serviço da vontade, em virtude de seu uso e interesse:

Manifestamente, a apreensão das relações que as coisas tem ENTRE SI ocorre só MEDIATAMENTE no serviço da vontade. Tal apreensão faz, portanto, a transição para o conhecimento puramente objetivo e completamente independente da vontade: se, por um lado, *aquela apreensão é científica*, por outro, *esse conhecimento é artístico* (MVR II, 2015, p. 435) (Grifo nosso).

O conhecimento puramente objetivo possui um processo que dependerá totalmente da força do intelecto do sujeito para que ele possa desprender-se das relações e assim conseguir representar o que é essencial no objeto. Nesta passagem, Schopenhauer parece admitir que sua teoria das Ideias não poderia ser igualada ao sentido das *ideias de Platão*, todavia afirma que são conceitos que concordam entre si por ser a figura permanente e objetiva nas aparências. O sujeito que representa as ideias é aquele no qual a vontade está em silêncio, perdendo de vista o seu *eu*, pois tal conhecimento não se refere a ela. Ao alcançar este repouso na cognição pura, pode representar o *essencial* presente na coisa isolada, a qual é representante de sua espécie, como enfatiza Schopenhauer nesta passagem:

E, se o intelecto possuir força suficiente para obter a preponderância e abandonar por completo as relações das coisas com a vontade, [...] O intelecto então flutua livre e sem pertencer a vontade alguma: nas coisas isoladas conhece tão somente o ESSENCIAL e por conseguinte toda a ESPÉCIE delas, conseqüentemente tem agora por objeto as IDEIAS em meu sentido, o qual concorda com o originário e platônico dessa palavra tão abusivamente mal empregada; logo, o sentido de FIGURAS permanentes, imutáveis [...] o que é puramente objetivo nas aparências (MVR II, p. 436).



Schopenhauer admite possuir um sentido próprio de Ideias, pois utiliza apenas o caráter de figuras permanentes e imutáveis, que em certo sentido concorda com o de Platão. No entanto, há de se observar que Schopenhauer desloca esse sentido para algo que Platão não reconhecia valor: a arte. Por ser entendida como imitação do sensível, ocuparia um lugar abaixo das coisas corruptíveis, considerada uma “espécie diferente de ilusão – o simulacro, a mentira”, como ressalta Benedito Nunes. Continuando, confirma que

Se as coisas naturais refletem os modelos eternos a que estão subsumidas – modelos que só da verdade dependem – a *téchne*, a arte, consegue apenas, imitando aquilo que já é imitação, produzir cópia de cópias. A *mímesis* aumentaria ainda mais a distância do suprassensível ao sensível (NUNES, 2000, p. 27).

Para compreender a razão de Schopenhauer atropelar tal exigência de Platão quanto à arte e aos artistas, é preciso considerar a sua leitura de Platão assimilada à de Kant, da qual formulou o seu conceito de *consciência melhor*. No afã dessa possível descoberta, chegou a afirmar que tanto a coisa-em-si de Kant, quanto as Ideias de Platão, tratavam-se de uma coisa só, elaborando “uma concepção platônica acerca do que seria a percepção da coisa-em-si para além da aparência” (JANAWAY, 2003, p. 28). A *consciência melhor*, que apenas se encontra em seus manuscritos inéditos, foi abandonada por considera-la um conceito pouco esclarecedor. Porém, vale ressaltar a passagem de 1813, que se encontra em seu caderno de anotações:

Tão logo *consideramos objetivamente, ou seja, contemplamos* as coisas do mundo, por um momento a *subjetividade*, e, portanto, a fonte de todo padecimento, desaparece. Estamos livres, e a consciência do mundo material dos sentidos se mostra diante de nós como uma coisa estranha e alheia que não mais nos exaure. Do mesmo modo, deixamos de estar envolvidos com a consideração do nexos de espaço, de tempo e de causalidade (útil a nossa individualidade), mas vemos a Ideia platônica do objeto... Essa libertação da consciência temporal deixa atrás de si a consciência melhor (SCHOPENHAUER, 1988, p. 50. In: JANAWAY, 2003, p. 29).

Embora abandonado, seu conteúdo ecoa firme na metafísica do belo, na qual aparece o puro sujeito do conhecimento que apreende as Ideias, formas arquetípicas das quais a pluralidade é sua objetivação<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Há estudiosos que afirmam que a *consciência melhor* foi pensada incluindo outro filósofo além de Platão e Kant, a saber: Schelling, o qual denomina de sofista, ao lado de Fichte e Hegel, que “precisava ganhar honorários à custa da conformação do seu pensamento aos interesses do Estado” (BARBOZA, 2005, p. 8). Schopenhauer reconheceu o valor e a relevância do conceito de *intuição intelectual* de Schelling (embora tenha guardado para si tal constatação), sobre o qual, afirma Barboza (2005, p. 232-233), encontra-se uma anotação no seu exemplar da obra *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*: “após ler o citado período schellinguiano, faz um longo grifo marginal e comenta: “pp 165 e 166 se encontra grande e inquestionável verdade””. Ou seja, de acordo com Barboza, para que consiga “reler a coisa-em-si kantiana em imagens belas, [...] faz-se mister seguir o caminho de revalorização do modo de conhecimento estético, cuja tradição na verdade remonta a Cícero e Plotino repercutidos em Schelling” (BARBOZA, 2005, p. 232), ou

O papel das Ideias na filosofia de Schopenhauer acaba por provocar um problema acerca da concepção de mundo, que a princípio é dupla – Vontade e Representação – mas que acarretaria, com as Ideias, uma tripla consideração, de acordo com Brian Magee (1991, p. 260) nesta passagem:

Porém, ao permitir que entrasse subitamente no sistema de Schopenhauer teve a consequência imprevista de que as Ideias platônicas se convertessem numa bomba de alimentação indispensável entre o nômeneo e o mundo dos fenômenos. Como tais se converteram numa terceira componente na realidade total.

Embora tal observação seja bastante coerente, já que as Ideias exprimem uma ordem distinta de objetos entre o fenômeno e a coisa-em-si, como meio de comunicação da essência nas coisas particulares, necessário se faz compreender que a apreensão delas segue o mesmo caminho da generalização conceitual, material necessário na elaboração de hipóteses científicas, mas que dá um passo adiante e consegue destacar-se do objetivo prático, residindo na esfera estética e promovendo um conhecimento distinto de todos os demais. Nos *Suplementos*, Schopenhauer afirma que existem as apreensões das relações das coisas entre si, que estão apenas mediatamente a serviço da vontade. Essa apreensão, que é científica, pode realizar a transição para o conhecimento puramente objetivo dependendo da força do intelecto, pois “nesse modo de apreensão, a servidão do intelecto à vontade torna-se cada vez mais mediata e reduzida” (MVR II, p. 436) facilitando a passagem para o modo de conhecimento estético. Não seria, por sua vez, totalmente aceitável que se interpretasse a introdução das Ideias como um ente estranho que tomasse a forma de uma terceira realidade, mas que sua consideração residisse simplesmente na esfera do conhecimento, que é distinto dos conceitos por não se concentrar na apreensão das relações, mas sim pairar por cima destas.

Assumindo agora o seu sentido do conceito de Ideia, constitui ainda a aparência, porém, conservando o que havia exposto em suas obras anteriores, continua consistindo na “objetividade adequada da vontade neste grau de seu aparecimento” (MVR II, p. 436). Esta conclusão não poderia ser diferente, pois caso o sujeito não fosse tomado enquanto indivíduo, dotado de um corpo que é também objeto entre objetos e este proporcionando uma via de conhecimento de sua vontade – a qual *sente* – as Ideias não seriam cognoscíveis. Por fim, caso estas não fossem aparências<sup>32</sup>, não estivessem enraizadas na experiência, permaneceriam um mistério, o que caracteriza uma reformulação do sentido de seu conceito intimamente

---

seja, para focar numa espécie de Platão artístico (totalmente diferente do que era o filósofo ateniense) as lentes de Schopenhauer foram “como que polidas por Schelling” (BARBOZA, 2005, p. 233).

<sup>32</sup> Como sustenta Schopenhauer: “A Ideia é o ponto de enraizamento de todas essas relações e, portanto, a APARÊNCIA completa e perfeita” (MVR II, p. 436).

mais ligado com sua metafísica imanente: o que é essencial não seria cognoscível para o sujeito caso fosse proveniente apenas de um conhecimento estritamente objetivo. Para que se chegue ao seu conhecimento, precisa que se encontre no seio da experiência, onde se dá a intuição, como expressa Schopenhauer nesta importante passagem de seus *Suplementos*:

Portanto, como dito, as Ideias ainda não manifestam a essência em si, mas apenas *o caráter objetivo das coisas*<sup>33</sup>, portanto, sempre apenas aparência: e mesmo este caráter nós não o compreenderíamos se a essência íntima das coisas não nos fosse conhecida de outro modo, ao menos de maneira indistinta e em sentimento. De fato, essa essência mesma não pode ser compreendida a partir das Ideias nem em geral através de um conhecimento meramente OBJETIVO; sendo assim permaneceria eternamente um mistério se não tivéssemos acesso a ela por um lado completamente diferente (MVR II, p. 437).

Consequentemente, Schopenhauer evitou alguns problemas ao complementar – e sim, consertar o modo como se concebe o significado de Ideia em seu pensamento – pois caso persistisse sua definição como “objetividade imediata da Vontade”, logo, “[...] a objetividade a mais adequada possível da Vontade, ou coisa-em-si, é a coisa-em-si mesma, apenas sob a forma da representação” (MB, p. 40)”, incorreria em contradições por haver retirado da coisa-em-si o ser-objeto, seguindo Kant, portanto, não haveriam condições de sustentar que a Ideia fosse a coisa-em-si sob a forma da representação, bem como esta ser isenta de toda relação, pois é por meio do objeto individual que se consegue ter acesso à Ideia de sua espécie.

Diante do exposto, é possível afirmar que Schopenhauer readequa sua metafísica do Belo à sua metafísica da Vontade, colocando ainda mais o sujeito integrante da natureza e não podendo sair dela para alcançar outro conhecimento – o que também corrobora com sua construção sintética, que não admite que se busque fora do mundo uma explicação plausível ao seu enigma, não cognoscível pela via analítica<sup>34</sup>. Seria como se o filósofo veementemente

<sup>33</sup> Grifo nosso. Este destaque tem o propósito de contrastar com o que o próprio filósofo afirma em sua *Metafísica do Belo*, onde a Ideia seria “a coisa-em-si mesma, apenas sob a forma da representação” (2003, p. 40). Portanto, acreditamos que Schopenhauer havia compreendido o seu exagero e reestruturou o significado das Ideias em seu pensamento nos *Suplementos*, tornando-a mais verossímil com sua concepção de mundo, principalmente no tocante a sua metafísica imanente.

<sup>34</sup> Sobre essa distinção entre análise e síntese, encontramos na obra de Magge (intitulada *A Filosofia de Schopenhauer*) a consideração sobre o conhecimento – ou *explicação*, como afirma Magee – possuir duas vias: a análise, da qual “surgem as alternativas de continuar eternamente ou chegar a um ponto final arbitrário” o que caracteriza essa explicação por via analítica, de acordo com Magge, incompleta (condizendo com a natureza do conhecimento submetido ao PRS). E a síntese, que não segue o mesmo caminho, pois “Nos processos de síntese, podemos seguir relacionando umas coisas com outras até que tenhamos descrito todas as relações que se dão entre todas elas e, ao chegar a esse ponto, nos encontraremos diante de um ponto final natural e necessário” (MAGEE, 1991, p. 42). A diferença do processo de síntese de Schopenhauer é que ele não se propõe a procurar o significado deste *todo* fora do mundo, por meio de um ser extramundano, como a figura de Deus, por exemplo, pois Schopenhauer “Não apela a nada que esteja fora ou além deste mundo” e acredita que qualquer um que o compreenda “possa estar tão seguro como estaria de qualquer outra coisa”, uma vez que “mais além disso simplesmente não há aonde ir” (MAGEE, 1991, p. 45). Magge afirma que Schopenhauer insistia que “deveríamos enfrentar todas as consequências do fato das possibilidades do

afirmasse que apenas no mundo, por meio do que nele há e aparece se dá a compreensão do que ele é, seja de modo geral com a realidade subjacente na Vontade, seja de modo parcial, conhecendo as Ideias, ou os caracteres objetivos dos fenômenos. Tanto a constatação do querer que designa o que é a Vida em-si, quanto a libertação momentânea do sujeito deste querer que o aprisiona, encontra-se no solo da imanência.

Portanto, a Ideia precisa do seu correlato subjetivo para que seja representada – uma vez que toda representação mesmo que subtraída do caminho que segue o PRS, precisa do sujeito e este, para galgar o patamar do conhecimento do essencial no fenômeno, necessita de uma mudança em sua condição individual, sobre a qual será abordada.

### 2.1.1 Sujeito Puro do Conhecimento

O correlato subjetivo da Ideia é o sujeito, que neste momento desvencilha-se de toda relação com sua individualidade, isto é, sua personalidade. Para conhecer o essencial no fenômeno é indispensável que ocorra este desprendimento que nada mais é que o silêncio momentâneo da vontade no sujeito. Está implícito que, se o conhecimento galga o patamar do caráter objetivo da coisa isolada, é porque naquele que conhece não se encontra mais na consciência a sua *pessoa* como foco e direção da representação, sendo apenas o límpido espelho do objeto, o que Schopenhauer afirma ser o *puro sujeito do conhecimento*:

Como foi dito, é possível uma *transição* do conhecimento comum, que concebe somente coisas isoladas, para o conhecimento da *Ideia*. Mas isso é uma exceção. Semelhante transição ocorre subitamente. O conhecimento se liberta da servidão da Vontade: justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer meras relações em conformidade com o princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas só os motivos de sua vontade, tornando-se *puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade*: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, ele repousa nessa contemplação, absorve-se nela (MB, p. 45).

Essa libertação momentânea é deveras rara e difícil de acontecer, já que por natureza o conhecimento está a serviço da Vontade, pois surgiu dela “como a cabeça do tronco” (MB, p. 44). Para permanecer investigando no âmbito das relações, isto é, de acordo com o princípio de razão suficiente, o intelecto precisa do poder de sua vontade para que não cesse de procurar

---

conhecimento humano sejam limitadas” (MAGGE, 1991, p. 43). No entanto, ao procurar responder o enigma do mundo, Magge afirma que tal exercício seria da mesma natureza que a decifração de códigos (como Champollion decifrou a Pedra de Roseta), mesmo que possamos teoricamente postular que a decifração não seja verdadeira. Todavia, afirma Magge (1991, p. 45): “se uma mensagem codificada é suficientemente longa e elaborada, e encontramos uma chave que dê um sentido coerente, detalhado e pertinente a cada uma de suas partes então estaremos profundamente confiantes de que nossa chave é a correta”.

respostas, caso contrário, descoberta alguma seria feita no plano fenomênico, as quais são tão caras para a vida prática, como pondera Schopenhauer acerca da cognição que é:

perfeitamente adequada para a vida prática, mesmo para os ramos especializados da ciência, que são sempre dirigidos apenas à relação das coisas, não à sua essência real e interna. É também por isso que todo o seu conhecimento prossegue ao longo do fio condutor do princípio da razão suficiente, este elemento de relação. Portanto, onde quer que esteja em jogo a cognição de causa e efeito, ou outros motivos e consequências, em todos os ramos da ciência natural e da matemática, assim como na história, nas descobertas, etc., a cognição procurada deve ser um propósito da vontade, e quanto mais intensamente ela se esforça para ela, mais cedo ela vai alcançá-la (PP II, p. 376).

Todavia, acontece na contemplação estética a desconsideração momentânea dos anseios da vontade individual, sua personalidade, direcionando toda a força do intelecto para a apreensão do essencial no fenômeno. Não importa mais quem intui, de qual indivíduo e quais relações possui com o objeto contemplado, mas simplesmente a contemplação por si mesma que, por sua vez, subtrai o sujeito da torrente de sofrimentos. Neste ponto ele se eleva para conhecer a Ideia e consegue sentir um contentamento proveniente do conhecimento – por definição, a representação é o mundo de segunda ordem onde não há a positividade do sofrimento – e a alegria no belo é sentida pelo sujeito – um momento de júbilo. Schopenhauer não admite que existam indivíduos absolutamente incapazes de satisfação estética, portanto, seja em menor ou maior grau, é próprio da cognição humana essa possibilidade de conhecer as Ideias e a fruição estética, esta que para surgir é preciso um momento de silêncio da personalidade, como salienta o filósofo nesta passagem:

Se, portanto, não há homens absolutamente incapazes de satisfação estética, temos de admitir que em todos existe aquela faculdade de conceber nas coisas as suas Ideias e, em tal conhecimento, de despir-se por um momento de sua personalidade (MVR I, p. 264).

Anteriormente fora constatado que no pensamento de Schopenhauer há um apreço todo especial pela intuição que, por sua vez, rebaixava o prestígio pelo conhecimento abstrato, considerado *representação de representações* – a faculdade de razão sendo um acessório dentro do acessório. Intuir, por sua vez, significa captar o essencial, é a porta que se abre ao novo ponto de vista que, de acordo com Schopenhauer, somente a intuição pode proporcionar a criação das obras de arte, a poesia, e também os argumentos genuinamente filosóficos, como afirma:

Mas deve ser sempre o tipo de apreensão que precede uma concepção, ou seja, a primeira cognição que é sempre intuitiva, que mais tarde constitui a substância e o cerne reais, a alma como se fosse uma verdadeira obra de arte, de um verdadeiro argumento filosófico (PP II, p. 377).

Embora a exposição se apresente num tom distinto dos dois livros anteriores – um mundo cujo sofrimento é sua característica máxima – e com a intuição estética (o modo de conhecimento independente do princípio de razão suficiente) o sujeito consiga se desprender de sua condição sofredora para tornar-se um sujeito puro do conhecimento que configura um momento de libertação, Schopenhauer ironicamente destaca: “Note-se o quão próximo de nós pode sempre se encontrar um domínio em que podemos nos furtar por completo à nossa penúria! Mas quem tem a força para nele se manter por longo tempo?” (MVR I, p. 269). A intuição estética é fugaz por razões subjetivas e objetivas, pois ao configurar-se como uma exceção do estado natural do conhecimento – serviço à vontade – não consegue manter-se por muito tempo na pura contemplação, pois o seu corpo demanda cuidado e atenção, seus pensamentos logo podem voltar-se para esta finalidade quebrando a união com o objeto e “De novo estamos abandonados às nossas penúrias” (MVR I, p. 269). Assim como o curso do mundo não permite que o sujeito permaneça calmo espelho do objeto – o princípio de razão do devir, a causalidade sempre agindo sobre o objeto imediato, colocando-o em ação. Em virtude disso, confirma Schopenhauer que:

a apreensão puramente objetiva do mundo e das coisas que formam a base de toda concepção artística, poética e puramente filosófica, como cognição primária, é apenas fugaz, por razões objetivas e subjetivas. Isto é assim em parte porque o esforço requerido não pode ser sustentado, e em parte porque o curso do mundo não permite que nós permaneçamos exclusivamente espectadores calmos e desinteressados nele, como exigido pela definição pitagórica do filósofo; em vez disso, todos no grande jogo de bonecos da vida devem agir junto e quase sempre sente a corda através da qual ele também está conectado à vida e posto em movimento (PP II, p.378).

Portanto, sujeito puro e Ideia formam o par inseparável da representação, que por hora se furta do conhecimento comum, outrora explicado. De modo que, ao expor esse tipo de conhecimento distinto do uso racional, pertencente aos desígnios da vontade objetivada, Schopenhauer coloca na figura do artista aquele que é capaz de se aproximar da verdade, o que não ocorre na via do PRS. Segundo Pernin a crítica schopenhaueriana à história, à matemática e a ciência de modo geral – que perseguem sem fim o encadeamento causal no tempo e no espaço – ocasionou na desclassificação daquelas para a verdade e a estima pelo conhecimento intuitivo, o que é sentido, como a única via para escapar da ilusão, chamada *Véu de Maia*. Pernin (1995, p. 113) afirma que: “A verdade não será mais apanágio do homem de ciência, mas do artista capaz de contemplação”.

Se o sujeito puro, isento de vontade e sofrimento, é capaz de conhecer as Ideias, as obras de arte são provenientes de um grau de intuição do essencial no objeto forte o bastante

para conseguir expressar o que apreendeu por meio da arte. Sobre o gênio será dedicado um espaço especial.

## 2.2 O GÊNIO

O gênio ocupa um importante espaço na metafísica do Belo de Schopenhauer por ser a capacidade de criar uma obra de arte com o conhecimento apreendido na pura contemplação. O gênio é, portanto, o sujeito puro do conhecimento que dá um passo adiante, produzindo obras de arte que serão as porta vozes das Ideias<sup>35</sup>. Possuindo um intelecto cuja força de concentração está acima da média, o gênio é concebido como um caso que se assemelha à loucura, assim como se assemelha à criança – pois na infância, os órgãos sexuais ainda não estão desenvolvidos integralmente e a atenção de seu intelecto voltada simplesmente para o conhecimento – já que não possuem como foco, neste momento de suas vidas, o impulso sexual. Sobre o louco Schopenhauer argumenta que ele perde a capacidade de seguir o encadeamento causal, acaba por confundir-se, o que acarreta um erro sobre o presente: “os loucos não erram no conhecimento do imediatamente PRESENTE, mas o seu discurso errôneo relaciona-se sempre ao AUSENTE e JÁ-ACONTECIDO [...] tornando impossível uma lembrança uniforme e coerente do passado” (MVR I, p. 262). Isso se dá por um grande sofrimento, o qual o atormenta e para prevenir que o indivíduo coloque fim a sua existência com o suicídio, a natureza angustiada acaba por elaborar essa alternativa – o que a fuga da realidade, assim como de seu sentido de identidade, é *provocada* pelo enfermo “ativamente, mesmo que inconscientemente” (MAGEE, 1991, p. 247) – a fim de que o fenômeno não pereça mediante seus tormentos vividos que com frequência podem tornar a existência insustentável:

Assim, quando um tal desgosto, um tal saber doloroso, ou pensamento, é tão atormentador que se torna absolutamente insuportável e o indivíduo poderia sucumbir a ele, a natureza assim angustiada recorre à LOUCURA como último meio de salvação da vida. (MVR I, p. 263)<sup>36</sup>.

Embora o gênio possa aparentar certo desvario em suas atitudes, pois além de possuir uma capacidade intelectual poderosa, sua vontade também é considerada bastante proeminente, o que o separa da loucura é que ele ainda possui intacta sua memória, o que não

<sup>35</sup> Na hierarquia das artes de Schopenhauer a música não se encontra e a ela é destinado um tratamento todo especial, por não ser a representante de uma Ideia, mas a própria linguagem da coisa-em-si. No entanto, nosso intuito não é trabalhar estritamente com a hierarquia das artes, distinguindo-as com relação a quais ideias determinadas artes se destinariam a representar – a arquitetura seria a base da pirâmide e a poesia o seu vértice – mas sim com o belo em geral, assim como o sublime.

<sup>36</sup> Tal concepção sobre as enfermidades mentais foram elaboradas por meio da observação detalhada, já que o filósofo, como destaca Magee (1991, p. 247), “Visitava frequentemente alguns manicômios, onde mantinha longas conversações com os enfermos”.

o faz, como acontece com o louco, falsificar seus pensamentos sobre o já acontecido. O gênio, por sua vez, não erra no uso do princípio de razão, mas por não se apegar a esse conhecimento com tanta veemência – assim como acontece ao sujeito enquanto indivíduo que Schopenhauer intitula “filho comum da terra” (MVR I, p. 255) – acaba, mais frequentemente, conhecendo nos objetos particulares a sua Ideia, objeto com o qual o artista trabalha para produzir uma obra de arte autêntica. Schopenhauer observa que, a condição anômala da preponderância do intelecto sobre a vontade individual, por vezes pode suscitar a loucura: “Precisamente porque esta preponderância de intelecto é anormal, os fenômenos que surgem dessa forma, às vezes, remetem à loucura (PP II, p.378)” e por esta promover uma quebra das sequências das relações causais no indivíduo, o que promove uma comparação ao gênio é que essa quebra se apresenta “na ausência das ligações promovidas pelo princípio de razão, necessárias para constituir o conhecimento cotidiano e o científico, baseados na interação dos objetos” (CACCIOLA, 2012, p. 33), possibilitando o uso do conhecimento que não se refere à vida enquanto indivíduo e dependente das relações das coisas consigo mesmo, que é voltado à apreensão objetiva das Ideias que pretende comunicar para os expectadores nas formas das obras de arte, como conclui Cacciola:

O que marca o gênio é, pois, a possibilidade de desinteressar-se, isto é de destacar seu conhecimento da multiplicidade de objetos que só existe enquanto ligada entre si e que constitui o teatro das aparências (2012, p. 33).

Schopenhauer inclui na descrição do gênio uma observação que pode ser considerada uma contradição tendo em vista as consequências de suas afirmações anteriores sobre a natureza do puro conhecimento e das condições que implicam esta intuição estética e que vão desembocar na concepção de gênio criativo. O fato de excluir a genialidade às mulheres, não concorda com a impessoalidade do conhecimento puro, que não se agrega ao indivíduo e, deste modo, não pode fazer referência a quaisquer distinções quanto ao fenômeno da Vontade no qual este conhecimento ocorre. É preciso ainda frisar que de acordo com Schopenhauer herda-se da mãe o intelecto e, portanto, a parte que pode liberar o sujeito de sua condição individual é feminina e não proveniente da vontade, herdada do pai. Em virtude disso, afirma Pernin (1995, p. 118) que “Levado por sua misoginia”:

o filósofo não hesita, aliás, em recusar às mulheres a possibilidade de serem geniais, pois, “elas permanecem sempre subjetivas”, sem se preocupar com a contradição possível entre essa afirmação e aquela que faz do intelecto herança da mãe”.

Todavia, dar atenção demasiada a esta presunção de Schopenhauer seria uma temeridade, pois, mesmo que dedique atenção à hereditariedade das características, que “Acreditava firmemente que as pessoas herdavam o caráter do pai e o intelecto da mãe”, esta



afirmação não possui fundamento científico algum, pois “os geneticistas afirmam que não há evidência alguma disso” (MAGEE, 1991, p. 248). Embora o filósofo sempre afirme que exista a distinção entre talento e genialidade e às mulheres seria possível apenas talento, tendo em vista sua teoria do conhecimento puro essa distinção pode muito bem ser eliminada a fim de corrigir esse traço discriminatório que mais diz respeito a sua posição pessoal sobre as mulheres – principalmente sua relação conturbada com a mãe – do que uma concepção filosófica que se deva levar a sério.

O gênio, por conseguinte, consiste na capacidade cognoscitiva que supera em muito aquela utilizada na vida cotidiana e o excedente é voltado para a criação artística, esta que facilita ao sujeito o conhecer isento de relações com a vontade individual, pois toda obra genuína encontra-se destacada do uso e serventia. O gênio possui fantasia, sendo ela muitas vezes uma marca importante da genialidade, no entanto, não consiste na condição estrita dela mesma, pois um indivíduo que não possui genialidade pode inclusive operar muito bem com a fantasia. O que o difere do gênio é o uso que dela se faz, sempre em relação com as coisas isoladas, referindo-se apenas ao indivíduo, sua personalidade e seus anseios, estes que, como escreve Schopenhauer: “alimentam o egoísmo e o humor próprio, divertem e iludem momentaneamente. Quem joga esse jogo é um fantasista” (MB, p. 65). A obra de arte consiste na perspectiva genial, que empresta ao sujeito suas lentes. O que distingue puro sujeito do conhecimento do gênio é o grau da capacidade de representação das Ideias nas coisas particulares e a duração necessária para a criação da obra de arte, representante da Ideia apreendida. Todavia, todo sujeito é capaz deste tipo de representação, variando de acordo com o grau de preponderância no sujeito.

A arte apresenta-se como um caminho mais fácil para que se consiga conhecer o espetáculo que o gênio apreendeu puramente na contemplação da natureza, ou ainda, da própria vida<sup>37</sup>. Ou seja, “Em virtude de sua objetividade”

o gênio percebe com a presença da mente tudo o que os outros não veem. Isso lhe dá a capacidade de retratar a natureza tão intuitiva e vividamente como um poeta, ou para descrevê-lo como um pintor (PP II, 2015, p. 377).

A contemplação estética se dá na não distinção entre quem contempla e o que está sendo contemplado, enquanto participantes de uma cadeia de causas, que situam, de modo geral, tanto sujeito quanto objeto nas quatro relações de causalidade. A partir do momento que o conhecimento se desprende paulatinamente das relações, abre-se a possibilidade do encontro genial entre sujeito e objeto, que formam uma coisa só. Disso se segue a entrega do

---

<sup>37</sup> Escreve Schopenhauer em sua *Metafísica do Belo*: “A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Ideia”. (2003, p. 84).

gênio na contemplação, pois seu intelecto assume as rédeas nesse instante, tornando-o indiferente a quem ele mesmo é e ao que representaria o objeto a si mesmo. Sobre isso, destaca Cacciola (2012, p. 41) que “O sentimento estético traz a imagem do próprio mundo, na qual o sujeito se vê e se funde com o objeto na contemplação da ideia, suprimindo a mera representação e seus polos, sujeito e objeto”.

Até o presente momento, compreendemos a concepção schopenhaueriana da parte subjetiva do conhecimento estético, ou seja, as condições no sujeito para que este consiga ascender ao conhecimento da Ideia. Este conhecimento possui duas características as quais se denominam belo e sublime, de acordo com o modo como o sujeito se desvencilha de sua individualidade para atingir a sua contemplação, bem como cada um se aplica aos objetos que se contempla. Doravante, serão abordados como se configura os conceitos de belo e sublime na estética de Schopenhauer.

### 2.3 O BELO E O SUBLIME

Para haver a representação da Ideia é necessário que duas partes estejam integradas, de forma tal que não se distingam: o sujeito e o objeto. Neste momento não há alguém que representa, a não ser como suporte da condição de puro conhecedor – sua personalidade não se encontra em evidência. Por sua vez, o objeto constitui a outra parte necessária, o qual agora representa a Ideia de sua espécie, o caráter objetivo da coisa isolada. Neste conhecimento, há um contentamento que pode se encontrar em sua parte objetiva, proporcionado pela beleza do objeto contemplado, ou encontra-se na parte subjetiva, na consciência do sujeito que conhece, “não como indivíduo, mas *como puro sujeito do conhecimento destituído de vontade*” (MB, p. 89) – pois, ao silenciar a vontade, os sofrimentos e anseios, os desejos e temores são afastados da consciência, restando apenas o contentamento pelo conhecimento experimentado. Por conseguinte, o Belo consiste na parte objetiva desta satisfação, residindo no objeto e sua beleza a capacidade de subtrair o sujeito das agruras da vontade. O Sublime, por sua vez, dá-se quando o sujeito, por meio do conhecimento, liberta-se de sua vontade, procedendo de modo puramente objetivo.

O conhecimento do Belo ocorre de modo espontâneo, sem resistência por parte do sujeito, pois a figura contemplada favorece o estado estético. Toda bela arte e a bela natureza apresentam-se em sua plenitude, convidando o sujeito a adentrar neste momento de alforria da vontade, alcançando o que tanto se perseguia pela via do querer: a tranquilidade, alegria sincera, paz. Schopenhauer é um entusiasta do belo natural, o que se pode comparar com a valorização da intuição sobre o conhecimento abstrato. Aquilo que jaz na experiência, da qual

se pode intuir primariamente, possui um valor mais alto do que aquilo que passa pelo filtro generalizador do conceito – e a alusão ao filtro vem justamente ilustrar que ele retém muito daquilo que passa por ele. Segue dessa conclusão o que escreve o filósofo em sua *Metafísica do Belo* acerca da natureza:

Eis por que a *natureza*, por meio de sua beleza estética, faz efeito de maneira tão benéfica sobre a mente. O poder com que ela nos solicita à pura intuição é tão forte, que muitas vezes ela se abre ao nosso olhar de um só golpe, quase sempre possibilitando obter êxito em nos liberar da ocupação com o nosso si-mesmo sofrendor e seus fins, em nos desprender da subjetividade, em nos libertar da escravidão da vontade e nos colocar no estado de puro conhecer, embora muitas vezes só por um instante (MB, p. 94).

Em contrapartida, no caso do Sublime temos a parte subjetiva mais proeminente na contemplação estética, pois exige do sujeito um esforço consciente para não se voltar ao cuidado com sua vontade e permanecer considerando de modo puro o objeto – que pode manifestar-se como uma grande construção, que torna o corpo humano ínfimo diante dela, que no caso é designado de sublime matemático, ou ainda quando trata-se da contemplação das forças temerárias da natureza, que reduz o indivíduo ao nada, já que apenas uma pequena demonstração pode aniquilar a sua existência, que se refere ao sublime dinâmico (termos que importa da filosofia de Kant). Por conseguinte, Schopenhauer distingue o Sublime do Belo por meio da relação que os objetos possuem com a vontade do indivíduo, onde este promove a liberação do querer sem resistência, pois a natureza do objeto facilita a entrada do sujeito no estado de puro conhecimento – reside na parte subjetiva a proeminência – já aquele, por tratar-se de grandezas e forças que demonstram a pequenez a nulidade do objeto imediato (o corpo), oferece resistência, esta que o sujeito precisa atuar conscientemente para subtrair-se de sua condição individual e permanecer na pura contemplação – esta também mantida de modo consciente, porém, não está na mente deste sujeito o seu próprio querer, mas o querer humano em geral, como sustenta Schopenhauer:

na contemplação do *belo* o conhecer puro ganhou a preponderância *sem luta*; aqui a beleza do objeto, isto é, sua característica que facilita o conhecimento de sua Ideia, distanciou a vontade – [...] Ao contrário, no *sublime* aquele estado do conhecer puro é toda vez conquistado por um furto consciente e violento das relações conhecidas como desfavoráveis do objeto com a vontade, mediante um livre elevar-se acompanhado de consciência sobre a vontade e do conhecimento que se relaciona a esta (MB, p. 105).

O Sublime seria um tipo de conhecimento que exige do sujeito capacidade de se desviar de sua individualidade e o termo usado por Schopenhauer, *elevantar*, é o que melhor exprime o seu significado.

Belo e Sublime seriam, cada um a seu modo, uma pequena amostra do que o filósofo demonstraria no livro IV de *O Mundo* com as virtudes e a negação da Vontade no fenômeno.

Isto é, a *Metafísica do Belo* apresenta um exemplo, de modo puramente objetivo, da possibilidade do indivíduo desvencilhar-se do querer e do sofrimento por ele proporcionado. O conhecimento demonstra essa possibilidade e que, por conseguinte, se é possível conhecer puramente, desamarrar-se de sua individualidade (ou *principium individuationis*), será demonstrado o caminho para a ação que também se isenta de seguir a separação colocada por este princípio e conhecida por meio das formas do princípio de razão.

O estado do puro conhecimento completamente destituído de vontade é o único que nos pode fornecer um exemplo da *possibilidade de uma existência que não consiste no querer* (como a nossa existência atual). [...] Apenas o puro conhecer destituído de vontade nos dá a garantia da possibilidade de uma existência que não consista no querer, aí podendo basear-se, em parte, a alegria que o estado do puro conhecer sempre nos proporciona (MB, p. 96).

Abre-se o caminho para que a investigação volte-se para o sério, considerando a ação humana e suas implicações éticas, que seriam, por sua vez, o desdobramento do que Schopenhauer expos em seu livro terceiro, a consumação desta possibilidade apontada, agora sob outro ponto de vista.

### 3 ÉTICA

É inegável o papel fundamental que a ética possui no pensamento schopenhaueriano, como o ponto mais alto de sua consideração e onde ele consegue, utilizando de sua argumentação bastante eloquente, comprovar por meio da análise da ação e conduta humanas, aquilo que no decorrer de *O Mundo como Vontade e como Representação* apresentou como característico da Vontade, a saber: o esforço constante que no fenômeno possui direção a um objetivo específico, que assume no ser humano a faceta de motivos e que movimentam a ação do sujeito enquanto indivíduo que está intimamente ligado à satisfação de suas carências e assim torna a vida humana, de modo geral, uma busca incessante pela satisfação. E isto se torna, devido a naturalidade deste comportamento, que não somente está para o sujeito racional, mas que caracteriza toda a vida como esforço contínuo a um determinado estado, que o que se pensa por felicidade acaba-se por admitir que é justamente tal satisfação de desejos – o que para Schopenhauer é um “erro inato” – como escreve Schopenhauer nesta passagem de seus *Suplementos*: “a satisfação sucessiva de todo o nosso querer é, no entanto, aquilo que se pensa pelo conceito de felicidade” (MVR II, p. 755)<sup>38</sup>.

A moralidade seria o segundo sentido do mundo, que possui além de uma significação física, dada por leis gerais as quais a natureza segue, um significado moral e que, estas afirmações são sustentadas por Schopenhauer uma vez que sua metafísica implica esta direção. Assim como na natureza o que proporciona toda a movimentação e geração foi denominada metaforicamente *Vontade*, continuando esta concepção a natureza volitiva do mundo aplica-se ao ser humano. A moralidade, o sentimento do que é bom e justo, do sofrimento e alegria, do êxito e fracasso, são todos encontrados como o ponto mais definido e determinado do que fora exposto sobre a natureza e sua dinâmica de vida. Quando o filósofo denomina o ser humano como o grau mais alto de visibilidade da Vontade, refere-se justamente a essa multiplicidade de significações que sua atividade engendra no palco da representação. Por isso, sustenta Schopenhauer que a metafísica seja o suporte da ética e a

---

<sup>38</sup> Por que seria um erro inato acreditar que nascemos para sermos felizes, como coloca Schopenhauer no início do Capítulo 49 (MVR II, p. 755), *A Ordem da Salvação?* Todo o seu pensamento foi delineado para que esta afirmação tivesse sentido, que ao final, pudesse localizar a sua teoria da negação da Vontade vida como o ápice da ética, da emancipação do sujeito de toda a amarra da vontade, da ilusão do PR e do *principium individuationis*. Como já fora visto, no capítulo anterior, para o conhecimento não há apenas a via da pluralidade e individuação, portanto, neste capítulo, deixaremos claro que há a continuação desta tese também para a ação, que não necessariamente precisa estar atrelada ao individual e, por sua vez, o egoísmo não seria a única conduta possível, mas aquela que está para a representação no nível do sujeito enquanto indivíduo. Sobre essa afirmação do *erro inato*, deixaremos para o próximo subcapítulo, intitulado *Afirmção da Vontade e Sofrimento*.

complexidade que se encontra nessa afirmação, ou seja, que o mundo possua um sentido moral se dá justamente na tentativa de unir tais concepções num mesmo sistema:

donde surge o difícil problema de comprovar, contra toda experiência, que a ordem física das coisas seja dependente de uma ordem moral e encontrar uma correlação entre a força que, agindo segundo leis naturais eternas, confere existência continuada ao mundo e a moralidade que habita o peito humano (VN, p. 209).

Embora existam controvérsias, algumas apresentadas neste trabalho, a filosofia de Schopenhauer possui a coesão necessária para que se desenvolva este argumento, pois como o próprio filósofo afirma, “é inegável que um sistema que coloque a realidade de toda a existência e a raiz do conjunto da natureza na *vontade*, detectando nesta o coração do universo, terá uma grande vantagem a seu favor” (VN, p. 209). Deste modo, toda a discussão anteriormente apresentada, principalmente aquela referente à representação que se subtrai do PRS – núcleo de toda a individuação – encontrará neste capítulo a sua continuação sob o ponto de vista da ação humana que, ao final, também encontrará um meio de se desvencilhar de todo o apego à individuação, identificando-se com os demais – e claro, no limite, negando a própria Vontade de vida.

### 3.1 AFIRMAÇÃO DA VONTADE E SOFRIMENTO

A metáfora da Roda de Íxion – castigado por Zeus por espalhar a notícia de sua traição, por acreditar ter possuído Hera – a visão de um homem preso a uma roda em chamas, girando pela eternidade, pode ser considerada a que mais identifica a condição do indivíduo para Schopenhauer: a roda pode ser considerada a vontade, que movimenta o sujeito e o impulsiona a agir, atingir os meios que possam satisfazer seus desejos que, no entanto, se multiplicam, jamais cessando de se renovar, caracterizando a vida humana com a imagem de Íxion, destinada a saciar seus desejos, carências e necessidades. Todos estão atados à vontade, pois esta é a essência de toda a vida e o que se observa enquanto atividade, seja das leis físicas ou o instinto que no animal o movimenta a determinados comportamentos e atividades, é também aquilo que anima os seres humanos, motivos de suas ações, funcionamento dos órgãos que agem em conjunto para a finalidade maior que é a manutenção de seu organismo, pensamento, respiração, em suma: atados como Íxion à roda da vontade individual, que obedece a uma engrenagem muito maior, a da Vontade como coisa-em-si, vivemos de acordo com esse ritmo muitas vezes sem darmos conta do quão penoso e exaustivo essa condição representa. Atividade, esforço, ação, desejo, são algumas das palavras que significam o que é a Vontade objetivada no fenômeno, este que possuindo consciência, consegue conhecer o seu

objetivo a alcançar, ou ainda, o que precisa evitar para que sua existência seja preservada. Por sua vez, nada possui no âmbito fenomênico, guiado pelo conhecimento submetido a espaço, tempo e causalidade, um último estágio, um ponto final onde a satisfação seja plena e duradoura, pois, todo esforço:

nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida do sofrimento (MVR I, p. 399).

O sofrimento é descrito como a condição primordial de toda a vida, já que viver implica a atividade da vontade individual guiada a um ponto adiante e este, por sua vez, é de novo um ponto de partida para um novo esforço em direção a uma nova meta. Para o ser humano, sobre o qual a ética se destina, todo ponto de partida está amparado pela premissa da carência e necessidade. O sofrimento da vida neste sentido se encontra descrito nas palavras de Schopenhauer, quando esclarece que independentemente de quais seres se considere, seja nos graus mais baixos de visibilidade e individuação da Vontade, o sofrimento se expressa como um contínuo esforçar-se para um determinado alvo, que não é nem será o alvo final, como por exemplo, na força gravitacional que acertadamente é descrita pelo filósofo da seguinte maneira: “a gravidade, que não cessa de esforçar-se e impelir-se a um ponto central sem extensão, cujo alcançamento seria a aniquilação sua e da matéria; não cessaria nem mesmo se o universo inteiro se contraísse numa massa única” (MVR I, p. 398). E ainda, no caso dos organismos vegetais que o esforço é também interminável:

nunca satisfeito, um impulso incessante através de formas ascendentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a semente, torne-se de novo o ponto de partida: e isso se repete ao infinito: em parte alguma encontrando um fim, ou uma satisfação, ou um repouso (MVR I, p. 398).

Portanto, toda a vida é esforço contínuo a algum objetivo, seja ele de qualquer natureza, expressando-se em quaisquer graus, atingindo o ponto culminante de distinção e especificidade no ser humano. Schopenhauer finaliza o § 56 de MVR I com uma de suas frases mais famosas, talvez a que tenha melhor marcado a mente de seus leitores como a característica principal de seu pensamento e a que melhor define o caráter do mundo segundo os olhos do autor: “TODA VIDA É SOFRIMENTO” (p. 400).

Por outro lado, há quem afirme que a posição schopenhaueriana frente ao querer, afirmando continuamente que ele é ilusório mediante o seu fluxo constante, onde a satisfação de um apenas significa o prenúncio de outro – fora aqueles que permanecem ao lado, como

os menos urgentes, dado que a sua sucessão não é como uma fila organizada – seria uma tentativa de, como afirma Tanner (2001, p. 18), “persuadir-nos da futilidade do querer, como alguém pode tentar persuadir-nos da futilidade de comer, apontando que, por mais gostosa que seja uma refeição, esse prazer não dura, pois uma outra se faz necessária”. Talvez não haja problema algum nesta afirmação, ela não suscita algo novo ou uma dificuldade, pois o autor de *A Vontade na Natureza* amiúde utiliza a palavra “ilusão” para se referir aos esforços da conservação da vida, mesmo que esta seja amarga e desagradável, como nesta passagem dos *Suplementos ao livro quarto*: “Assim, o medo da morte, que nos leva a apegar-nos à vida, apesar de todas as misérias desta, é, propriamente dizendo, ilusório: mas igualmente ilusório é o impulso que nos atrai à vida” (MVR II, p. 678). Para Schopenhauer, querer é algo constantemente renovado, sem finalidade última, pois enquanto ele movimentar o indivíduo, tendo o auxílio do intelecto que está de acordo com sua natureza – representação de acordo com o PRS – será esta a condição da vida do ser humano: perseguir constantemente a satisfação de suas necessidades. Daí a afirmação de Tanner de que o prazer da refeição não é duradouro, pois sempre outra se fará necessária. Ora, estamos no âmbito da necessidade, assim como fora demonstrado no início desta exposição, o conhecimento em sua forma original, está condicionado pela necessidade em suas quatro raízes, pois ele é oriundo da objetivação da Vontade no grau mais elevado de distinção e individuação. Assim como, sobre a consideração do conhecimento e da ciência, não há fim para a explicação de acordo com o PRS, onde o cientista segue uma linha horizontal infinita, para o querer também não há término por seguir o mesmo princípio – o primeiro é o conhecimento, o segundo, o querer, raízes do princípio de razão.

O ser humano, considerado de modo geral, persegue infatigável seus objetivos – sua mente ocupada com sua vida particular, representando também os objetos de modo particularizado o que está de acordo com o conhecimento atrelado às formas do PRS, que condiciona sua existência neste estado de individuação. O sentimento que está presente em suas ações é o egoísmo, pois se considera distinto e suas necessidades prioridades de sua consciência. Neste sentido, não há condições de identificar-se, pois representa em tudo a individualidade; a sua dor única, seus anseios, suas metas são de máxima importância, já que não conhece de outro modo. O *Véu de Maia* encontra-se frente aos seus olhos, configurando sua vida neste nível de representação, que é caracterizado como a forma do *querer-viver*, afirmação da Vontade de vida, apego à individualidade. Como observa Schopenhauer, o conhecimento neste grau está totalmente direcionado para a satisfação de seu querer:



Desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, o homem se acha como um ser que quer, e, via de regra, seu conhecimento permanece em constante relação com a vontade. Ele primeiro procura conhecer plenamente os objetos do querer; em seguida, os meios para eles. Sabe, então, o que tem fazer e, via de regra, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se, sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo de seu querer, mantendo-o atento e ativo, e seu pensamento concentra-se na escolha dos meios. Assim é a vida de quase todos os homens (MVR I, p. 421).

Para o egoísta, nada é mais importante do que sua própria vida, não conhecendo par no mundo que se identifique de modo íntimo – já que lhe é dificultado pela forma de sua consciência – além de não alcançar uma compreensão objetiva que lhe permita desvencilhar-se das formas usuais da representação (tempo, espaço, causalidade). Neste sentido, o sujeito afirma sua vontade vivendo a mercê de seus desejos, medos e carências. Em sua consciência apenas aparece como genuíno o seu *eu*, aquilo pelo que ele se empenha em satisfazer e para o qual vive tendo como única referência da realidade. Neste sentido afirma Schopenhauer:

A saber, em consequência da subjetividade essencial a cada consciência, ela é para si mesma o mundo todo. Pois tudo o que é objetivo existe apenas mediamente, como mera representação do sujeito, de modo que tudo depende sempre da autoconsciência. Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro (FM, p. 115-116).

Tendo em vista toda a exposição sobre o caráter original do conhecimento, que é o servo de uma vontade individual que visa seus objetivos, assim é o agir humano de modo geral, sempre interessado na obtenção do gozo e da preservação de si mesmo. No âmbito da individuação e do conhecimento atrelado a ela a realidade é assim apresentada. Por sua vez, como o *principium individuationis* está presente e firmemente ancora o indivíduo no mundo, observar o sofrimento alheio e a ausência deste em sua vida, tal sujeito considera-se bem aventurado, pois em sua mente ele e o outro são inteiramente diferentes, o sofrimento alheio isolado e seu estado atual, por contraste, pode produzir certo contentamento, como observa Schopenhauer nesta passagem: “Também não se deve negar que, nesse aspecto, e a partir desse ponto de vista do egoísmo, que é a forma o querer-viver, a visão ou descrição dos sofrimentos alheios nos proporciona satisfação e prazer” (MVR I, p. 412).

O egoísmo é fonte do conflito interno da Vontade de vida consigo mesma, por meio da autoconsciência promovida pela individuação, que toma o indivíduo tanto como sustentáculo do sujeito, quanto da essência do querer, objetivando assim no fenômeno os dois lados do mundo (Vontade e Representação), turvado pelo conhecimento submetido ao PRS. Cada um se reconhece na imediatez de sua subjetividade, como o centro do mundo; já o outro, pelo conhecimento meramente mediato, apenas um ser alheio à sua realidade, que no limite figura como obstáculo às suas realizações. Por isso afirma Schopenhauer: “que cada um quer tudo

para si, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo o que lhe opõe resistência” (MVR I, p. 426). O egoísmo essencial ao fenômeno caracteriza a consciência neste grau de distinção e o indivíduo persegue seriamente seu próprio caminho, esforçando-se a fim de zelar por sua existência e garantir seus fins.

Se quisermos justificar a maldade no mundo, tão presente e abundante, sua raiz repousa, segundo Schopenhauer, no egoísmo, no não reconhecimento do outro como igual a si mesmo essencialmente, o que pode justificar as más condutas que produzem o sofrimento alheio<sup>39</sup>. O sujeito neste caso afirma sua vontade além dos limites de sua individualidade, coagindo a vontade alheia a fim de que a sua seja satisfeita, prejudicando o outro a fim de que apenas seus anseios sejam alcançados. Neste sentido, dada à veemência do egoísmo, o passo adiante é considerar a Injustiça que é descrita como a ultrapassagem dos limites do próprio corpo, este que é a “exposição da Vontade via atos no tempo” (MVR I, p. 428), que impõe sua vontade sobre a do outro, ou seja, negando os anseios alheios, utilizando-os para que sua vontade seja afirmada:

No encadeamento do nosso modo de consideração encontramos como conteúdo da noção de INJUSTIÇA aquela índole da conduta de um indivíduo na qual este estende tão longe a afirmação da Vontade a aparecer em seu corpo que ela vai até a negação da Vontade que aparece num corpo alheio (MVR I, p. 434).

Tanto quem comete a injustiça quanto o injustiçado reconhece esta ação pelo sentimento; o injustiçado a sente como “dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda” (MVR I, p. 429), pois sente sua força diminuída, sua individualidade desprezada, sentimento de inconfundível pesar. Por outro lado, quem comete a injustiça, mesmo que tenha obtido ganho material ou pessoal com seu ato, nele também “esse conhecimento apresenta-se instantaneamente não *in abstracto*, mas como sentimento obscuro, o qual se denomina mordida de consciência, ou mais de acordo com o presente caso, sentimento de INJUSTIÇA

---

<sup>39</sup> Isso sem tocarmos no assunto da pura maldade, que visa apenas o sofrimento alheio, sem interesse nele. Assim descreve o filósofo: “pura maldade, que procura, indiferentemente e sem benefício pessoal algum, a injúria e a dor alheia” (MVR I, p. 428). As várias disposições más possuem, segundo Schopenhauer, duas raízes: ou o egoísmo ou o ódio. O primeiro é o oposto da justiça e o ódio, o oposto da caridade, tendo como premissas o primeiro a ausência de preocupação com o bem-estar alheio e o segundo, o profundo incômodo com a satisfação alheia (Cf. FM, p. 117-118). De modo geral, é possível ressaltar que embora haja a distinção, o tronco destas disposições é sempre o apego ao *principium individuationis* e a consideração dele como a única realidade concebível. Há um abismo que separa o sujeito do outro, residindo aí o sentimento de separação e a possibilidade de fazer sofrer o outro sem que se considere que essencialmente, também se está fazendo sofrer. No entanto, seja o egoísta aquele que apenas siga sua existência preocupado apenas consigo ou, seja ele o autor da dor alheia, ambos estão submetidos à compreensão submetida à individuação.

COMETIDA” (MVR I, p. 429)<sup>40</sup>. Portanto, da injustiça não se escapa do sofrimento, seja quem a sofre, ou quem a comete<sup>41</sup>. Aquele que acredita na distinção do tormento e de quem é atormentado não conhece aquela justiça que, como disse Schopenhauer, é o “fiel da balança que une inseparavelmente o *malum culpae* e o *malum poenae*” (MVR I, p. 453)<sup>42</sup>, a saber, a Justiça Eterna. Este se encontra, como o barqueiro, que em meio ao ilimitado e furioso mar, está confiante em sua embarcação: “o homem individual está sentado e tranquilo em meio a um mundo pleno de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*” (MVR I, p. 451)<sup>43</sup>.

Além disso, o apego à individualidade também produz o medo da morte, do desaparecer da individualidade e deste medo também é decorrente todas as mitologias e crenças religiosas que prometem uma continuação desta individualidade numa realidade

<sup>40</sup> Existem casos em que o indivíduo não sente a mordida de consciência, ou o remorso, após a injustiça cometida. Um exemplo disso são os casos de psicopatia. Citamos o artigo *O Estado de Arte do Conceito de Psicopatia*, que coloca a definição de Cleckley sobre a psicopatia dividido em dezesseis traços significativos, dos quais ressaltamos: “[...] (4) Ser indigno de confiança; (5) Ser mentiroso e insincero; (6) Egocentrismo patológico e incapacidade para amar;” e o mais importante, “[...] (9) Ausência de sentimentos de culpa ou de vergonha;”. Em sua obra, citada neste artigo, *The Mask of Sanity* (1976), Cleckley afirma que “a principal característica do psicopata é a deficiente resposta afectiva face aos outros, o que explicaria a forte relação com condutas anti-sociais” (SOLEIRO, GONÇALVES, 2010, p. 229). Seria possível dizer que, além deste caso patológico, exista algum indivíduo incapaz de sentir remorso por seus atos contra outrem? Esta questão exige um estudo sobre o conceito de remorso e inclusive o de culpa, sentimentos estes que são fundamentais nas relações com os demais, para que possa ser respondida devidamente. No entanto, para o nosso assunto, mesmo que seja possível dizer que, fora o caso da psicopatia existam indivíduos que não sintam remorso, o ponto principal da discussão repousa no remorso resultante da injustiça cometida, o qual não deixa escapar do sofrimento mesmo aquele que obtenha vantagens desta atitude.

<sup>41</sup> A fim de saber como se articulam a supressão parcial e total do querer tendo em vista o olhar através do *principium individuationis*, ou a sua ultrapassagem, a análise da moral schopenhaueriana, com uma incursão minuciosa nas motivações e no modo como elas se apresentam, não é um caminho frutífero. Para que o objetivo seja alcançado é necessário sabermos a índole geral do pensamento de Schopenhauer, que implica tanto a compreensão de sua teoria do conhecimento e metafísica da Vontade, quanto à metafísica do belo e a ética de modo geral. Portanto, tudo está até o momento ligado ao sentido da individuação, da autoconsciência do sujeito que, por ser imediato, apenas consegue tomar com realidade e importância aquilo que concerne ao seu *eu* e os demais, de modo geral, tratados com cordialidade que é “[...] a negação convencional e sistemática do egoísmo nos detalhes do relacionamento diário” e “Por isso ela é exigida e louvada” (FM, p. 116). A subjetividade compreende o mundo para o sujeito imerso na individuação. O egoísmo nada mais é que o sentimento que rege este sujeito em cuidado constante com a vida, na satisfação e no gozo das alegrias fugidias.

<sup>42</sup> Mal da culpa e o mal da pena.

<sup>43</sup> A Justiça Eterna não deve ser entendida como um princípio no qual se isentaria toda a imputabilidade moral dos indivíduos, pois nesse sentido, estaríamos ainda no âmbito do *principium individuationis* e, neste caso, lidamos com um conhecimento que o ultrapassa e diz respeito à consciência subjetiva que alçou níveis elevados em relação a condição individual, não compreendendo que o sofrimento do outro é diferente do seu, ou que o mal que causa ao outro não possui ligação alguma consigo mesmo. Diante disso, o que se pretende colocar é exatamente o que Schopenhauer afirma em MVR I (p. 453), que essa compreensão “[...] exige uma elevação completa sobre a individualidade e o princípio que a possibilita”, e que está ligada diretamente ao sentimento de identidade com o outro, revelada pela compaixão. O sujeito não conhece apenas sob as formas do PRS, mas “[...] conhece as Ideais, vê através do *principium individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa-em-si” (MVR I, p. 452). Ou seja, a Justiça Eterna é uma compreensão que se subtrai deste princípio, tornando o sujeito consciente da realidade que se esconde por trás da pluralidade e aparente distinção, assim como se dá a contemplação das Ideias na Arte.

extramundana. Schopenhauer tenta oferecer um consolo frente a esse medo, que apenas se faz presente por meio de uma consideração irracional da existência, pois o que faz o indivíduo apegar-se à vida é justamente a ilusão promovida pelo conhecimento de si enquanto ser único e que esta individualidade expressa pelo corpo é sua primordial referência no mundo, única concepção que o sujeito neste nível de compreensão possui da existência. O consolo, embora não seja tão efetivo na prática, pois o impulso à vida está diretamente ligado ao sentimento íntimo da vontade e mesmo que Schopenhauer afirme a sua posição, de que se somos fenômenos de uma Vontade atemporal e nossa individualidade é mera condição de sua objetividade no mundo, então não devemos temer o desaparecer da individualidade, pois “Se partilho com todos os outros fenômenos a mesma “natureza interior”, o próprio núcleo daquilo que sou continua<sup>44</sup>, pouco importando a passagem dos fenômenos” (JANAWAY, 2003, p. 130), por conta daquele apego, muitas vezes não funcionaria pensar desta maneira. Aquele que conseguiu atingir esta compreensão configura o heroísmo perante a vida, em que, considerando-a sem ilusões, mas com o sentimento de satisfação “e de bom grado nela se deleitasse”, desejando que seu decurso de vida pudesse “ser de duração infinita ou de retorno sempre novo”, e ainda assumisse os tormentos da vida, mesmo frente às alegrias que retornam, sem a ilusão de considerar o prazer como constância, este sujeito representa a completa afirmação da Vontade de vida, aquele que “[...] se situaria “com firmes, resistentes ossos sobre o arredondado e duradouro solo da terra” e nada teria a temer” (MVR I, p. 368). E ainda tal postura significa a vitória do conhecimento sobre a vontade, que se desprende das ilusões de considerar a morte como sua aniquilação, por considerar que não apenas neste corpo possui a vida, mas enquanto fenômeno de uma Vontade para a qual a vida é sempre certa compreende que essencialmente possui toda a vida:

Quando o conhecimento vence, e por conseguinte o ser humano vai corajoso e sereno de encontro à morte; então esse humano é honrado como grandioso e nobre e festejamos o triunfo do conhecimento sobre a cega Vontade de vida, que, no entanto, é o núcleo do nosso próprio ser (MVR II, p. 558).

Como destaca Pernin (1995, p. 139), embora a exposição do heroísmo da afirmação da Vontade de vida seja plausível, pois o conhecimento acompanharia o querer passo a passo, sem ilusões em relação à individualidade, bem como ao caráter da vida, que oscila entre dor, contentamento, tédio, onde é apresentado “a possibilidade de uma afirmação integral da vida, que não se deixa desorientar nem pela perspectiva da morte nem pelos sofrimentos na reiteração de seu ato”, por outro lado, “Raros são os grandes afirmadores!”, pois este medo é

---

<sup>44</sup> Embora o termo *continuar* não seja o adequado, como observa Janaway, ele é usado no sentido de exprimir a que “A realidade em si é eterna no sentido de intemporalidade” (2003, p. 130).

inerente ao fenômeno e o sofrimento sobre sua consideração geralmente predomina. Quando o conhecimento não consegue abarcar essa dimensão da vida, o apego ao *eu* é seu porto e o egoísmo neste sentido, “consiste em verdade no fato de que o ser humano limita toda a realidade à sua pessoa, pois se imagina existir apenas nessa pessoa, não nas outras” (MVR II, p. 605).

De modo geral, sem considerarmos a conduta heroica, que seria nada mais que a ideal forma de afirmar a vida, o ponto que justifica que toda a vida é basicamente sofrimento repousa principalmente no caráter negativo de toda satisfação. O indivíduo, caso tudo corra de acordo com seu querer, não percebe o fluir da existência. A vida, neste sentido, seria um marasmo, onde nenhuma ação seria necessária, pois o estado atual nada teria que pudesse impulsionar o agir, o esforço para outro estado, e assim consecutivamente. Justamente pelo fato de que o positivo é o sofrimento, ou o desconforto, este indivíduo sente apenas este estado como propulsor de sua atividade, assim como na metáfora do riacho, descrita por Schopenhauer, para ilustrar que o movimento, a ação e todo esforço, estão intimamente ligados à perturbação e, por outro lado, o que está conforme a vontade, não é sentido positivamente:

Assim como o riacho não faz nenhum redemoinho, desde que não encontre obstáculos, assim também a natureza humana, bem como a animal, implica que não notamos e percebemos corretamente tudo o que vai de acordo com nossa vontade. Se notarmos isso, então não deve ter ido imediatamente de acordo com nossa vontade, mas deve ter encontrado algum obstáculo. - Por outro lado, sentimos direta, imediatamente e muito claramente tudo o que se opõe, cruza e resiste à nossa vontade, portanto tudo o que é desagradável e doloroso. Assim como nós não sentimos a saúde de todo o nosso corpo, mas apenas o pequeno lugar onde o sapato aperta, de alguma bagatela insignificante que nos irrita. - Nisto repousa a negatividade do bem-estar e da felicidade, frequentemente enfatizada por mim, em oposição à positividade da dor (PP II, p. 263).

Existe ainda uma distinção entre os indivíduos que ora experimentam mais a necessidade e a dor e aqueles que experimentam mais o tédio: os primeiros, as pessoas pobres e os segundos, os ricos. Pernin observa que em relação ao movimento pendular da vida entre sofrimento e tédio, existe uma perspectiva objetiva e outra, subjetiva. A primeira referente à experiência dos indivíduos, e a segunda, como se comportam intimamente, mediante o grau de limitação do intelecto à forma comum da representação. Objetivamente, portanto: “a classe inferior luta contra a necessidade ou contra a dor”, os pobres que perseguem na maior parte do tempo a conservação de sua existência. Por sua vez, o rico contra o tédio “mobiliza as suas armas, todas perigosas: os gastos irresponsáveis, o jogo, o amor, sem falar da magra consolação de pensar intimamente” (PERNIN, 1995, p. 149). E subjetivamente, como não

conseguem atingir o grau superior de intelecção promovido pela contemplação estética, e por apenas conhecer o “círculo da ação e reação”, estão atados a ele por conta de sua consciência atrelada ao individual, e por sua vez, por meio de várias atividades recreativas, ligadas às satisfações da vontade, “procuram desesperadamente recriar” (PERNIN, 1995, p. 150). Assim, nas palavras do filósofo de *O Mundo*: “como a necessidade é a praga do povo, o tédio é a praga do mundo abastado. Na vida civil o tédio é representado pelo domingo, e a necessidade pelos seis dias da semana” (MVR I, p. 404).

Está claro que, para Schopenhauer, a inexistência seria preferível ao existir. O *melhor dos mundos possíveis* seria apenas uma quimera de filosofias que não levam em conta o real caráter da vida. No entanto, o que incomoda o filósofo não seria apenas a existência, mas sim a identificação desta com o estado individual, onde, por meio de vários argumentos, no decorrer de toda a sua obra, como afirma Janaway, “Schopenhauer tenta afrouxar o jugo da identificação usual que fazemos de nós mesmos com um indivíduo” (2003, p. 130). Que o mundo é sofrimento está claramente descrito na índole de sua metafísica, que repousa no conceito de Vontade, uma ontologia negativa<sup>45</sup> que pretende identificar tudo o mais com uma força sem fundamento, isenta de explicações que repousem em quaisquer formas de fundamentação. Todavia, o incômodo real da explanação schopenhaueriana reside em tomar a vida como um fenômeno a expor-se apenas em indivíduos; como um conhecimento que se expõe apenas em cadeias de fundamentos e consequências. O sentido da separação, que resulta desta consciência promove, como vimos, tanto a motivação egoísta, quanto toda a sorte de maldades promovidas por um sujeito que não consegue conceber uma realidade que extrapole os limites de seu eu. Oportuno se faz citar Thomaz Brum<sup>46</sup>, o qual observa que a posição schopenhaueriana concorda com a visão de Pascal sobre o *eu*, o qual cita o filósofo francês – seu *fragmento 455 dos Pensamentos*: “O que diz Pascal?: “O eu é odioso” e possui “duas qualidades”: “é injusto em si fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeita-los: pois cada um é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros” e assim, tal visão pascaliana sobre o eu, contida nestas duas considerações “trágicas”, são compreendidas do ponto de vista de Schopenhauer em que “a insistência na afirmação do eu (vontade particular) participa de uma ilusão: é a Vontade única – e não meu eu – que vem a

<sup>45</sup> Ontologia negativa, por ser a Vontade isenta de qualquer fundamento, podendo apenas dizer o que ela *não é*. Citamos, aqui, essa passagem de Monteiro (2011, p. 36), em *10 Lições sobre Schopenhauer*: “Schopenhauer, desse modo, estabelece uma “ontologia negativa”, ou seja, a Vontade, a coisa-em-si, totalmente sem fundamento - grundlos - vem trazer complemento necessário à Etiologia”.

<sup>46</sup> Cf. BRUM, Thomaz: “A Existência do Outro: Lacuna da Filosofia de Schopenhauer?” *apud Dogmatismo e Antidogmatismo: Filosofia Crítica, Vontade e Liberdade*. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Fernando Costa Mattos, Flamarion Caldeira Ramos [et. al.] (organizadores). – Curitiba: Editora UFPR, 2015.

ser a “essência” (Pascal diria “centro”) do mundo”. Portanto, prossegue na consideração que nos é cara neste momento decisivo, que “Só através da suspensão temporária deste “eu” particular (contemplação estética), ou de sua negação, é que nos aproximamos da essência do mundo” (BRUM, 2015, p. 179). Ou seja, a primeira condição, saída desta mentalidade comum, a contemplação estética, que representa o caráter objetivo do fenômeno, compreensão que ultrapassa os limites da individuação objetivamente. No âmbito da ética, veremos que é possível transpor esse conhecimento para a identificação entre indivíduos, que transpassa o *principium individuationis* a fim de conceber que a despeito da distinção, compartilha-se da mesma essência. Assim, a compaixão, sentimento que fundamenta as disposições morais, consiste neste olhar através do referido princípio, dissipando a concepção ilusória do Véu de Maia, abrindo caminho para, no limite, a negação da Vontade de vida.

### 3.2 COMPAIXÃO, JUSTIÇA E CARIDADE

A compaixão é o sentimento genuinamente moral e, por conseguinte, é originário do ser humano. Sentir a dor do outro, ou sofrer com o outro, é o seu significado. Até aqui, expomos meramente o modo pelo qual se delineia a vida do sujeito imerso no *principium individuationis*, por onde apenas a separação é possível: conhece a pluralidade e se enxerga individualmente e assim, na consideração do outro, há um abismo. Enquanto não prejudicar, mas também não ajudar, segue no egoísmo procurando por seu próprio bem-estar. Quando há o prejuízo do outro, seja nas diversas formas, como na Injustiça, ultrapassa o limite de sua vontade (ou corpo) para negar a alheia, a fim de que seja utilizada como meio para a sua satisfação. Em ambos os casos, há a mesma configuração: a individuação presente na consciência, moldando a realidade em seus termos. Por outro lado, ao passo que este não é o real caráter da vida, mas apenas uma ilusória concepção turvada por tal princípio, é preciso, portanto, esclarecer como se dá o enfraquecimento da consciência individual para que o abismo entre o eu e o outro seja transposto e a compaixão seja a motivadora das ações justas e caritativas.

A dificuldade de se tratar de virtudes no pensamento de Schopenhauer é que seu fundamento não pode ser compreendido racionalmente. A razão não alcança o real significado da compaixão, pois não se dá no conhecimento comum da experiência e assim, segundo o filósofo: “É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fundamento originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo” (FM, p. 129), pois reside na compreensão da unidade essencial entre todos os seres – e como pela via racional não se

consegue encontrar a raiz de toda a vida, a Vontade, o mesmo ocorre com a compaixão<sup>47</sup>. Oportunamente, a passagem de *Sobre o Fundamento da Moral* vem confirmar que: “Este processo é, eu repito, *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência” (FM, p. 155). O caminho da experiência nada mais é que o sentido comum de toda investigação racional, seguindo fundamentos nos dados empíricos os quais pouco podem esclarecer sobre a origem deste sentimento e o processo no qual se torna patente no ser humano. O que está de acordo com o conhecimento é a conduta do indivíduo egoísta, assim como à do malvado, que está separado dos demais, pois os vê e se enxerga deste modo. Neste caso o conhecimento consegue dar o suporte, por seguir a sua finalidade originária de iluminar o caminho para a vontade e sustentar que a separação e a diferença entre o si mesmo e o outro é de fato, para tais indivíduos, o que há de verdadeiro neste nível de compreensão, como aponta Schopenhauer:

Esta *diferença* é bem grande aos olhos do caráter malvado, para quem o sofrimento alheio é um prazer imediato e que por isso o procura, mesmo sem a maior vantagem própria. A mesma *diferença* é suficientemente grande aos olhos do egoísta, pois ele, para conseguir uma pequena vantagem para si, utiliza-se como meio de grandes prejuízos a outrem. Para esses dois há portanto entre o *eu*, que se limita a sua própria pessoa, e o *não-eu*, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferença potente: “Pereat mundus, dum ergo salvus sim” [pereça o mundo, mas que eu seja salvo] é a sua máxima (FM, p. 201).

Quando se adentra o campo da compaixão, este conhecimento não pode servir de norteador, pois aí se inicia um processo de identificação, no qual o sentimento de separação justificado pelo conhecimento em seu estado de origem é gradualmente dissipado dando lugar a outra compreensão, que se baseia no conhecer que não está mais de acordo com a

<sup>47</sup> Como Schopenhauer destaca, a compaixão é um mistério, pois não se consegue explicar sua origem no indivíduo. De modo geral, todos podem sentir graus distintos de compaixão pelo outro, no entanto, o que determina a origem dela no indivíduo é algo que apenas poderia ser delegado ao caráter. Ou se nasce propenso à compaixão, à justiça e à caridade, ou se é egoísta, não havendo nesse sentido possibilidade de mudança. Para Schopenhauer a melhoria do caráter não é possível, apenas pode se mudar a direção do intelecto em virtude dos motivos. Sobre isso, cito a passagem de *Sobre a Liberdade da Vontade*: “Como poderia acontecer que a vontade infatigável de um homem, não menos do que sua perversidade incorrigível [...], o caráter de um Antonio, de um Adriano, de um Tito, por um lado, e o de um Calígula, de um Nero e de um Domiciano, por outro, fossem, de certa forma, nascidos de fora, como obra de circunstâncias fortuitas, ou simples questão de inteligência e educação? Não foi Sêneca o preceptor de Nero?” (Schopenhauer, 1911-1941a, p. 524, *apud* DEBONA, 2016, p. 267). Ou seja, não se encontra no âmbito da ética schopenhaueriana lugar para o aperfeiçoamento, a não ser quando se trata do caráter empírico, quando pelo autoconhecimento o sujeito não se precipita, age seguindo estritamente quem ele é e deseja. Por exemplo, é possível que por meio do autoconhecimento melhor, o egoísta soubesse agir de modo mais adequado em relação ao motivo, sendo *menos egoísta*. Isso significa, nas palavras de Debona (2016, p. 271) que “Frente a isso, é possível destacar uma função sugestionadora do intelecto à vontade, mesmo que seja impossível o primeiro obter êxitos determinantes sobre a segunda, já que os fins últimos a serem atingidos (pela vontade) serão sempre os mesmos”.



individuação: “Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se em certa medida o *eu*” (FM, p. 130). O olhar através do *principium individuationis* foi lançado e daí nasce o que Schopenhauer afirma ser o conceito de *simpatia*, que resume tanto a compaixão, fundamento da justiça e da caridade, quanto o amor sexual e a magia. Por sua vez, este conceito é definido como:

a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade física das suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência e que concebemos sob o princípio de razão (MVR II, p. 718).

Que a compaixão encontra-se em todos os indivíduos, em diferentes graus, não encerra um problema. É notado que este fenômeno, não se trata de um sonho, uma quimera, ou uma invenção – sentimos intimamente. *Sentir* é o que define sua existência e realidade para nós. O filósofo aponta que este sentimento é “algo cotidiano. Todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmo, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho” (FM, p. 156). Porém, mesmo convicto de que a compaixão não é um engano e sim uma realidade pertencente ao sentimento íntimo capaz de fugir à comum separação, em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer apresenta o questionamento quanto à realidade da compaixão, nas seguintes palavras:

Pergunta-se agora se a apreensão da relação entre o próprio eu e o alheio, que está no fundamento das ações do caráter bom, é errada e repousa num engano, ou se isto não acontece, pelo contrário, com a apreensão oposta, em que se apoiam o egoísmo e a maldade (FM, p. 202).

Tal identificação com o outro é o essencial deste fenômeno (compaixão) e a separação e diferença tem realidade apenas aparente. Somente os indivíduos estão submetidos a tais características, pois repousam inteiramente no princípio que confere a pluralidade, os quais essencialmente pertencem à mesma realidade, que a representação não abarca com suas formas. A idealidade das formas da representação, tempo, espaço e causalidade, bem como do *principium individuationis*, sustenta a possibilidade da identificação, estabelecendo-a no cerne dos fenômenos (indivíduos), que ao olhar através de Maya, compreendem esta realidade. Por isso Schopenhauer confirma sua admiração por Kant que, na *Estética Transcendental*, onde está exposta a doutrina da idealidade de tempo e espaço, a considera: “o triunfo de Kant e pertence às muito poucas doutrinas metafísicas que podem ser consideradas como efetivamente provadas e como conquistas genuínas no campo da metafísica” (FM, p. 204).

Assim como sustenta Santa María – que no primeiro capítulo fora abordado – esta condição colocada pelo idealismo transcendental torna-se, nas mãos de Schopenhauer, um

valioso tesouro para que a identidade metafísica da Vontade fosse sustentada como realidade subjacente à individuação e diferença entre os seres<sup>48</sup>. Neste sentido, não há somente a perspectiva da individuação, o mundo não se encerra nisto e concordando com Janaway, o problema consiste em não limitar toda a realidade apenas a tal perspectiva, o que significa que não há a negação do indivíduo e a apresentação de uma via verdadeira a qual deveríamos nos adequar<sup>49</sup>. A identificação surge em meio à pluralidade, portanto, “através da pluralidade física das suas aparências” (MVR II, p. 718) – assim como a contemplação das Ideias, ou o caráter objetivo das coisas, surge na representação do objeto particular. Neste sentido, a efetividade e as formas às quais nosso intelecto está adequado (PRS) é o solo onde se manifesta a identificação, pois somente é possível identificar-se com o que é distinto, caso contrário, seria uma simples negação da individualidade:

Se eu de fato acreditasse que você não é distinto de mim, a atitude com que eu olharia você só poderia ser um estranho tipo de egoísmo. A genuína compaixão, por outro lado, sem dúvida pressupõe como condição mínima a crença na distinção entre mim e você. Uma objeção ainda mais forte é que, se é desprovido de individuação, o mundo em si sequer *me* contém como esse ser humano corporal e movido pela vontade, bem contém o “eu” pensante que eu, de um ponto de vista subjetivo, considero que sou. É difícil ver como a crença no caráter ilusório de todos os indivíduos, incluindo o indivíduo que sou, pudesse servir de apoio a uma atitude compassiva entre o indivíduo que sou e o mendigo individual a quem dou dinheiro (JANAWAY, 2003, p. 123)<sup>50</sup>.

Portanto, a denominação adequada do fenômeno da compaixão seria o olhar através do *principium individuationis* e este ocorre porque a vontade não se coloca como empecilho, afirmando sua distinção, ou seja, tornando a separação, bem como o egoísmo, como única realidade possível ao sujeito enquanto indivíduo, assim como o intelecto poderia promover a representação que proporcionasse essa visão:

Antes, parece que a exigida visão que transpassa o *principium individuationis* existiria em cada um, se a sua VONTADE não se opusesse a ela, vontade esta que, como tal, devido à sua influência imediata, secreta e

<sup>48</sup> Cf. p. 19, capítulo *Representação e Vontade*.

<sup>49</sup> No segundo volume de *Parerga and Paralipomena*, Schopenhauer aponta que carregamos conosco duas qualidades opostas, “em que nascem da inevitável comparação da própria condição com a dos outros” (p. 186), a saber, a inveja e a compaixão. A inveja seria um vício que se enraíza no ódio e, segundo o autor, “naturalmente, constrói a parede entre Você e eu com mais firmeza;” ao passo que a compaixão, esta parede ou o *véu de Maia*, “torna-se fino e transparente, de fato, ocasionalmente é completamente rasgado, em que a diferença entre eu e não-eu desaparece” (PP II, p.186).

<sup>50</sup> Isto é, para que eu me identifique com o outro é preciso que eu perceba o outro, pois se dá na experiência a irrupção da identidade metafísica da Vontade. A unidade essencial de todos os seres se mostra a mim como subjacente àquela distinção aparente promovida pela visão turvada pelo princípio de individuação. Afirmer isso não significa negar a unidade essencial de todos os seres, mas apenas perceber como ela se apresenta ao sujeito, assim como o modo como este sujeito venha conhecer as Ideias a partir da observação do objeto particular, no qual o caráter objetivo (a Ideia) se destaca mediante esta contemplação. É nisso que se fundamenta o olhar através do princípio de individuação: olho através desse princípio, percebo o outro como participante da mesma essência que a minha e assim me reconheço nele.

despótica sobre o intelecto, na maioria das vezes não tolera esse transpasse; de modo que ao fim toda a culpa recai de fato sobre a VONTADE; o que, ademais, adequa-se a ordem das coisas (MVR II, p. 717).

É preciso, no entanto, ponderar acerca deste impasse: é o intelecto que dominaria a vontade, ou seria esta que, pela fraqueza, não se oporia? A compaixão não precisaria de um intelecto forte. Sentir compaixão pelo outro e tornar a barreira da individuação transparente, não implica a existência de um intelecto forte em relação à vontade, pois o que define o fenômeno da compaixão é a vontade não opor resistência à identificação, pois como observa Schopenhauer, toda autêntica virtude não consiste na:

consequência de uma particular preponderância do intelecto, mas, antes, o mais débil intelecto é suficiente para uma visão que transpassa o *principium individuationis*, que é aqui o ponto relevante. Em conformidade com isso, o mais excelente caráter pode ser encontrado mesmo num entendimento fraco, e ademais o despertar da nossa compaixão não é acompanhado de esforço algum de nosso intelecto (MVR II, p. 717).

As duas virtudes fundamentadas neste sentimento é a justiça *livre* (ou voluntária) – ou seja, aquela praticada sem a coação por leis – e a caridade *genuína* – quando se faz o bem a outrem sem que se espere com essa ação quaisquer benefícios, ou nesta vida, ou numa outra, como geralmente garantem as religiões. Estas podem ser descritas com a máxima schopenhaueriana: “Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!” – não prejudiques ninguém, ajude a todos quanto puderes. A justiça repousa sobre a primeira parte, por ser a virtude de primeiro grau, que repousa em não causar sofrimento; a virtude de segundo grau, a caridade, repousa na ajuda ao outro. A primeira é negativa, pois simplesmente não se causa sofrimento; a segunda é positiva: “[...] é a fronteira natural, evidente e nítida entre o negativo e o positivo, entre não ferir e ajudar” (FM, p. 134). Nesta virtude de primeiro grau, encontra-se o sujeito que vê através do *principium individuationis*, o qual entende que não há uma distinção absoluta entre si mesmo e o outro, reconhecendo que ambos possuem algo em comum, são essencialmente parte de algo maior que transpassa toda a diferença e pluralidade – Vontade de vida. Por sua vez, o justo o é sem qualquer imposição legal, mas livremente age sem que fira ou injurie qualquer um, pois, diferentemente do egoísta, do injusto, ou seja, de qualquer indivíduo que se encontra firmemente ancorado pela individuação, reencontra no outro sua essência, ocorrendo por aí o primeiro grau de identificação:

pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontrando a si mesmo nesse fenômeno em certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. Exatamente neste grau vê através do Véu de Maia e iguala a si o ser que lhe é exterior, sem injuria-lo (MVR I, p. 471).

Neste primeiro caso, como é uma virtude negativa, baseia-se na simples negação da ação de causar sofrimento, de qualquer ordem, a outrem – e sabendo que o positivo e originário é a injustiça – o que impede a ação injusta é a compaixão manifesta neste grau. Embora para sentir compaixão o intelecto não seja o agente, para a justiça é preciso os princípios, “como sendo o depósito, o reservatório, no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda a moralidade” (FM, p. 137). Porém, quando os princípios vacilam, a compaixão manifesta-se, pois é ela o cerne de toda virtude genuína.

A caridade, o segundo grau das virtudes cardeais é ativa, positiva, pois se refere à segunda parte da regra: *ajude a todos quanto pudeses*. Além de não causar dano, a compaixão age no sujeito a fim de que ajude o outro. O que pode fazer com que alguém aja neste sentido, sendo generoso fazendo, com atos desinteressados, que residam apenas nesta finalidade e em nenhuma outra, cessar o sofrimento alheio? Schopenhauer responde: “Como foi dito, só através do fato de que eu sinta esse sofrimento, embora me seja dado como algo externo, meramente por meio da intuição ou por notícia, que eu o *sinta por simpatia*, o *sinta como meu* e, no entanto, *não em mim*, mas *num outro* [...]” (FM, p. 155). É a irrupção empírica da identidade metafísica da Vontade, que surge como sentimento diante da representação do sofrimento alheio.

Nestes casos, tanto a justiça quanto a caridade – embora Schopenhauer em seus *Suplementos* afirme que até mesmo alguém de entendimento fraco possa ser dono de um nobre caráter – fundamentadas pelo sentimento de compaixão, são sustentadas pelo conhecimento que é independente das meras relações e compreende, de acordo com a *justiça eterna*, que as dores que um indivíduo provoca em alguém são também suas e, por sua vez, tais virtudes seriam sintomas desta compreensão. À compaixão não há exigência do intelecto, num primeiro momento. Por outro lado, compreender a vida sem a ilusão do Véu de Maia e, por sua vez, praticar *obras de amor*, exigem uma intelecção independente da servidão à Vontade: “Em realidade, no homem bom, tem-se o conhecimento que domina o ímpeto cego da Vontade” (MVR I, p. 437). E dessa mesma fonte – a compaixão – nasce, de acordo com Schopenhauer, também o fenômeno da negação da Vontade de vida: “da mesma fonte que brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida” (MVR I, p. 480) o qual possui não somente um olhar através do princípio de individuação, mas o ultrapassa.

### 3.3 NEGAÇÃO DA VONTADE – ASCESE

Neste momento, adentraremos a explanação sobre o momento em que a Vontade opera uma viragem no fenômeno, a qual não somente o conhecimento consegue mover o sujeito, mediante a compreensão mais profunda da identidade entre todos os seres e de todo o sofrimento, mas torna-se um quietivo de todo o desejo, proporcionando a verdadeira liberdade diante do caráter determinista da condição individual, outrora comparada com Íxion, preso à roda flamejante pela eternidade.

Apenas com a negação da Vontade é que o fenômeno torna-se livre, libertando-se de seu caráter empírico, o qual é a exposição em atos de seu caráter inteligível. Enquanto fenômeno da Vontade, o sujeito não possui liberdade, embora o engano sobre a liberdade do querer esteja de fato presente, pois o conhecimento não acompanha de imediato a vontade e sua decisão, mas antes, apenas por meio dos atos, sucessivamente, como escreve Schopenhauer nesta passagem de *O Mundo*:

Neste sentido, quando uma escolha se apresenta, ele não possui dado algum sobre como a vontade decidirá, pois o caráter inteligível, em virtude do qual diante de motivos dados só uma UMA decisão é possível, a qual consequentemente é necessária, não se apresenta acessível ao conhecimento do intelecto – tão-somente o caráter empírico lhe é cognoscível, de forma sucessiva e por atos isolados (MVR I, p. 376).

Apenas é livre a Vontade em si mesma, já o fenômeno está enredado pelas formas da necessidade, as quais se resumem em PRS. Aqui, embora essas denominações sejam provenientes da filosofia de Kant<sup>51</sup>, Schopenhauer utiliza o caráter inteligível a fim de denominar a coisa-em-si, a qual todo fenômeno pertence enquanto objetividade e o caráter empírico, as sucessivas ações dadas na experiência. Embora, neste sentido, o fenômeno não seja livre, por agir em conformidade com seu caráter inteligível e tal ação está imersa na necessidade a qual corresponde à índole de toda a experiência, o ser humano, o grau mais elevado da objetivação da Vontade, pode tornar-se livre caso tenha a compreensão da verdadeira realidade de todas as coisas, da vida mesma, dada pela via do conhecimento que se furta às formas do PRS, o qual também ocorre, momentaneamente, na contemplação estética. Este conhecimento inclusive proporciona como anteriormente abordado, as disposições genuinamente morais, as quais são provenientes da visão através do princípio de

---

<sup>51</sup> Schopenhauer utiliza os conceitos de Kant e a assim se refere a eles como algo valioso e dos quais faz uso em seu pensamento a fim de ilustrar a necessidade da vontade individual: “Foi Kant, todavia, cujo mérito a este respeito é em essencial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência dessa necessidade com a liberdade da Vontade em si, isto é, exterior ao fenômeno, estabelecendo a diferença entre caráter inteligível e empírico, a qual conservo por inteiro, conquanto o primeiro é a Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau, já o segundo é este fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço” (MVR I, p. 375).

individuação. Tal liberdade ocorre na negação da Vontade de vida, supressão da essência do próprio fenômeno, ou seja, o querer incessante e todo esforço à satisfação e preservação do corpo são aquietados:

Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdue no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto abnegação (MVR I, p. 373)<sup>52</sup>.

Diferentemente do que ocorre com a justiça e a caridade, neste momento o sofrimento, significado de toda a existência, não consegue ser motivo para a ação. O conhecimento da essência de toda a vida atua, neste caso, como quietivo da vontade, que ao invés de permanecer afirmando-se, nega o seu querer essencial que se manifesta de diversos modos. A satisfação não é perseguida e, no limite, é inclusive rejeitada, preferindo o desagradável. Neste sentido tem-se a verdadeira liberdade expressa no fenômeno, o qual deixa de seguir o curso natural e originário da vida, o esforço constante; não se diferencia mais dos demais indivíduos, dos quais a dor é também a sua dor e todo querer que antes se apresentava como oportunidade de realização agora não faz sentido a um sujeito cujo conhecimento integral e não apenas relativo da vida, surge de modo a desvelar seu íntimo significado e, por sua vez:

Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. [...] Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraça-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principio individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição (MVR I, p. 481).

Além de compreender o *quê* é a vida, por meio do conhecimento que proporciona o olhar através do princípio de individuação, este sujeito ultrapassa o referido princípio, desatando seus nós e apenas existindo enquanto a natureza não lhe conceder a redenção, com a morte. Desta forma, não estaria no conquistador do mundo o acontecimento significativo – o

<sup>52</sup> A liberdade moral, que se mostra mediante as ações do indivíduo e sua responsabilidade pela escolha, de acordo com seu caráter, não está implicada nessa abordagem da liberdade do sujeito da Vontade como coisa-em-si. Neste caso ele se liberta de todo o querer-viver, renega sua condição de indivíduo desejante que atua constantemente em favor de sua sobrevivência e satisfação de seus desejos. Ele nega a Vontade em-si que aparece nele enquanto seu fenômeno, deixa de lutar pela vida seguindo as diretrizes de sua essência (vontade), caracterizando a contradição do fenômeno consigo mesmo, pois o que é natural e de acordo com a índole de toda a vida é o querer viver que neste caso, cessa de querer, pois ocorre a ultrapassagem do princípio de individuação, o desapego à condição individual.

qual está de acordo com o conhecimento que segue o fio condutor do PRS, a saber a “história universal” – mas sim no “ultrapassador do mundo” (MVR I, p. 489).

Schopenhauer coloca três caminhos que conduzem o indivíduo ao conhecimento que conduz a negação da Vontade: o próprio conhecimento da totalidade e significado da vida (ou a filosofia), o próprio sofrimento e o sofrimento na hora da morte. O primeiro, por mais profundo que seja, pode não garantir a negação da Vontade e sim, que o indivíduo, mediante o mesmo conhecimento, afirme de modo genuíno sua vontade que, nas palavras de Pernin (1995, p. 172):

O *amor fati* pode persuadir o indivíduo a dizer o grande sim à vida, o conhecimento da idealidade do tempo pode expulsar as sombras da morte para assegurar a externa presença. Em uma palavra, o filósofo não se torna necessariamente um asceta.

O segundo e o terceiro são provenientes do sofrimento sentido que proporcionam a intelecção profunda quanto à essência da vida. Sofrimento apenas não redime, ele precisa ser acompanhado do conhecimento, isto é: “Ele só solicita a renúncia se estiver acompanhado da ideia de que o sofrimento que se suporta é apenas um *exemplo do sofrimento universal*, que é o quinhão da humanidade e até da vida” (PERNIN, 1995, p. 173). Sobre isso, Schopenhauer coloca que, sobre o segundo caminho, o do sofrimento e da amargura sentidos:

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, *finalmente a ultrapassou* por completo inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera (MVR I, p. 495) (Grifo nosso).

Na hora da morte, caso lhe assalte o sofrimento de morrer, mas principalmente lhe surja tal intuição profunda e não a teme, sua vontade foi extinguida e alcançou a redenção:

Quem menos teme tornar-se nada na hora da morte é quem reconheceu que já agora é nada, e que portanto não tem mais interesse algum na própria aparência individual, na medida em que nele, por assim dizer, o conhecimento queimou e consumiu a vontade, de modo que não resta vontade alguma, logo, vício algum da existência individual (MVR II, p. 726)<sup>53</sup>.

O sofrimento sentido na vida ou na hora da morte apenas poderá promover o olhar através do princípio de individuação e, por conseguinte, a ultrapassagem do mesmo princípio caso o conhecimento entre em cena, pois “a última obra da inteligência será a supressão do querer, a cujos fins havia servido até então” (MVR II, p. 728). Por outro lado, nestes dois últimos caminhos podem ocorrer uma volta à afirmação, pela veemência desta parte essencial

<sup>53</sup> Também é considerado pelo filósofo a conversão na certeza da morte, no caso de criminosos condenados à execução, os quais proferiram discursos que evidenciavam sua lucidez mental frente a sua conversão sincera. Cf. MVR II, p. 751-752.

que nos sobrepuja à vida. O caminho do sofrimento pode “responder ao sofrimento com o desafio” e o sofrimento fatal, pelo pensamento do eterno retorno, pode desejar o recomeço, “lançada de novo na palingênese” (PERNIN, 1995, p. 173). Estas objeções são provenientes do seguinte questionamento: como poderá o ser humano negar algo que consiste no seu próprio eu, sua própria vida? A fim de não cair nesse questionamento, que aponta o quão paradoxal pode ser aos olhos do leitor este ponto crucial do pensamento schopenhaueriano, vários são os exemplos de santos e ascetas que provaram que é possível alcançar esta compreensão completa da vida e, por fim, atingir a redenção, libertando-se dela. Apenas na conduta e de seu conhecimento que é possível conceber esta *tendência anticósmica*<sup>54</sup>. A filosofia, apenas consegue exprimir de modo geral e com limitações o que o místico sente imediatamente. A diferença entre ambos é que este “parte do interior” e o filósofo “do exterior” (MVR II, p. 728). Portanto, a auto abnegação, a resignação, redenção, numa palavra, a negação da Vontade de vida não seria, como defende Schopenhauer, “um conto de fadas filosófico e só hoje por mim inventado”, pelo contrário, “foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas” (MVR I, p. 486) – lembremo-nos de Buda, São Francisco de Assis, por exemplo.

São caminhos possíveis, mas que ainda dependem de uma condição, que é o estado da graça, proveniente da intuição profunda sobre a vida e sua essência, que arrebatava o indivíduo e consegue promover nele a redenção. Ou seja, somente quando a Vontade conhece a si mesma é que a negação é possível. Neste sentido, Schopenhauer concorda com Lutero quando sustenta que as obras não justificam, mas sim a fé e a graça são as garantias do perdão e da salvação: “Por fim, essas obras nunca podem nos salvar: só a fé o pode. Esta, entretanto, não nasce da resolução ou pretensão livre-arbítrio e sim pelo EFEITO DA GRAÇA, sem participação nossa, como algo que chega de fora para nós” (MVR I, p. 512). Ou seja, o conhecimento, que chega de fora, exerce o efeito da graça. Do mesmo modo que não conseguimos contemplar voluntariamente as Ideias, *querendo* contemplá-las, pintando e estudando técnicas para tornamo-nos gênios, assim também na ética, as obras não conduzem a redenção.

Querer algum consegue atingir tal estado e este pode ser confundido, caso não se reflita adequadamente acerca da auto-abnegação, com o suicídio, o qual é execrado como a forma mais veemente de afirmação da vida, pois “O suicida quer a vida; porém está insatisfeito com as condições sob as quais vive” (MVR I, p. 504). Este é, nas palavras do

---

<sup>54</sup> Cf. MVR II, p. 733.



filósofo, “a obra-prima de Maia na forma do mais gritante índice de contradição da Vontade consigo mesma” (MVR I, p. 505). Isto nada mais significa que não reside apenas na morte, mas na compreensão sobre a vida que produz no sujeito um estado de iluminação, ou de graça e sem este, não há possibilidade de verdadeira redenção: “A Vontade não pode ser suprimida por nada senão o CONHECIMENTO. Por isso o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência” (MVR I, p. 506). Portanto, ocorre a ultrapassagem da individuação, que exige esforço para que se mantenha no caminho da negação e não se perca a iluminação alcançada pela reafirmação do ímpeto vital – que sempre se encontra latente: “a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas” (MVR I, p. 496), estas que se caracterizam pelas privações de todos os prazeres possíveis, pobreza voluntária, abstenção sexual, alimentação módica, a fim de que não sejam despertados os ímpetos para a vida novamente.

O que é necessário compreender, a fim de conduzir a exposição para seu objetivo final, depois de uma visão panorâmica sobre o pensamento de Schopenhauer é que neste momento, encontramos a fusão de dois polos sob o mesmo ponto: o conhecimento independente de toda a relação, interesse e servidão com a Vontade. Destarte, prosseguiremos a fim de esclarecer o vínculo entre a ética e a estética e a relação entre os conceitos de ambas, tendo em vista o modo como o sujeito se desvencilha do *principium individuationis*.

## 4 VÍNCULO E RELAÇÃO ENTRE A ÉTICA E A METAFÍSICA DO BELO

### 4.1 VÍNCULO ENTRE GÊNIO E ASCETA

O caminho percorrido pelos três primeiros capítulos serviu para apresentar de modo geral o pensamento schopenhaueriano, passando primeiramente pela teoria do conhecimento, a fim de destacar a primeira abordagem – correspondente ao livro I de *O Mundo* – sobre a representação submetida ao PRS, daquela que viria no segundo capítulo deste trabalho que se refere à representação independente do mesmo princípio, com o intuito de estabelecer o limite que o conhecimento comum, relativo à vontade e útil a ela, possui em relação à perspectiva da representação do caráter objetivo das coisas – ou as Ideias. O mesmo conhecimento que à metafísica do Belo de Schopenhauer é peça chave, também é considerado pelo filósofo como de índole análoga à do conhecimento que é importante e promove as disposições éticas – que no limite avaliza o processo de negação da Vontade de Vida. O que nos compete no momento, a fim de encaminhar-nos para a parte final do trabalho é responder a seguinte pergunta: seria correto afirmar que o vínculo entre a ética e a estética residiria na *negação da Vontade*? Como nossa proposta sustenta a recusa desta afirmação por considerá-la apressada, faremos uma apreciação das características da representação tanto para a ética quanto para a metafísica do belo, tendo como ilustradores os sujeitos de ambas as partes, o gênio e o asceta, para que possamos concluir que o vínculo não se encontra na negação da Vontade, mas simplesmente no modo de conhecer que é semelhante nos dois casos, embora com algumas diferenças na ênfase em que para cada um o princípio de razão é suprimido: no gênio, o conhecimento adquire a supressão objetiva da pluralidade e individualidade, por não seguir as formas do PRS; no asceta, a supressão da pluralidade e individualidade é subjetiva, pois o princípio de individuação deixa de produzir a separação de si mesmo com os demais.

Na contemplação estética, que consiste na representação das Ideias, há o esquecimento da pessoa, esta que é o ponto crucial onde se enraíza toda a necessidade. A pessoa (ou o *eu*), objetivada por meio do seu corpo, por onde a Vontade adquire forma e direção de seu ímpeto outrora cego, por um instante é esquecida a fim de que sua consciência apenas seja o espelho do objeto contemplado. Como havíamos citado anteriormente, a representação não possui nenhuma participação com o sofrimento, pois é o “mundo de segunda ordem”. Tomada isoladamente não está em sua definição dor alguma, pois a fonte desta é a Vontade, ou o

“mundo de primeira ordem”<sup>55</sup>. Portanto, segundo Schopenhauer: “Tornar-se puro sujeito do conhecimento significa se livrar de si mesmo” (PP II, p. 375) e neste momento apenas os objetos estão presentes na consciência e não sua pessoa e seus anseios. Originalmente a representação surge como ferramenta para a satisfação da vontade. Por sua vez, é na libertação momentânea do mundo de segunda ordem que torna possível a experiência da alegria no belo, pois a positividade do sofrimento foi neste momento substituída pelo estado onde a dor não existe, características da representação e que, neste caso, não está atrelada à busca dos objetivos pessoais. No entanto, a supressão do querer<sup>56</sup> neste estado não é o ponto principal de vinculação entre a ética e a estética, pois é uma consequência do conhecimento puro: quando a consciência deixa de ser preenchida pelos anseios individuais e apenas se dirige à contemplação, o querer cessa e por isso este momento é denominado por Schopenhauer como uma bem aventurança, sempre procurada pelo conhecimento comum que, por sua própria índole não poderia oferecer, posto que sua primordial característica é a necessidade. Para o indivíduo cujo conhecimento permanece em seu estado natural:

o querer e os fins o tornam tão unilateral que vê nas coisas apenas aquilo que se relaciona a isso, o resto, entretanto, em parte desaparece, em parte entra falseado na consciência. Assim, por exemplo, um viajante com medo e pressa verá no rio Reno com suas margens só uma linha transversal que obsta a sua rota, e a ponte sobre o mesmo só como uma linha que permite eliminar esse obstáculo (MVR II, p. 457).

Em seus *Suplementos* há a passagem sobre a diferença entre o indivíduo cuja cabeça está direcionada aos fins práticos, firmemente ancorada sobre a vontade – a qual faz alusão ao ideal romano da seriedade – e o gênio que se subtrai desta por causa da proeminência do intelecto. Afirma Schopenhauer que:

A firme e prática seriedade da vida que os romanos descreveram com o termo *gravitas* pressupõe que o intelecto NÃO abandone o serviço da vontade por errâncias que não concernem a ela: por isso não admite aquela separação entre intelecto e vontade que é a condição do gênio. A cabeça inteligente e inclusive eminente, talhada para grandes realizações no domínio prático, o é precisamente porque os objetos estimulam vivamente a sua vontade e lhe são uma espora para que siga investigando sem trégua relações e referências volitivas. Também seu intelecto cresceu firmemente unido à vontade. Ao contrário, diante da cabeça genial, em sua apreensão objetiva, flutua o aparecimento do mundo como algo estranho, *um objeto de*

<sup>55</sup> Em seus *Suplementos*, Schopenhauer destaca que os sentidos, que recebem o material para a elaboração das representações intuitivas e são, por sua vez, a via pela qual se dá as representações puramente objetivas, ou seja, a contemplação estética, principalmente o sentido da visão e audição, consideradas como os sentidos nobres, a sensação nestes sentidos “[...] não são sensações dolorosas nem agradáveis; mas surgem com aquela indiferença que as qualifica para o estofo das intuições puramente objetivas” (p. 31).

<sup>56</sup> Usamos *supressão do querer* para designar o estado estético no qual o sujeito perde-se na contemplação e tem sua vontade silenciada, ou “negada”. Como acreditamos que negação da Vontade melhor se aplica ao processo que é descrito na Ética, optaremos por distingui-la daquela ocorrida na estética.

*contemplação que reprime o querer da consciência* (MVR II, p. 464) (Grifo nosso).

Esquecer-se de si mesmo não implica a negação da Vontade, mas uma momentânea liberação do intelecto das formas do PRS, a alforria de um escravo que surgiu para servir a uma senhora constantemente alerta e impertinente, que ao deixar seguir seu caminho, proporciona alívio de toda a necessidade que outrora o incomodava. Salienta Schopenhauer que se trata da “manumissão do intelecto, do serviço da vontade, o predomínio do conhecimento sobre o querer”, pois “todo tormento procede da vontade, enquanto o conhecimento é em e por si mesmo indolor e jovial” (MVR II, p. 456). Ao afirmar que o querer é reprimido da consciência pelo objeto da contemplação, explica em qual sentido é possível entender a ausência de vontade no puro sujeito do conhecer e também como podemos entender a fruição do belo. O silêncio, na consciência, de toda preocupação e cuidado com a vontade é proporcionado pelo conhecimento e permanece nele, pois se trata de um momento breve de ausência do querer.

A partir disso, nosso intuito é desviar da interpretação de que na metafísica do Belo de Schopenhauer seja possível dizer prematuramente que o conhecimento da Ideia, se dê “enquanto negação da Vontade” (BARBOZA, 2001, p. 10), pois a alegria proveniente do Belo é justificada pelo simples fato de que este conhecimento está apenas para o mundo como representação e que neste mundo, a dor e o sofrimento não estão implícitos. No sujeito não há mais a vontade povoando sua consciência, todo o objeto a completou e disso resulta a ausência do querer. Esquecendo-se de si mesmo, o sujeito apenas contempla e disso sobrevêm o deleite e a satisfação com a experiência estética, pois este mundo: “é em si mesmo essencialmente indolor; além disso contem um espetáculo que merece ser visto, perfeitamente significativo e ao menos divertido” (PP II, p. 375). Assim como afirma Came (CAME, 2012, p. 241) em *Schopenhauer sobre a Metafísica da Arte e Moralidade*, o recuo da subjetividade destitui o objeto de seu fator estimulante, disso se segue a consideração desse momento como um deleite genuíno. Em suas palavras:

Uma vez que a subjetividade recuou, já não relacionamos o objeto da atenção estética à nossa vontade, a partir do qual se segue que, neste estado, nada pode ser objeto de desejo. Dada a visão de Schopenhauer sobre a natureza do sofrimento causada pelo desejo, a ausência de desejo na consciência estética implica uma ausência de sofrimento.

Adiante, afirma que a atenção está voltada ao objeto, tornando o *eu*, ou seja, a pessoa, esquecida, perdida no objeto contemplado. Não se contempla mais o particular, relativo ao indivíduo, mas sim a espécie representada naquele objeto:

De fato, na contemplação absorvida, todo se concentra mais no objeto da atenção do que qualquer outra coisa, e quanto mais profunda é a absorção, menos atenção é o eu, o espaço, o tempo e as relações nas quais o objeto de atenção é outro objeto (CAME, 2012, p. 242).

Diante disso, o que é predominante é a superação do PRS, pois é este princípio que torna as representações dependentes de referenciais que as situam nas quatro raízes da necessidade, tendo como ponto de enraizamento o indivíduo, do qual as necessidades são provenientes. As coisas são, ordinariamente, tomadas sob essas circunstâncias causais que formatam os objetos de acordo com determinadas condições a serem satisfeitas turvando a apreensão dos mesmos de acordo com o ponto de vista subjetivo comum. Ao elevar-se dessa condição, nada resta a não ser a contemplação purificada das quatro raízes. E a partir disso os laços do intelecto com a vontade individual são afrouxados e o querer torna-se silenciado. Ou seja, o ponto de vista individual do conhecimento não é o único e nem pode ser considerado inseparável no sujeito, que nem sempre representa tendo a si mesmo como referência. Porém, não seria adequado afirmar que o belo deve ser compreendido enquanto negação da Vontade, mas que por meio da pura intelecção ocorre o silêncio da mesma. O que sobrepuja é a pura objetividade da intuição diferente do que ocorre com a negação da Vontade, abordada no capítulo anterior, na qual a intuição do que subjaz a toda aparência opera uma transformação no sujeito, que se identifica essencialmente com todo ser, entende a dinâmica da vida e o sofrimento a ela inerente, tendo o *principium individuationis* como a ilusão a ser superada. O PRS é o princípio de toda pluralidade e finitude, porém neste sentido as formas que o caracterizam são tempo e espaço, nos quais a individuação é possível.

Entre a metafísica do belo e a metafísica da ética o vínculo se estabelece por meio do conhecimento que na primeira proporciona o conhecimento puro e por sua vez, isento das formas do PRS, e na segunda a diluição do *principium individuationis*, que tanto pode promover o sentimento de compaixão e este motivar ações justas e caritativas, quanto no limite, promover a negação da Vontade. O primeiro age objetivamente diluindo as distinções entre objetos e liberando o intelecto da função de perseguir os objetivos individuais, o segundo, subjetivamente, diluindo a diferença entre o *eu* e o outro.

A contemplação estética diz respeito ao conhecer, que possui a constância necessária para que apreenda desinteressadamente os objetos, desvinculando o seu *eu* de toda a representação. Nos objetos não enxerga o que ele pode ser para si enquanto meio para um fim, daí a arte não ser útil do ponto de vista prático e voltada à satisfação das necessidades<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Voltamos à explicação de Schopenhauer, nos Suplementos ao livro III, na qual esclarece como ocorre a elevação do conhecimento servil à vontade e de acordo com o PRS para o conhecimento independente deste

Assim como no conhecimento descrito por Schopenhauer ocorre a transição para o conhecimento mediatamente a serviço da vontade, o conhecimento puro, por sua vez, possui dois momentos: o primeiro momento, o estético, quando se detém no conhecimento e produz o contentamento no belo e o arrebatamento no sublime, promovendo a identificação entre os objetos e o esquecimento de si mesmo, pois conhece independente do PRS. O segundo momento, o ético, no qual este mesmo conhecimento produz uma identificação entre o eu e o outro, e age na ramificação do PRS, o princípio de individuação. No primeiro ocorre uma relação externa dos objetos do conhecimento, pelos quais lhe são reveladas as características mais essenciais possíveis dos mesmos, as ideias, universalizando a compreensão. No segundo, ocorre uma relação interna, na qual se dissipa a distinção entre os indivíduos, identificando a essência que há no sujeito com os demais, proporcionando a revelação da unidade essencial entre todos os seres e ele mesmo, sendo possível pensar numa ação guiada por tal compreensão, pois a ilusão da separação foi dissipada. Portanto, assim como a filosofia e a arte são provenientes deste conhecimento, afirma Schopenhauer que “também é desse conhecimento que procede aquela disposição de espírito, única que conduz à verdadeira santidade e à redenção do mundo” (MVR I, p. 357). Ou seja, no âmbito da ética o conhecimento produz uma disposição de espírito que conduz à redenção e à santidade. Na estética, o sujeito se detém no conhecimento, pois ele é um fim em si mesmo ao gênio, como sustenta o filósofo nesta passagem do primeiro tomo de *O Mundo como Vontade e como Representação*:

Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim em si para o artista, que se detém nele. Eis por que um tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (como logo veremos no livro seguinte) ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida mas apenas um consolo *ocasional* em meio a ela; até que sua força aí incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério (MVR I, p. 350) (Grifo nosso).

O gênio é considerado como aquele que possui além da capacidade de conhecer puramente, a criação de obras de arte a partir desse conhecimento. Ele comunica por meio da arte a sua apreensão objetiva, proporcionando ao expectador compartilhar de sua visão e alçar o degrau acima do conhecimento preso a sua pessoa e as necessidades de sua condição individual. Ao contrário do santo, o gênio, embora dotado dessa capacidade, não conserva

---

princípio. Nesta passagem, o filósofo afirma que a representação das relações das coisas entre si é o momento no qual o conhecimento atinge o ponto em que ou ele permanece apreensão das relações das coisas entre si e se destina à ciência, ou faz a transição para o conhecimento puramente objetivo, artístico. A ciência se distingue da arte por apreender as relações e retoma-la numa produção científica destinada a fins específicos, tendo assim utilidade para os indivíduos. Por sua vez, a arte, transgride esse patamar e não retorna para o uso dos indivíduos, permanecendo inútil para o uso, porém fruível esteticamente.

esse estado de intuição pura permanentemente e, inclusive, como afirma Schopenhauer, ele é, fora desse momento ímpar do conhecimento, igual aos demais indivíduos:

Aqui, todavia, deve-se fazer uma restrição: o que digo só vale na medida em que tais indivíduos se encontram realmente absortos no modo de conhecimento genial, o que de maneira alguma é o caso em todos os momentos de suas vidas, pois a grande, embora espontânea, tensão exigida para a apreensão, livre de Vontade, das Ideias, é necessariamente de novo abandonada e há grandes espaços intermédios no qual o indivíduo de gênio, tanto no que diz respeito aos méritos quanto às carências, em muito se aproxima do indivíduo comum (MVR I, p. 258).

Embora o sujeito dotado da capacidade genial seja um indivíduo que por conta de sua personalidade peculiar, bastante impetuoso por possuir uma vontade enérgica, bem como alguém que não se enquadra no comportamento comum, pois sua mente não funciona nos mesmos moldes dos demais indivíduos, o momento de inspiração genial não possui duração permanente, apossando-se dele periodicamente, como ressalta Schopenhauer nesta passagem:

Eis por que sempre se considerou o fazer-efeito do homem de gênio como uma inspiração, sim, como o próprio nome indica, como o fazer-efeito de um ser supra-humano diferente do próprio indivíduo e que apenas periodicamente se apossa dele (MVR I, p. 258).

Portanto, a negação da Vontade de vida não se conceberia nesse contexto, o gênio seria o “correlato do asceta” (BARBOZA, 2001, p. 10) simplesmente por compartilharem do mesmo modo de conhecimento, isento das formas que promovem um conhecer particularizado e sempre autorreferente. O gênio e o asceta seriam correlatos cognitivos, pois para ambos é necessário que a representação alcance o mesmo patamar, mas que conservaria a distinção: para o gênio o PRS seria o elemento eclipsado no conhecimento, permitindo a contemplação da Ideia e o esquecimento de si; para o santo, o *principium individuationis* seria o principal elemento que permitiria a identificação com todos os demais, o *eu* se diluiria. Aqui ressalto esta divisão que permite a vinculação entre a ética e a estética (ou entre a metafísica do belo e a metafísica da ética), e esta se dá no conhecimento e por meio dele. Para a contemplação estética a supressão do querer seria parcial e consequência da entrada deste modo de conhecer no sujeito. Esquecer-se de si mesmo não implica a negação da Vontade; perder-se ou livrar-se de si na contemplação significa que pelo conhecimento foi possível este breve momento de libertação da necessidade, porém, o foco concentra-se na apreensão da Ideia<sup>58</sup>. Por sua vez, o foco na negação da Vontade encontra-se na libertação da influência do

<sup>58</sup> Não devemos deixar de mencionar a parte subjetiva da satisfação estética, que é o reconhecimento de si mesmo como puro sujeito do conhecimento isento de vontade e sofrimento. Schopenhauer afirma que a satisfação na contemplação estética ora pode dar-se objetivamente ou subjetivamente. No entanto, isso não invalida nossa argumentação, já que a contemplação estética precisa de um intelecto que não se guie somente pelas formas do PRS. Esse é o princípio que precisa abandonar por um momento o seu domínio sobre a representação a fim de que esta seja direcionada o mais objetivamente possível.

princípio de individuação sobre o sujeito, que não se reconhece mais enquanto indivíduo, mas sim pertencente à essência de toda a vida, cujo sofrimento de todo ser é também seu. O conhecimento é o fator de aproximação entre as duas últimas partes do pensamento de Schopenhauer contido no tomo I de *O Mundo*, mas que no livro III é o PRS que possui preponderância e, no livro IV, o princípio de individuação que se encontra em evidência para que seja possível pensar a ética de Schopenhauer.

Tendo em vista que o modo de conhecer é fundamental para a compreensão das duas últimas partes do pensamento de Schopenhauer é preciso ressaltar que na metafísica do Belo há uma distinção entre o conhecimento do belo e o do sublime a qual servirá para relacioná-los, respectivamente, com a compaixão (que engloba a justiça e a caridade) e com a negação da Vontade, pelo modo como ocorre a elevação do sujeito para o estado de pura contemplação que, ao olharmos para os conceitos citados da ética veremos que há uma diferença no modo como o princípio de individuação é superado, quando a individualidade perde sua força de separação.

#### 4.2 RELAÇÃO ENTRE O BELO E A VISÃO ATRAVÉS DO *PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS*

As considerações de Schopenhauer acerca da belo ressaltam que para o sujeito isento de vontade que contempla a Ideia, a beleza facilita tal entrada na contemplação pura, pois ela ocorre sem resistência, como que o convidando para este tipo de representação. A natureza é considerada como a principal fonte desta característica, o que torna o autor tão especial em suas considerações, pois faz o caminho inverso ao de seu contemporâneo Hegel (sobre o qual fazia questão de tecer os mais irreverentes comentários) que acreditava ser a bela arte superior ao belo natural<sup>59</sup>. Schopenhauer não faz distinção entre a beleza natural e a das belas artes, como se em alguma dessas apura intuição fosse distinta em qualidade ou até mesmo, quantitativamente, pois “se essa comoção é haurida imediatamente da natureza e da vida, ou comunicada por intermediação da arte, eis algo que não sustenta nenhuma diferença essencial, mas apenas uma diferença exterior (MVR I, p. 265)”. As diferenças individuais não são transportadas para esse estado de conhecimento puro, pois “desaparecem tão completamente que é indiferente se o olho que vê pertence a um rei poderoso ou a um mendigo miserável” (MVR I, p. 269). Inclusive, ressalta que “É indiferente se se vê o pôr-do-sol de uma prisão ou

<sup>59</sup> Embora segundo Zanardini (2010, p. 529) a superioridade do belo artístico sobre o natural é quantitativa, pois se mundo é a manifestação do Espírito Absoluto, a natureza já seria um reflexo do mesmo, ressalta que a bela arte é considerada superior “principalmente porque ele se dá através do espírito, que é, ainda segundo Hegel, superior à natureza, “pois a beleza artística é a beleza nascida e renascida do espírito”. Esta superioridade do espírito provém de sua manifestação mediante a obra de arte. Esta arte não pode ter como finalidade a simples imitação da natureza, mas deve assumir por completo seu caráter de artifício”.



de um palácio” (MVR I, p. 267). Por sua vez, também não há distinção essencial entre o belo natural e o belo artístico.

Todavia, por conta da perturbação constante da vontade no indivíduo, muitas vezes a pura contemplação na natureza pode não ser tão fácil, pois em tais objetos podem ocorrer o estímulo da vontade, tornando-se motivos para o sujeito (uma lembrança desagradável do passado, ou alguma preocupação do presente ou medo do futuro podem ser despertadas dependendo do que se observa na natureza, ocorrendo justamente o contrário do puro conhecimento, a constante auto-referência). Por outro lado, na obra de arte, sendo considerada a exposição das Ideias apreendidas pelo gênio em seu estado de criação, a contemplação pura é facilitada, como confirma esta passagem de *O Mundo*:

Por tal obra o gênio comunica aos outros a Ideia apreendida, a qual, portanto, permanece imutável, a mesma. Por consequência, também a satisfação estética é essencialmente uma única e a mesma, seja provocada por uma obra de arte, seja imediatamente pela intuição da natureza e da vida. A obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da Ideia, no qual repousa aquela satisfação. Que a Ideia se nos apresente mais facilmente a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da efetividade, isso se deve ao fato de o artista, que conheceu só a Ideia e não mais a efetividade, também ter reproduzido puramente em sua obra a Ideia, separada da realidade efetiva com todas as suas contingências perturbadoras (MVR I, p. 265).

No sentido objetivo, a natureza possui importância na consideração sobre o belo, pois a beleza natural consegue promover, mesmo nos mais duros e insensíveis, ao menos um estado breve de intuição pura. Schopenhauer cita que essa capacidade do reino vegetal consiste em que suas formas distintas e variadas conseguem se acomodar de modo agradável e harmônico, formando um conjunto pleno de cores e formas, representando facilmente as Ideias. Um espetáculo natural que toca a alma do observador:

Já foi anteriormente observado que o pôr-do-sol no estado do puro intuir ocorre da maneira mais fácil quando os próprios objetos se acomodam a tal estado, isto é, quando, mediante a sua figura multifacetada e ao mesmo tempo distinta e determinada, tornam-se facilmente representantes de suas Ideias, no que justamente consiste a beleza em sentido objetivo. Sobretudo a bela natureza possui essa qualidade. Por conseguinte, ela desperta, até na pessoa mais insensível, ao menos uma satisfação estética fugaz. Sim, é notável como o reino vegetal em particular convida a consideração estética, como que a exige (MVR I, p. 272).

Os tormentos da alma, as preocupações, até mesmo a própria personalidade, são silenciadas em meio à paisagem, preenchendo a consciência com a riqueza de detalhes e diversificadas formas e cores. Ainda que não haja uma predileção de Schopenhauer sobre o artístico ou natural, é visível o impacto que a natureza exerce sobre o filósofo, que inclusive

gostava de admirar a paisagem no alto das montanhas, encontrando-se em silêncio, observando a amplidão apresentada por tão privilegiada vista:

A natureza, ao apresentar-se de um só golpe ao nosso olhar, quase sempre consegue nos arrancar, embora apenas por instantes, à subjetividade, à escravidão do querer, colocando-nos no estado de puro conhecimento. Com isso, quem é atormentado por paixões, ou necessidades e preocupações, torna-se, mediante um único e livre olhar na natureza, subitamente aliviado, sereno, reconfortado. A tempestade das paixões, ímpeto dos desejos e todos os tormentos do querer são, de imediato, de uma maneira maravilhosa, acalmados (MVR I, p. 268).

O lado objetivo da fruição estética torna-se mais proeminente, principalmente na consideração da natureza, pois o encontro do sujeito com o objeto e, concomitantemente, sua elevação da condição individual, dá-se sem luta ou resistência, assim como observa Muriel Maia (1991, p. 194):

Neste apelo silencioso dos seres naturais, o querer não se sente ameaçado; ele afasta-se, por isto, *por si próprio e sem luta* da consciência, deixando o abraço acontecer imediatamente, entre o olhar e as coisas, num clima de puro encantamento, quando a natureza e espírito unem-se em íntima concordância.

Schopenhauer denomina essa específica contemplação da natureza e seu poder acalentador da alma humana com o termo “vir ao encontro de nós”, isto é, os objetos se entregam ao olhar, chamando o espectador para a sua admiração, compensando a inexistência neles do que proporciona em nós a cognição e, por sua vez, precisam do observador para que por meio de seus sentidos possam, ao menos mediamente, participarem da representação:

Poder-se-ia até dizer que semelhante vir ao encontro de nós está ligado ao fato de tais seres orgânicos não serem, como o corpo animal, objeto imediato do conhecimento: por conseguinte, precisam de outro indivíduo dotado de entendimento para, a partir do mundo do querer cego, entrarem em cena no mundo como representação. Anseiam por essa entrada para conseguirem ao menos mediamente o que lhes é negado imediatamente (MVR I, p. 272).

A natureza nos convida ao estado de pura intuição que ocorre espontaneamente. Ora, caso fosse consciente deixaria de ser conhecimento isento de vontade, tornando-se mais uma vez participante do conhecimento comum, que depende e serve ao querer individual. O belo, portanto, é descrito como o estado de puro conhecimento que ocorre sem resistência do querer, inconscientemente, “[...] *sem que se sinta* o “deslocamento” (W I, 286) da consciência para um estado por assim dizer *inútil* ou de configuração não afetiva. O peso da Ideia ou o lado objetivo da relação aí prevalece” (MAIA, 1991, p. 194).

No entanto, aqui reside uma discordância em relação ao que Schopenhauer coloca como proeminência da parte objetiva da contemplação e da parte subjetiva e o que nos apresenta Maia. A parte subjetiva reside no conhecimento puro destituído de Vontade, na

percepção da bem-aventurança que tal estado de consciência proporciona, a tranquilidade de sentir-se livre de si mesmo momentaneamente. A objetiva reside na apreensão da riqueza de detalhes de fenômenos dos graus mais elevados da objetivação da Vontade, nos quais a sua essência aparece mais perfeitamente. Para o filósofo, a primeira reside justamente nos graus mais baixos de objetivação da Vontade, que por sua vez “não são fenômenos de significado mais profundo e conteúdo mais sugestivo” (MVR I, p. 286), já a parte subjetiva, reside nos graus mais elevados:

pois expõem a grande variedade de figuras, a riqueza e o significado profundo dos seus fenômenos, logo, manifestam da maneira mais perfeita a essência da Vontade em sua veemência, sobressalto, satisfação, ou em sua discórdia (exposições trágicas), finalmente até mesmo em sua viragem ou auto supressão, que, em especial, é o tema da pintura cristã (MVR I, p. 287).

Schopenhauer afirma que no belo a parte subjetiva é preponderante, pois é no estado do puro conhecimento livre de vontade que surge a alegria no belo:

Portanto, visto que em cada concepção estética – vale dizer, de reconhecimento do belo nele mesmo – o descrito estado do puro conhecimento livre de vontade é sua condição subjetiva (estado que, no entanto, nos furta a todo sofrimento inseparável do querer e da individualidade), seque-se então que precisamente essa condição subjetiva da fruição estética tem uma grande participação da alegria que o belo nos proporciona (MB, p. 96).

Em contrapartida, Maia sugere que a parte objetiva deva residir justamente no belo, pois nela que se encontra a prevalência da Ideia, porém a alegria no belo não se dá de forma consciente: “Eu diria que no sentimento do belo não se toma consciência da *verdadeira fonte da alegria*, que está unicamente na *suspensão do querer* na consciência” (1991, p. 194). A objetiva se encontra, segundo a autora, subordinada à parte subjetiva, dado que o essencial do conhecimento isento de vontade se encontra no que torna possível esse conhecimento e não a visão do real propriamente dita, ou seja, na supressão temporária do querer na consciência, o esquecimento da pessoa. Neste caso o conhecimento puro se dá sem resistência, natural e inconscientemente. O esvaziamento da mente dos tormentos e anseios da vontade, ou seja, quando a personalidade não está em jogo nesse momento, não é sentido o deslocamento da consciência de si para simples consciência das coisas.

Como o belo ocorre sem resistência por parte do sujeito, o objeto contemplado não é hostil para com o querer individual, neste momento o *principium individuationis*, ou o Véu de Maia é aberto e o sujeito olha através dele, não ocorrendo a sua ultrapassagem. A individualidade não é diluída no sujeito, mas sim esquecida por um instante:

na contemplação do *belo* o conhecer puro ganhou sua preponderância *sem luta*: aqui a beleza do objeto, isto é, sua característica que facilita o conhecimento de sua Ideia, distanciou a vontade – e o conhecimento das relações a seu serviço – da consciência, e isso sem resistência, logo, de maneira imperceptível – daí ter restado aqui a consciência como puro sujeito do conhecer, sem resquício algum de uma *lembrança* da vontade (MB, p. 105).

Neste caso, ocorre a relação desse conhecimento com o sentimento de compaixão, que promove as virtudes da justiça e da caridade, pois neste momento, na ética, o sujeito opera um olhar através do princípio de individuação. Permanecendo nesta esfera e não conduzindo ao processo de negação da Vontade, o sujeito age de modo justo e caritativo sem que com isso seja necessário que deixe de querer, mas que simplesmente identifique-se com o outro, deixando de olhar apenas para si e tomando-se como única realidade passível de ser considerada, para reconhecer que no outro também habita a mesma essência e, de acordo com a máxima schopenhaueriana da ética, não prejudicará o próximo e ajudará tanto quanto puder<sup>60</sup>. Ou seja, o *olhar-atravs-de* impedirá que o indivíduo cometa injustiças e inclusive possua graus de bondade, pois é proveniente do conhecimento que não se prende excessivamente às formas do PRS, o qual conduz a uma diluição da ideia de separação, onde habita o egoísmo. Por conseguinte, “Um tal olhar-atravs-de se dá não apenas no grau exigido pela justiça, mas também em graus mais elevados, os quais impulsionam à benevolência, à beneficência positiva, à caridade” (MVR I, p. 472).

A relação que fazemos nesse sentido é de que no caso do belo e da justiça e caridade não ocorre uma relação hostil com a vontade individual neste conhecimento. O que se dissipa são as formas do PRS, que no caso do belo se refere aos objetos da contemplação que não assumem mais para o sujeito ligação com a vontade e esta é silenciada – esquecendo-se de sua

<sup>60</sup> Embora nosso intuito seja o de separar as virtudes morais da negação da Vontade de vida, pois reconhecemos uma diferença no modo como ocorre a desilusão com a individualidade, é necessário frisar que para Schopenhauer as virtudes morais podem conduzir à negação da Vontade, pois a visão “que transpassa do *principium individuationis*” já anuncia que “a vontade que aparece não mais se encontra completamente presa naquela ilusão [...] metaforicamente, poder-se-ia dizer que a vontade já está batendo as asas para voar para longe dali” (MVR II, p. 723). Por outro lado, essa noção de condução de uma coisa a outra, lembra-nos da característica do belo em relação ao sublime, que de acordo com o grau de perigo que o objeto contemplado venha a oferecer ao objeto imediato, ou seja, o corpo do sujeito (vontade) pode surgir graus de sublime, ocasionando “a passagem do belo para o sublime” (MB, p. 106). Porém, num primeiro momento, nas virtudes, ocorre mormente o olhar que atravessa o Véu de Maia. Por mais que a construção schopenhaueriana tenda a conduzir uma coisa à outra, de acordo com graus, pela natureza soteriológica de sua ética, o processo de negação da Vontade consiste num grau de rompimento com a realidade fenomênica, do qual, a rigor, não há retorno. Seja pelo sofrimento sentido, ou meramente conhecido, a negação da Vontade precisa entrar em cena por uma recusa veemente a todos os gozos e alegrias da vida, porém, seja pelo sofrimento sentido, ainda é necessário que o conhecimento essencial de toda a vida o acompanhe, para que a redenção seja alcançada. De todo modo, sempre encontraremos no pensamento schopenhaueriano harmonia entre os conceitos, suas construções em sua obra e a ideia de graus e de passagem de um ponto a outro, tornam seu pensamento tal qual uma obra de arte, como afirma Mann que tal pensamento construído harmonicamente, produz um contentamento “de natureza eminentemente estética” (2000, p. 17).

condição individual – portanto são tomados de modo desinteressado e em seu caráter objetivo e, no caso das virtudes éticas, o sentido de separação e individuação é afrouxado, conhecendo não apenas fenômenos, mas as Ideias, “vê através do *principium individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa-em-si” (MVR I, p. 452), ou seja, que tempo, espaço, numa palavra, a individuação, particularização, são apenas aparências, mas que essencialmente, todos pertencem a mesma realidade subjacente contida na expressão Vontade.

O belo, portanto, relaciona-se com as virtudes éticas por estarem no mesmo patamar referente ao princípio de individuação, em ambos o sujeito olha através do Véu de Maia, para assim tanto conceber o objeto como Ideia, quanto identificar-se com o outro no âmbito da ação. O sublime relacionar-se-á com a negação da Vontade de Vida, pelo fato de em ambos os casos, o sujeito se comportar de forma semelhantes em relação ao princípio de individuação, relação esta para a qual direcionaremos a análise.

#### 4.3 O SUBLIME E SUA RELAÇÃO COM A ASCESE

O que distingue o belo do sublime está na relação da coisa contemplada com o sujeito. Naquele, quando o objeto está disposto de um modo tal que convida o sujeito à pura intuição. Por sua beleza facilitar a entrada do sujeito neste estado, o objeto não possui relação hostil com a vontade individual que porta a cognição pura, despertando no sujeito o sentimento da beleza. A natureza, como havíamos realçado anteriormente, possui essa capacidade por expor-se de um só golpe, plenificando a consciência com suas formas variadas e combinações harmônicas. Portanto, neste caso “o conhecer puro ganhou preponderância sem luta” (MB, p. 105). A individualidade é esquecida e é fruída a alforria da representação das relações com a vontade. Porém, de acordo com Schopenhauer, não seria correto dizer que há dois sentimentos distintos, o do belo e o do sublime, mas há a transição do primeiro para o segundo, uma vez que essencialmente ambos são provenientes da representação independente do PRS, que tem por objeto unicamente a Ideia. Dependendo do grau da hostilidade do objeto com a vontade individual, há também graus de sublime, nos quais o sujeito conscientemente se eleva sobre a oposição oferecida pelo objeto da contemplação e caso seja agressiva e perigosa, ou sutil, há distintas gradações desse sentimento estético. Nas palavras de Schopenhauer:

O sentimento do sublime, portanto, em sua determinação fundamental, é um único e mesmo com o do belo, vale dizer, com o puro conhecer livre de vontade e com o conhecimento da Ideia que, de modo necessário, entra simultaneamente em cena com ele. Essa Ideia reside fora de todas as relações postas pelo princípio de razão. O sentimento do sublime se diferencia do belo apenas por uma adição: o elevar-se para além da

conhecida relação hostil do objeto contemplado com a vontade; à medida que essa adição seja forte, clamorosa, impositiva, próxima, ou apenas fraca, distante, meramente indicada, nascem graus diversos de sublime, sim dá-se a passagem do belo para o sublime (MB, p. 106).

Schopenhauer distingue dois tipos de sublime, o dinâmico – quando se contempla as forças temerárias da natureza contra a qual a diminuta pessoa humana é ameaçada com o aniquilamento – e o matemático – quando a contemplação de grandezas incomensuráveis no espaço-tempo reduz o ser humano a nada, por exemplo, os passados séculos, o céu noturno estrelado, ou a grandiosidade de uma arquitetura, a qual possui relativamente ao ser humano uma grandeza expressiva. Em ambos os casos, para que o sentimento do sublime surja é necessário que o sujeito se eleve de sua condição individual, que em sua consciência apenas permaneça a vontade humana em geral, caso contrário, o medo e angústia causados pela amplitude contemplada (seja de força ou de tamanho) rapidamente arrancarão o sujeito do estado estético, retornando ao conhecimento atado ao PRS, promovendo a urgência do cuidado com o corpo e o medo da morte, ou a má sensação de pequenez e fugacidade da existência individual frente à imensidão, fugindo de tal consideração. Ou seja,

Se diante de tais objetos o espectador dirige a atenção justamente para aquela relação hostil e impositiva contra sua vontade, então ele vê neles apenas coisas hostis e temerárias, sente-se ameaçado e angustiado ou diminuído e anulado (MB, p. 104).

Em contrapartida, caso ocorra a separação de tal hostilidade do objeto sobre sua vontade, a qual também as relações com ela são desviadas da consciência, o sublime é desfrutado:

Ao contrário, se ele percebe e reconhece neles algo de ameaçador e superpotente, porém os perde de vista e se *desvia* deles com intenção e consciência, à medida que separa violentamente o conhecimento deles de sua vontade e relações, deixando-os subsistir por si mesmos, então estará entregue unicamente ao puro conhecimento, neste contemplando com tranquilidade, como puro sujeito do conhecer destituído de vontade, exatamente aqueles objetos temerários para a vontade (MB, p. 104).

O sublime, diferentemente do belo, é proporcionado pela parte subjetiva da fruição estética, pois depende mais da força do intelecto em se manter num estado no qual as relações pessoais com o conhecido são isoladas de modo consciente. Neste caso, como o objeto da contemplação não se encontra de modo a facilitar o estado estético, ou seja, não é objetivamente a favor da pura contemplação por sua agressividade e oposição à pessoa que contempla, é preciso que o sujeito se esforce por se manter na contemplação e experimentar o sublime. Por conseguinte,

no *sublime* aquele estado do conhecer puro é toda vez conquistado por um furtar-se consciente e violento das relações conhecidas como desfavoráveis do objeto com a vontade, mediante um livre elevar-se acompanhado de consciência sobre a vontade e do conhecimento que se relaciona a esta. Tal elevação tem de ser não apenas ganha com consciência, mas também mantida com consciência; daí ela ser continuamente acompanhada de uma lembrança da Vontade, porém não a de um querer individual particular, como temor e desejo, mas do querer humano em geral, na medida em que este é expresso universalmente por sua objetividade, o corpo humano (MB, p. 105).

Diferentemente do esquecimento da pessoa de modo inconsciente, no caso da experiência da beleza, ocorre a ultrapassagem de toda a relação no conhecimento e nisso o princípio de individuação é ultrapassado conscientemente, a despeito de todo o apelo que a situação possa oferecer, mesmo se o objeto oferecer um perigo de morte. A pessoa não possui mais importância, pois a consciência do individual foi substituída pela do universal, tanto no objeto em questão, quanto no sujeito que conhece, sendo ele não apenas indivíduo, mas representante do ser humano, sobre o qual sua consciência agora é preenchida. No entanto, esse estado é conquistado com luta, pois a resistência da vontade de se defender é grande. Sobre o sublime, citaremos Maia (1991, p. 195), confirmando que “Ao contrário do belo”:

o sublime verifica-se a partir de *luta* travada entre o entendimento e o querer, o qual, neste caso portanto, *não se retira* da consciência de forma espontânea. É que nesta forma de contemplação dita “sublime”, o querer sente-se obviamente ameaçado no corpo. Tal ameaça dá-se em diversos graus, chegando até ao extremo de conter perigo de morte; o querer procura por isto defender-se, tentando arrastar o indivíduo de volta às preocupações.

A individualidade, a personalidade, o querer e o cuidado com o corpo serão sempre fortes, dado que o corpo é objetividade da Vontade no mais alto grau de individuação. O apelo à preocupação consigo mesmo faz com que o sujeito, fora do estado estético, veja na representação sempre motivos para sua ação e a partir disso, ou age para o alcance de determinados fins, ou foge dos perigos. Isto está de acordo com a natureza do conhecimento, em seu estado ordinário, bem como com a natureza da própria vida, fenômeno da Vontade que em si mesma, é ímpeto cego e ilimitado, mas que adquire na objetivação finalidades específicas e limitações. Todavia, ocorre na contemplação do belo, quando se eleva ao sublime, a extrapolação de todos os limites do conhecimento comum: primeiro, a elevação consciente sobre os anseios individuais, excluindo as relações que o objeto tenha com o querer, depois, a manutenção desse estado de pura contemplação, que em nada convida o sujeito para tal – antes, tomado nas condições da representação submetida ao PRS, seria motivo forte para a busca pela sobrevivência, conservação ou ainda, para sentir angústia e medo perante tal consideração – e por fim, sentir-se como representante da Ideia de ser

humano em seu próprio corpo, refletindo sobre sua condição ínfima e ao mesmo tempo, alegre por ser ele o sustentáculo de tal evento majestoso. Portanto, mesmo que o perigo de morte esteja contido nesse espetáculo natural – o sublime dinâmico – e o querer tente trazer o sujeito à consideração do perigo, é nessa luta constante que reside tal sentimento e que o caracteriza:

Trata-se pois, neste caso, de uma *luta consciente* entre o intelecto e a vontade, luta esta na qual se funda e também se mantém o sentimento do sublime. E se no sentimento do belo o querer fica esquecido há, no sublime, pelo contrário, “permanente lembrança” (W I, 288) quanto a ele. É evidente que tal “lembrança” não possa referir-se ao “querer individual, singular, como medo ou desejo, senão ao querer humano em geral, na medida em que, através de sua objetividade, o corpo humano, este é expresso em geral” (idem) (MAIA, 1991, p. 195).

Por sua vez, o que ocorre não é o mero olhar através do princípio de individuação, que permitiria conhecer a Ideia sem que a individualidade (neste caso a consciência de si mesmo) seja prejudicada. Ao se tratar de um modo de conhecimento, ele não possui duração suficiente para que nele se dê a negação da Vontade propriamente dita. Porém, na ascese ocorre o seguinte processo: seja pelo conhecimento da essência de toda a vida, ou que essa compreensão entre em cena por um grande sofrimento experimentado, ou ainda na hora da morte, neste caso acontece a ultrapassagem do princípio de individuação, o Véu de Maia é rasgado e não apenas se permitiu olhar através, mas rompe-lo. No sublime ocorre semelhante ultrapassagem, pois o que permanece é tão somente o sentimento do querer humano, neste instante de contemplação o sujeito permanece nele de bom grado, lutando contra todo o sentimento natural de apego à individualidade, ou à sua pessoa. O sublime é proveniente dessa ultrapassagem, de uma subjetividade destituída das relações com o PRS, que não se reconhece neste instante como particular e isolada, pois caso contrário “desfaz-se o encantamento e o indivíduo volta a cair prisioneiro de seu cotidiano, sacudindo-se imediatamente do objeto que o ameaça” (MAIA, 1991, p. 195).

Na negação da Vontade, tal ultrapassagem ocorre, pois, em decorrência da compreensão profunda da índole de toda a vida, e por sua vez, do efeito da graça (que abordamos pormenorizadamente no capítulo anterior), o sujeito reconhece que ele não é um fenômeno isolado e único e que toda a vida é essencialmente sofrimento, inutilizando todo o esforço no alcance das satisfações. Nesse sentido, a individualidade é negada, todo o querer é suprimido na consciência, restando o agir próprio do asceta, que procura o desagradável, para que a redenção conquistada não seja perdida, pois:



Quem, portanto, renunciando a toda vantagem fortuita, não quer outra sorte não a da humanidade em geral, não pode também querer por muito tempo essa sorte: o apego à vida e aos seus gozos tem de ceder lugar e deixar livre o lugar para a renúncia universal: portanto, entrará em cena a negação da vontade (MVR II, p. 723).

Thomas Mann define a ascese e a santidade, que possuem na ação contrária aos prazeres do corpo a sua justificação e permanência neste estado. Por conseguinte, o asceta:

renuncia a satisfazer o sexo: sua castidade é o sinal de que, ao abolir a vida nesse corpo, permanece abolida também a vontade, da qual aquele é manifestação fenomênica. Qual é a definição do santo? Que ele não faz nada daquilo que gostaria de fazer, e faz tudo aquilo que não gostaria de fazer (MANN, 2000, p. 52)<sup>61</sup>.

Todo esse esforço da mortificação ou mesmo a abstenção de tudo o que possa movimentar a satisfação fugaz da vontade, uma vez recebida a graça e conquistada a redenção por um conhecimento que chega até o sujeito, intuição pura da índole da vida, possui o mesmo significado do sentimento do sublime, este que no conhecimento furta-se conscientemente do si mesmo desejante. Ocorre, portanto, a ultrapassagem do *principium individuationis*<sup>62</sup>. Na ética, o sujeito não anseia pela conquista do mundo, pois houve o total desencanto com ele, a desilusão com a individualidade e o sentimento de separação transformou-o naquele que ao invés de conquistar o mundo, quer, ao contrário, ultrapassá-lo, que significa a nulidade de todo esforço, de toda ação que siga as relações consigo mesmo e que o favoreça. Para o conhecimento que se encontra no nível fenomênico, o conquistador é o personagem ideal, pois ele trabalha exatamente com o estofo da afirmação da Vontade. Por outro lado, quem ultrapassa, além de na consciência desfazer a ilusão da estrita identificação consigo mesmo, tal conhecimento proporciona a viragem da vontade no seu fenômeno, o qual não vive mais seguindo a ordem natural da vida, mas atua nele aquela tendência anticósmica, ultrapassando o Véu de Maia. Assim, “reconheceremos intimoratos, [...] que o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador, mas o *ultrapassador do mundo*” (MVR I, p. 489) (Destaque nosso).

<sup>61</sup> Embora a prática da justiça e da caridade também sejam consideradas um cilício. Cito Schopenhauer nos *Suplementos ao livro IV*: “A justiça mesma é o cilício que causa em seu possuidor constantes danos, e a caridade, que se priva do necessário, é o jejum de todos os instantes” (MVR II, p. 724). Porém, ao validar a prática da ascese, Schopenhauer a inclui nas motivações, sendo a quarta que constitui no próprio mal-estar (Cf. nota MVR II, p. 724).

<sup>62</sup> Pois, o que opera o sujeito cognoscitivamente, quando impede que a vontade ganhe na permanência na consciência e se permite, inclusive quando se pode correr risco de morte, a contemplar determinadaimensidão de forças (nas quais ocorre de fato tal perigo, no sublime dinâmico) está para aquilo que o asceta opera na ética, o qual ao invés de satisfazer, desagrade e mortifica o corpo, conscientemente, pois é desse modo que encontra meios para que a vontade, sempre latente e que ainda é patente enquanto o corpo não for extinto com a morte, não tome preponderância novamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral, vimos um pouco de cada parte que constitui a filosofia de Schopenhauer, para que, aos poucos, pudéssemos nos encaminhar para o questionamento sobre o que vincula a ética e a estética, que gerou a relação entre os conceitos mais importantes das mesmas. Vincular, ao nosso ver, significa estabelecer um ponto de apoio comum, sem que nele se encontre precedentes para dúvidas ou questionamentos. É claro que toda interpretação segue um caminho subjetivo e disso depende inteiramente de cada um, portanto, não se coloca neste trabalho uma imposição a nenhuma outra ideia, apenas um modo de enxergar que se ampara em determinadas bases. A base vale dizer, encontra-se inteiramente no conhecimento independente das relações com tempo, espaço e causalidade, que dirige o intelecto em seu estado habitual, de origem. Ao passo que Schopenhauer conserva a idealidade das formas do PRS, este é o mecanismo principal para que, ao final, conclua-se a superficialidade e relatividade do conhecimento e disso a impossibilidade de se atingir os objetivos estabelecidos: desvendar o que seria a coisa-em-si, enigma estabelecido por Kant, mas que por meio da analogia, encontra o seu significado na Vontade – por extensão desse conceito aos demais corpos e forças atuantes na matéria; bem como a possibilidade de um conhecimento que não possua a pessoa (ou vontade individual) como referência, mas que se abre a considerações abrangentes, seja objetivamente, com a arte, ou também estendendo tal consideração para o plano da ética, na qual assume um caráter de superação não só do ponto de vista particular, mas da separação, do egoísmo e no limite, de uma vida que esteja atrelada à afirmação da Vontade, da qual provém os sofrimentos, medos, carências, expostas nas mais diversas situações.

Estética e ética possuem seu vínculo estritamente no conhecimento, que é do mesmo tipo em ambas, cuja diferença consiste na aplicação de tal conhecimento: na primeira consiste na apreensão objetiva das coisas, gerando um estado de plenitude estética, isento de vontade e, portanto, de sofrimento e, na segunda, por meio desse conhecimento surge a disposição de espírito que ocasiona tanto as virtudes, quanto a radical negação de todo querer e da vida. De acordo com nossa leitura, não seria prudente entender o belo enquanto negação da Vontade, pois para que se dê esse acontecimento, é necessário que no sujeito o conhecimento seja, definitivamente, o guia de sua vida, o senhor de sua vontade, e não periodicamente e momentaneamente, como ocorre na contemplação estética. Por mais que, no sentimento do sublime, o sujeito seja arrebatado de si mesmo e consciente disso, afasta de sua consciência a sua pessoa e seus sentimentos em relação ao objeto hostil consigo mesmo, não se permanece

por longo tempo nessa consideração. Ela não possui força suficiente para fazer com que a partir disso, aconteça a negação propriamente dita, permanente recusa de todo querer. Assim afirma Mann, que

Aquela redentora paralisação temporal da vontade na qual se baseia a alegria do estado estético, alcança sua perfeição no homem que renuncia, no asceta, no santo. Nele, o conhecimento se converteu para sempre em senhor da vontade, eclipsa-a e suprime por completo. Tal homem suporta o pecado do mundo, o expia, é o sacerdote e a vítima ao mesmo tempo (MANN, 2000, p. 51).

Ou seja, por mais que se entenda que já na metafísica do belo exista uma soteriologia presente no conhecer isento de vontade, que nos dá o exemplo “da *possibilidade de uma existência que não consiste no querer* (como a nossa existência atual)” (MB, p. 95), o processo de negação da Vontade de vida envolve uma gama de atitudes e renúncias, que somente a contemplação estética não daria conta de sustentar, pois exige consciência de que, uma vez atingido o estado de graça, proveniente dessa visão pungente da realidade subjacente à toda aparência, a negação é um estado que se conquista continuamente e exige do sujeito que se mantenha firme para que não a perca, ou seja “como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada”, pois como a vontade ainda permanece, enquanto o corpo existir, sempre poderá ameaçar a salvação, principalmente por conta da vaidade, que, segundo Schopenhauer, “é a mais difícil de destruir, a mais ativa e a mais tola”, e para tanto, “Desenvolvem escrúpulos de consciência em cada prazer inocente ou em cada pequena agitação da própria vaidade” (MVR I, p. 496). A distinção entre o gênio e o asceta, referente ao modo como lidam com o mesmo tipo de conhecimento é que, para o primeiro, a vida é necessária à sua arte, pois é dela que recolhe o estofo a fim de criar sua obra. A dor que experimenta é transformada em criação e, por sua vez “é-lhe necessária a vida, isto é, o sofrimento, para realizar sua obra. Por isto, o artista agarra-se à existência e ao conhecimento que lhe traz, jogando consigo mesmo ao fazer da própria dor um permanente espetáculo (MAIA, 1991, p. 208)”<sup>63</sup>. Já o segundo, deixa-se impregnar pela dor profundamente, para então ultrapassa-la na auto-abnegação.

Sobre as relações acerca do modo como o sujeito lida com o *principium individuationis*, foi possível estabelecer-las entre o belo e as virtudes cardeais, pois, ainda nestas não há a negação da Vontade propriamente dita, mas o olhar que transpassa o referido

---

<sup>63</sup> De acordo com o filósofo, quanto mais inteligente for o indivíduo, mais sofrimento ele sentirá: “Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é. O homem no qual o gênio vive é quem mais sofre” (MVR I, p. 399-400).

princípio, que dilui o sentimento de separação, e no belo ocorre de modo semelhante, pois ao contemplar puramente a Ideia, olha através do princípio de individuação, por esquecer-se de si mesmo enquanto sujeito do querer e, mais importante – e semelhantemente também nas virtudes – não há uma relação hostil consigo mesmo, nem no conhecimento do belo, cujo objeto convida a contemplação, tampouco nas virtudes da justiça e caridade, que mesmo promovendo um certo grau de resignação no sujeito que delas é dotado, ainda nos encontramos na identidade com o outro. Por outro lado, no sublime, é preciso consciente elevação sobre a condição individual, devido a hostilidade do objeto de contemplação, assim como é hostil a atitude do asceta consigo mesmo, ambos operando a ultrapassagem da individuação, ora momentaneamente, ou definitivamente<sup>64</sup>.

O conhecimento que traz uma nova forma de ver o mundo e a si mesmo, em meio ao padecimento, é o mesmo que proporciona tanto a alegria estética, esse momento tranquilizante e pacificador, que nos retira da torrente dos desejos e proporciona uma vivência única de imagens e sensações, que de outro modo jamais alcançaríamos; quanto a perda do sentido de separação de si com os demais, preenchendo o coração de bondade e compaixão, bem como o estado de alegria plena na redenção. Segundo Janaway “Tanto o gênio artístico como o santo supostamente contemplam a realidade de uma perspectiva que transcende a compreensão empírica corriqueira” (2003, p. 30).

\*\*\*\*\*

Schopenhauer é decididamente, um dos principais filósofos da contemporaneidade, principalmente por sua metafísica do belo, que elevou a arte a uma posição privilegiada em relação a toda ciência, desancando a razão de seu trono (que no século XIX assumia já o seu caráter técnico, com o exemplo do pensamento positivista) e estabelecendo-a como parente próxima da filosofia, pois ambas se utilizam da mesma compreensão do mundo: não satisfazer as questões típicas do PRS, mas ater-se somente ao QUÊ da vida, buscando resolver, juntas, o problema da existência. Assim, citamos o filósofo quando afirma que “Não apenas a filosofia, mas também as belas-artes trabalham, no fundo, para resolver o problema da existência” (MVR II, p. 487), com a diferença que na arte a sabedoria está *implicite* enquanto na filosofia é apresentação *explicite*.

---

<sup>64</sup> O sublime também é considerado em relação ao caráter do indivíduo, quando este possui fins objetivos, e não meramente subjetivos. Em *Metafísica do Belo*, o filósofo nos explica que, tais objetivos grandiosos podem ser “diminuir o sofrimento da humanidade [...] ou então consumir um grande épico, no qual despende sua vida; ou ainda ampliar em algum domínio o saber humano” (p. 114). Assim como não sentirá inveja do progresso alheio, ou não reagirá com ódio ao ódio que lhe é dirigido, pois considera “os homens de maneira puramente objetiva, não segundo as relações que poderiam ter com sua vontade, embora tais relações existam” (p. 113).

O que torna a filosofia schopenhaueriana tão cativante e, principalmente, tão amada pelos artistas é seu caráter harmonioso, assim como ressalta fervorosamente Thomas Mann em seu escrito *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, cuja leitura proporciona uma satisfação análoga à de uma obra de arte. Ressalta, portanto que “A filosofia de Arthur Schopenhauer tem sido sentida sempre como uma filosofia eminentemente artística, além disso, como a filosofia por excelência dos artistas”, não somente por conta de sua clareza expositiva, ou de seu estilo literário, mas por que possui “uma natureza artístico-dinâmica” (2000, p. 19-20), pois ressalta as tensões da vida, indo de um polo a outro<sup>65</sup>. Sabemos que tantos escritores e poetas se inspiraram em seus escritos, inclusive o brasileiro Machado de Assis. Porém, ressaltaremos um poeta em especial, que ao tratar dos conceitos schopenhauerianos da ética e da estética em seu poema, coloca um questionamento, pois não somente cita, mas apropria-se e dá nova roupagem a eles. Em *O Meu Nirvana*, Augusto dos Anjos (1995, p. 310) fala do nirvana na arte, que “No alheamento da obscura forma humana, / De que, pensando, me desencarcerou” finalmente encontra emocionado o seu *nirvana*. Diante disso, abre-se a nós um novo questionamento, apenas sugerido agora, mas que ficará registrado, a fim de que um dia possa ser investigado: estaria o poeta, gênio criador, falando sobre a própria condição e constatando que na arte, em meio ao arrebatamento da pura intuição, bem como do momento de silêncio da vontade, ter experimentado o *nirvana*?

---

<sup>65</sup> “Que oscila entre contrastes violentos, entre o instinto e o espírito, entre a paixão e a redenção” (MANN, 2000, p. 20).

## REFERÊNCIAS

### 1 Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. *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, 2015.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Visão e as Cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. Nova Alexandria, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Tradução de Karl Hillebrand. Nova York, Cosimo, 2007.

\_\_\_\_\_. *On the Will in Nature*. Tradução de Karl Hillebrand. Nova York, Cosimo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Parerga and Paralipomena II*. Traduzido e editado por Adrian Del Caro e Christopher Janaway. Reino Unido, Cambridge University Press, 2015.

### 2 Obras sobre Schopenhauer

BARBOZA, Jair: *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 2001.

\_\_\_\_\_: *Infinidade Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

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

- BRUM, Thomaz: “A Existência do Outro: Lacuna da Filosofia de Schopenhauer?” *apud Dogmatismo e Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade / Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Fernando Costa Mattos, Flamarion Caldeira Ramos [et. al.] (organizadores). Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira: *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- CACCIOLA, Maria Lucia Mello e Oliveira: *Sobre o Gênio na Estética de Schopenhauer*. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p31>
- CAME, Daniel. “Schopenhauer on the Metaphysics of Art and Morality”. In: BART. Vandenabeele (org.) *A Companion to Schopenhauer*. Oxford: Blackwell (Blackwell companions to philosophy), 2012, p. 237- 248.
- DEBONA, Vilmar: “Educação e moralidade em Schopenhauer” In *Princípios: Revista de Filosofia*. Natal, 2016. v. 23. p 261-286.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2012.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Uma estreita passagem: O conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.
- JACQUETTE, Dale: *Schopenhauer – Philosophy and the Art*. Cambridge University Press, 1996.
- JANAWAY, Christopher (org): *Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 2006.
- JANAWAY, Christopher. Schopenhauer. Tradução Adail Ubirajara Sobral. – São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- MAGEE, Bryan: *Schopenhauer*. Colección Teorema, Traducción: Amaia Bárcena. Madri: Catedra, 1991.
- MAIA, Muriel: *A outra face do Nada. Sobre o conhecimento metafísico na Estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis/Hamburg, Vozes/Internationale Schopenhauer Verreingung, 1991.
- MANN, Thomas: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Traducción: Andrés Sánches Pascual. Madri: Alianza Editorial, 2000.
- MONTEIRO, Fernando J.S: *10 Lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

NEIL, Alex, JANAWAY, Christopher: *Better Consciousness: Schopenhauer, Philosophy of Value*. European Journal of Philosophy, 2009.

PERNIN, Marie-José: *Schopenhauer: Decifrando o Enigma do Mundo*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.

PRADO, Jorge. “Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si”. In: *Schopenhauer: metafísica e moral* / Aguinaldo Pavão, Charles Feldhaus, José Fernandes Weber (orgs.). São Paulo: DWW Editorial, 2014.

REDYSON, Deyve: *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. (org.) / Deyve Redyson. – João Pessoa: Ideia, 2010.

ROSSET, Clément: *O Real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Apresentação e tradução de José Thomaz Brum. – 2ª edição revista. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. – (Sabor Literário).

SANTA MARIA, Pilar López. “A crítica de Schopenhauer à moral kantiana”. In: REDSON, Deyve (org). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. – João Pessoa: Ideia, 2010.

SEGALA, M. e DE CIAN, N.: *What is Will?* In: *Schopenhauer Jahrbuch*, vol. 83, 2002, pp. 13-42, disponível em <http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>

TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução de Jair Barboza – São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Coleção Grandes Filósofos).

WICKS, Robert. *Schopenhauer*. Blackwell Publishing, 2008.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. The Routledge Philosophers. 1<sup>st</sup> ed. – Nova York, 2005.

### 3 Outras obras

ANJOS, Augusto dos: *Obra Completa*. Organização, fixação do texto e notas, Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

PLATÃO: *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

REDSON, Deivy: “A Natureza da Vacuidade: a leitura do Prajnā Pāramitā a partir de o ornamento da clara realização do Buda Maitreya”. In: *Religare*. v. 9. Paraíba: 2010. p. 244-251.

SOLEIRO, Cristina; GONÇALVES, Rui Abrunhosa: “O estado de arte do conceito de psicopatia”. In: *Análise Psicológica* (2010), 1 (XXVIII): 227-240.



ZANARDINI, Darice. “O Belo Artístico em Hegel”. In: A noiva do espírito : natureza em Hegel [recurso eletrônico] /Konrad Utz, Marly Carvalho Soares, organizadores. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 526-541.