

SCHOPENHAUER: A ARTE COMO CONHECIMENTO DE EXCEÇÃO

JULIO CESAR KESTERING
Professor da UEPB
juliokestering@yahoo.de

Resumo: Nas páginas que se seguem objetivamos expor a concepção de arte como conhecimento de exceção na filosofia de Arthur Schopenhauer. Primeiramente apresentaremos os pressupostos conceituais imprescindíveis para a compreensão dessa filosofia, ou seja, os conceitos de representação e de vontade. Em seguida abordaremos detalhadamente o conceito de arte na mesma, presente sobremaneira na terceira parte da obra *O mundo como vontade e como representação*. Para o filósofo, a arte, como conhecimento de exceção, facilita nosso acesso à contemplação das Ideias; mas o conhecimento das Ideias apenas possui sentido para o ser humano, na medida em que este consegue esclarecer algo sobre a própria existência, considerada por Schopenhauer plena de sofrimento e dor. Assim, a arte, como um modo específico de conhecimento, pode proporcionar ao ser humano um alívio eventual em meio às suas dificuldades do dia a dia, tornando possível, deste modo, uma vida dotada de significado.

Palavras-chave: Schopenhauer. Arte. Consolo.

Introdução

No ano de 1819 apareceu a obra filosófica *O mundo como Vontade e como Representação* de Arthur Schopenhauer (1788-1860). Até aquele momento o filósofo tinha publicado apenas a sua dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813) e um pequeno escrito intitulado *Sobre a visão e as cores* (1815). Ainda que Schopenhauer tenha afirmado em 1847, no prefácio à segunda edição, que sua dissertação seria *der Unterbau meines ganzen Systems*¹ constituindo, desta forma, o pressuposto fundamental para a compreensão do mesmo, é evidente que o texto filosófico publicado em 1819 deve ser considerado sua obra principal. Convencido tanto da clareza e da compreensibilidade do conteúdo de sua filosofia, assim como também da lucidez do seu método expositivo diz Schopenhauer anos mais tarde: “Wenn einmal die Zeit gekommen sein wird, wo man mich liest, wird man finden, dass meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Toren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen”².

E de fato, Schopenhauer viu na sua obra principal o desenvolvimento, sob diversas perspectivas, de “um pensamento único”³; e já que “um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica”⁴, todas as exposições que se seguem possuem suas raízes neste único pensamento essencial, sem que ele venha a ser repetidamente exposto. Schopenhauer encontrou, pois, o pensamento decisivo que por muito tempo havia sido procurado sob o nome de filosofia; e ele divulga esse pensamento como título de sua obra: *O Mundo como vontade e como representação*.

Com isso torna-se de chofre evidente o programa de sistematização de toda a filosofia schopenhaueriana. Trata-se da determinação do mundo, de sua essência, daquilo que o sustenta no mais íntimo de seu ser, assim como também do lugar do ser humano nesse mundo. Schopenhauer vê o mundo a partir de uma perspectiva dupla: primeiramente como *representação*, o mundo como realidade dos fenômenos conhecidos (*representados* é o adjetivo mais correto, como veremos logo a seguir!) pelo sujeito e, depois, como *vontade*, o mundo na sua essência, como, utilizando um termo kantiano, a *coisa-em-si* que não pode ser conhecida pelo sujeito segundo o princípio de razão, mas que, como princípio imprincipiado, estaria na base de todas as coisas existentes no universo. Representação e vontade são os dois conceitos fundamentais que possibilitam

¹ “O fundamento de todo meu sistema filosófico”. (SCHOPENHAUER, 1968, Band III, p. 7). A tradução é minha, JCK.

² “Quando vier o dia em que se lerem os meus livros, hão de reconhecer que a minha filosofia é semelhante à Tebas das cem portas: pode-se entrar na cidade por todos os lados e todas as vias que se tomarem levam diretamente até o centro”. (SCHOPENHAUER, 1968, Band III, p. 483-484. A tradução é minha, JCK).

³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 19.

⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 19.

o conhecimento do mundo; eles seriam a porta de entrada para as coisas visíveis e para o núcleo invisível da totalidade das coisas. Certamente Schopenhauer era consciente do fato de que com apenas esses dois conceitos não seria possível expor nem sequer um sistema filosófico simplificado; por isso almejou explicitar *o único pensamento* numa *coesão arquitetônica* composta de quatro partes, mas de modo tal que uma parte pudesse sustentar ininterruptamente a outra. As quatro partes principais da obra nada mais seriam do que “os diferentes lados [do] pensamento único a ser comunicado”⁵. E esse pensamento aparece, dependendo do modo como é observado, como *metafísica* (os dois primeiros livros da obra principal), como *estética* (terceiro livro) e como *ética* (quarto livro).

Para o objetivo proposto em nosso estudo, ou seja, expor a concepção de arte como conhecimento de exceção na obra *O Mundo como vontade e como representação* de Schopenhauer, tomaremos como referência principal sobremaneira as três primeiras partes da obra. A primeira parte versa sobre a problemática do *mundo como representação*; a segunda apresenta a questão do *mundo como vontade* e, a terceira discute as questões relacionadas à arte. Schopenhauer vê o belo relacionado ao mundo das Ideias platônicas e seu conhecimento como conhecimento intuitivo além das formas do princípio de razão.

[...] qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDÉIAS que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio. Ela repete as ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e o permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofô em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia e música. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253).

Passemos, pois, à análise do conteúdo filosófico apresentado por Schopenhauer nos três primeiros capítulos de sua obra principal. Esperamos que nosso estudo sirva de porta de entrada à filosofia schopenhaueriana, possibilitando ao leitor informações importantes sobre essa filosofia e desafiando-o a um manejo crítico e produtivo com a mesma.

⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 19.

O mundo como representação

Ao dar início a sua obra principal, Schopenhauer apresenta-nos imediatamente uma das duas teses (verdades) que fundamentam todo o seu sistema filosófico.

‘O mundo é minha representação’. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz [...] Verdade alguma é [...] mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra representação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

O primeiro conceito fundamental que aparece nessa citação do texto schopenhaueriano é aquele de *mundo*. A qual circunstância Schopenhauer relaciona aqui o conceito de mundo? Ele não insere esse conceito num contexto religioso; também não lhe interessam as composições físico-químicas do mundo. O filósofo introduz o conceito de mundo numa relação direta com aquele de sujeito, dizendo, conseqüentemente, que o *mundo é minha* representação. O mundo como representação é caracterizado assim por duas metades imprescindíveis e inseparáveis: o objeto e o sujeito. No centro da atenção de Schopenhauer não encontramos a questão do que o *mundo é em si*, mas do que ele é *para mim*. O mundo é um objeto para uma consciência, para um sujeito cognoscente, e somente assim ele existe: “o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo”⁶.

Para melhor ilustrar sua teoria do conhecimento, Schopenhauer faz uso do *princípio de razão* segundo o qual “immer und überall jegliches nur vermöge eines andern ist”⁷, exposto detalhadamente do seguinte modo: “Objekt für das Subjekt sein und unsere Vorstellung sein ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen”⁸. Assim, o ponto de partida de toda a reflexão que se segue é a certeza de que o mundo é representação para um ser, para um

⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 43.

⁷ “Sempre e em todo lugar algo só pode ser mediante outro” (SCHOPENHAUER, 1968, Band. III, p. 187. A tradução é minha, JCK).

⁸ “Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação é o mesmo. Todas as nossas representações são objetos do sujeito e todos os objetos do sujeito são nossas representações”. (SCHOPENHAUER, 1968, Band. III, p. 41. A tradução é minha, JCK).

sujeito que o representa. Podemos classificar esse tipo de conhecimento como seguro para o ser humano na sua relação com o mundo.

Se alguma verdade pode ser expressa *a priori*, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõe; e, se cada uma dessas formas conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão em sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

Essa passagem do texto schopenhaueriano, além de conter elementos efetivos para uma compreensão adequada de sua teoria epistemológica, possui um grau de complexidade muito elevado. Tentemos, pois, elencar as várias informações por ela acordadas, para, em seguida, tentar entendê-las. Primeiramente afirma-se aqui que existem verdades *a priori*, ou seja, verdades que possuem validade antes de qualquer experiência, confirmadas na asserção de que o mundo é representação (objeto) para alguém (sujeito) que o representa. Além disso, tempo, espaço e causalidade são apresentados como formas da experiência. Também a dependência da representação daquele que a representa é tida como uma experiência; e aquela possui validade ainda mais geral do que os três conceitos citados anteriormente. Tempo, espaço e causalidade aparecem assim como figuras da proposição geral do princípio de razão e podem ser aplicadas tão somente em casos particulares da experiência. Fica evidente também que somente o princípio de razão possibilita uma representação; pressupõe-se ainda que a experiência seja sempre uma representação. Por fim diz-se que as representações podem ser abstratas ou intuitivas, puras ou empíricas.

Podemos notar, inicialmente, que as diferentes teses apresentadas aqui pelo filósofo são unificadas por um único princípio: cada uma delas pressupõe a existência das outras e todas são acertadas num único princípio. Podemos constatar ainda que todos os conceitos utilizados aqui por Schopenhauer possuem sua origem na filosofia de Immanuel Kant. A teoria schopenhaueriana do conhecimento tem como uma das fontes principais de inspiração a filosofia transcendental kantiana. Ao utilizar alguns conceitos do vocabulário kantiano Schopenhauer não se distancia significativamente do uso originário dos mesmos, e isso vale sobremaneira para os conceitos *a priori* e *experiência*.

Para Kant, conforme sua primeira *Crítica*, o conceito *a priori* não deve ser visto disjunto do conceito de experiência, pois ele constitui até a condição para qualquer experiência possível. Mas quais seriam para o filósofo de Königsberg esses conceitos que precedem e possibilitam toda experiência possível? Como exemplo desses conceitos, Kant indica, antes de tudo, os conceitos do tempo e do espaço. Tempo e espaço são formas puras da intuição sensível, mas eles não podem tornar-se conteúdo de experiência; exclui-se, pois, a possibilidade de suas representações. O que é possível é apenas *uma representação das coisas no espaço*; do mesmo modo é possível *uma mudança das coisas no tempo*⁹.

No que se refere ao conceito de *experiência* precisamos dizer que a oferta de impressões proporcionada pelos sentidos não teria nenhum valor para o pensamento se ela permanecesse armazenada sem uma corrente de ligação, sem uma faculdade especial que as unisse. Para que realmente possamos adquirir informações coerentes daquilo que foi percebido pelos sentidos, o pensamento humano deve empreender uma sistematização do material múltiplo mediado pelos sentidos. O resultado final desse processo é chamado por Kant de *experiência*: “A experiência é [...] uma síntese das percepções que não está contida na percepção, antes contém, numa consciência, a unidade sintética do seu diverso, unidade que constitui o essencial de um conhecimento dos *objetos* dos sentidos, isto é, da experiência”¹⁰. A experiência possui seu início nas percepções; mas o diverso, resultante das percepções, é unificado por uma consciência. É nesse sentido que Schopenhauer utiliza também o conceito de experiência ao falar sobre o mesmo na citação anterior. A experiência de que o mundo é representação para alguém que representa não pode ser, também para Schopenhauer, proporcionada por nenhum dos sentidos.

Que tempo e espaço sejam formas *a priori* da intuição sensível, Schopenhauer aceita essa asserção kantiana como sendo uma verdade inquestionável; mas o mesmo não acontece com as doze categorias kantianas do entendimento como condição da possibilidade dos objetos da experiência. Para Schopenhauer existe de fato somente uma forma do entendimento: a *causalidade*. Assim tempo, espaço e causalidade são vistos como formas da possibilidade da experiência. Mas é indispensável lembrarmos que para Schopenhauer, esses três conceitos não são os últimos pressupostos da experiência; essas formas são precedidas por uma verdade ainda mais geral e com validade absoluta: a verdade do princípio de razão suficiente. A divisão-relação entre sujeito e objeto apresenta-se como pressuposto originário da possibilidade de toda representação. É aqui que percebemos com clareza aquilo que distancia Schopenhauer das argumentações

⁹ Para uma melhor compreensão dessas duas formas da intuição sensível (tempo e espaço), entendidas como princípios do conhecimento *a priori* veja a primeira parte da *Doutrina transcendental dos elementos* intitulada *Estética transcendental*. (KANT, Krp, B 31-B 73).

¹⁰ KANT, Krp, B 218.

kantianas. Schopenhauer mesmo chega a afirmar que o primeiro erro de Kant foi ter menosprezado esse princípio¹¹; Kant não apreciou suficientemente na sua teoria do conhecimento a importância do princípio de razão suficiente, ou seja, o fato de que realmente algo somente é quando é para alguém. O mundo como algo a ser percebido e, conseqüentemente, a ser representado, somente é possível sob o pressuposto indicado, ou seja, sob o pressuposto da existência do sujeito.

Assim, segundo Schopenhauer, tempo, espaço seriam configurações (formas de conhecimento) do princípio de razão. E a causalidade, qual seria o papel exercido por ela como mais uma das configurações do princípio de razão?

Como podemos perceber, o princípio de razão é uma hipótese fundamentada puramente no pensamento, ele é um princípio (forma) *a priori*, sendo ele mesmo impossível de se tornar um objeto (matéria) do conhecimento. Certamente que ele torna compreensível no nosso agir certas formas de conhecimento; mas essas se mostram tão gerais que não podem ser conhecidas empiricamente. Assim a única possibilidade de se ter certeza *material* de sua presença só é possível na observação das mudanças que aconteçam no decorrer do tempo. Mas, para o filósofo, toda mudança só ocorre com a ajuda de uma mediação, qual seja, da *matéria*. Assim a matéria se torna possibilidade de representatividade concreta, objetiva (material) do tempo e do espaço. Matéria é causalidade, é *fazer-efeito*¹². Ainda que as mudanças dos corpos aconteçam no tempo e no espaço, elas se realizam de fato somente na matéria. A causalidade constitui o elo entre o tempo e o espaço.

[...] esta [a matéria] é por completo apenas causalidade [...] o ser da matéria é o seu fazer-efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas como fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe. A consequência da ação de qualquer objeto material sobre um outro só é conhecido na medida em que este agora age diferentemente de antes sobre o objeto imediato, e consiste apenas nisso. Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49-50).

A concepção básica da teoria schopenhaueriana do conhecimento desenvolvida até aqui e que pode ser resumida na asserção *o mundo é minha representação* não é de

¹¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 44.

¹² É bom lembrarmos aqui que o próprio conceito alemão *Wirklichkeit*, que significa *realidade*, confirma, segundo Schopenhauer, esse raciocínio, pois *Wirklichkeit* (realidade) deriva do verbo *wirken* (fazer-efeito).

modo algum uma descoberta de Schopenhauer. Ela pode já ser encontrada na história da filosofia, sobretudo na filosofia idealista de George Berkeley (1684-1753) sob o princípio *esse est percipi*. Assim, não pode existir um objeto sem o sujeito. Essa tese filosófica idealista é aceita por Schopenhauer sem limitação alguma como um posicionamento filosófico correto e profundo¹³.

Desde sempre a filosofia tentou analisar o fenômeno do conhecimento para tentar responder a seguinte questão: a partir do momento que um sujeito percebe com os sentidos um objeto, o que acontece no seu espírito para que esse objeto possa tornar-se uma *ideia*, a qual, por sua vez, pode ainda perdurar, mesmo quando o objeto originário não esteja mais presente diante do sujeito? Ao responder essa questão Schopenhauer aprova abertamente o posicionamento subjetivo-idealista: somente o entendimento pode criar um mundo objetivo; de modo algum ele já se encontra pronto, assim que poderia ser transposto diretamente para o cérebro. O entendimento reorganiza aquilo que os sentidos enviam como matéria percebida, ou seja, a matéria dada pela faculdade da sensibilidade. A ideia ou a representação seria o resultado daquilo que foi reorganizado do material da faculdade da sensibilidade. Por conseguinte, o entendimento reconstrói “auf der Unterlage der apriorischen Grundanschauung des Raums und Zeit das Gehirnphänomen der gegenständlichen Welt [...], wozu ihm die Sinnesempfindung bloss einige Data liefert”¹⁴. Depois das percepções sensitivas, a atividade do entendimento é imprescindível para a formação das representações: “Die Sinne nämlich liefern nichts weiter als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmässig geregelten Körperwelt umarbeitet”¹⁵.

¹³ Cf. SCHOPENHAUER, 1968, Band IV, p. 23-24. Schopenhauer tenta superar algumas aporias presentes na teoria do conhecimento de seu mestre Kant, e isso acontece na direção de um idealismo subjetivo e conseqüente como aquele de Berkeley. É nesse sentido que deveríamos entender, como sugerem alguns interpretes da sua obra, a preferência de Schopenhauer pela primeira edição da *Crítica da razão pura* de 1781 perante aquela segunda de 1787, na qual Kant tenta se defender do idealismo berkeleyano, identificado como “o escândalo para a filosofia”. (KANT, Krp, B XXXIX, nota; veja também: LUCÁCS, 1954, p. 178). É importante recordarmos aqui que, além da importância do pensamento kantiano e berkeleyano para a formação e estruturação da filosofia de Schopenhauer, não podem ser esquecidos os escritos sagrados dos hindus e aqueles de Platão (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 525), bem como as teorias científicas do século XIX.

¹⁴ O entendimento reconstrói “o fenômeno cerebral do mundo objetivo baseando-se na intuição a priori do tempo e do espaço, para o qual os sentidos nada mais proporcionam que meros dados” (SCHOPENHAUER, 1968, Band III, p. 89. A tradução é minha, JCK).

¹⁵ “De fato, os sentidos nada mais enviam do que a matéria bruta, que depois o entendimento, por meio de suas formas características do espaço, do tempo e da causalidade, transforma numa concepção objetiva de um mundo regido por leis próprias” (SCHOPENHAUER, 1968, Band. III, p. 69-70. A tradução é minha, JCK). Mas é bom recordar aqui que, para Schopenhauer, as atividades desenvolvidas pelo entendimento pertencem ainda àquelas pré-funções que possibilitam o conhecimento, mas que ainda não o geram de imediato. Quando o entendimento cumpre sua tarefa, ainda não nos deparamos com um conceito daquilo que foi percebido, mas somente com uma forma corrigida da matéria da sensibilidade. É nesse momento que entra em ação a razão, ela resume as características gerais de um objeto real num conceito, numa abstração. A razão, para Schopenhauer, é aquela faculdade espiritual do ser humano que tem como objetivo, com a ajuda dos conceitos, formar o conhecimento abstrato.

Assim sendo, o entendimento cria o mundo como representação; não existe um mundo (uma matéria) independente do sujeito. Se esta premissa cair no esquecimento, isso poderá levar facilmente a muitas incompreensões. Schopenhauer polemiza, neste sentido, contra o materialismo, cuja absurdidade fundamental “consiste em partir do OBJETIVO, em tomar algo OBJETIVO por fundamento último de explicação”¹⁶. Mas, como ele mesmo acrescenta,

Todo objetivo, extenso, que faz-efeito, portanto, todo material, que o materialismo considera um fundamento tão sólido de suas explicações [...] – tudo isso é algo dado de maneira inteiramente mediata e condicionada, portanto, tem subsistência meramente relativa, pois passou pela maquinaria e fabricação do cérebro. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 72-73).

Schopenhauer toma posição não somente contra o materialismo, mas também contra o idealismo que defende a tese de que os corpos possuem existência ideal no nosso espírito, negando assim a existência real dos corpos eles mesmos e do mundo. O idealismo fichteano, por exemplo, “faz do objeto um efeito do sujeito”¹⁷.

A partir daquilo que foi dito anteriormente podemos então perguntar: Schopenhauer pode ser considerado um materialista ou um idealista? É preciso dizer que o filósofo não toma partido a favor de nenhuma dessas correntes; poderíamos afirmar, tomando por empréstimo o posicionamento de Schmidt, que sua filosofia seria a esse respeito palco de um debate filosófico vivo e aberto, não constituindo, pois, nenhuma doutrina concluída¹⁸. Lefranc, no seu estudo introdutório ao pensamento de Schopenhauer, expõe a problemática da seguinte forma: “O equívoco de todos os sistemas consiste em ter posto como princípio primeiro ora a matéria, ora o intelecto, em ter feito de um deles um absoluto, por conseguinte, ter procurado fazer proceder dele o outro princípio”¹⁹. Tanto para o materialismo como para o idealismo a relação entre sujeito e objeto mostra-se decisiva; assim, como Schopenhauer afirma, “entre os dois não pode haver relação alguma de fundamento a consequência”²⁰. A relação correta entre ambos os conceitos não pode ser descrita, pois, no sentido de que o objeto é *porque*

¹⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 72.

¹⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 56.

¹⁸ Cf. SCHMIDT, 1977, p. IX.

¹⁹ LEFRANC, 2005, p. 78. Mas também “confundir a distinção entre o pensamento e o ser com aquele entre o objeto intuitivamente percebido e a existência em si significaria abrir caminho para a pseudofilosofia hegeliana. [...] Mas Fichte e Schelling podem com toda exatidão ser chamados de ‘farsantes’: afirmam a identidade do ideal e do real com base em uma pretensa intuição intelectual”. (Ibid. p. 87).

²⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 56.

anteriormente o sujeito é (ou vice-versa), mas que só há um objeto *quando* há um sujeito (ou vice-versa). Para Schopenhauer está fora de qualquer questionamento o fato de que o mundo como tal é real e somente para o pensamento humano é representação. A idealidade transcendental impede que o fenômeno (a representação) seja confundido(a) com a coisa-em-si. Não levar isso em consideração provocou posicionamentos filosóficos extremistas tanto por parte dos materialistas como por parte dos idealistas; ambos permaneceram parciais nas suas respostas; o mundo era visto apenas como representação. Como veremos a seguir, o mundo como representação não é, para Schopenhauer, de modo algum o único mundo; ele pode ser considerado, como objeto de análise filosófica, somente uma parte do mesmo (aquela exterior, superficial). A outra parte, a parte essencial (íntima) do mundo é composta pela vontade.

O mundo como vontade

A partir de uma análise externa do mundo, jamais chegaremos à essência das coisas; mesmo que nossa investigação seja efetuada minuciosamente, o máximo que poderemos obter serão imagens e nomes. Poderíamos dizer que assemelhamos, nesse empreendimento, a alguém que gira em torno de uma casa e que, não encontrando a porta de entrada, se detém apenas a desenhar as fachadas²¹. Segundo Schopenhauer, a única possibilidade que temos de captar a essência das coisas surge a partir de nós mesmos, a partir do próprio indivíduo. Não é apenas por ser conhecedor do mundo externo — capaz de conhecimentos intuitivos e abstratos — que o ser humano leva uma existência dupla; também a experiência de seu próprio *corpo* lhe proporciona um acesso duplo: de um lado ele experimenta-se como *representação*, do outro como *vontade*. Se nos compreendêssemos apenas como sujeitos, toda nossa relação com o mundo seria reduzida apenas à representação; mas se, ao contrário, nos compreendemos como indivíduos, e assim, através do nosso corpo, percebemos que estamos unidos de alguma forma ao mundo todo, assim percebemos em nós a ação imediata de uma força que nenhum entendimento ou razão é capaz de produzir, experimentamos em nós a ação da vontade. Desta forma, como afirma Schopenhauer,

[...] a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156-157).

²¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 156.

Primeiramente é importante esclarecermos o que entende Schopenhauer por vontade. O conceito de vontade aqui não tem absolutamente nada a ver com uma faculdade de decisões: “Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos”²². Ao falarmos de atos da vontade não podemos aceitar nem uma anterioridade temporal da vontade antes do ato realizado pelo indivíduo nem uma relação fundante (aquela de causa e efeito) entre ambos já que eles acontecem conjuntamente. A ação que se mostra no corpo é sempre também exteriorização (objetivação) da Vontade.

O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

A realidade imediata do ato da vontade não pode ser, na sua completude, compreendida racionalmente; mas ela pode ser vivenciada, pois ela é força vital *par excellence*. Como intuição para o entendimento ela se dá ao conhecimento enquanto se mostra como ação do corpo. Sendo o corpo objeto da intuição, assim Schopenhauer pode unir esse fato com a seguinte constatação: o corpo é a “OBJETIDADE DA VONTADE”²³. O corpo é, assim, a manifestação visível de um princípio vital invisível — da vontade. Dela existem apenas objetivações, objetividades, modos de manifestação. O corpo seria assim porta de entrada tanto para o mundo como representação como também para o mundo como vontade: “o corpo inteiro não é nada mais senão vontade objetivada, que se tornou representação [...] em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”²⁴.

A vontade apresenta-se como o pressuposto geral do fato de que a vida existe; a vida, por sua vez, é suscetível a diferentes objetivações da vontade. Mas o fazer-efeito da

²² SCHOPENHAUER, 2005, p. 157-158.

²³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 157.

²⁴ Op. cit. A identidade entre corpo e vontade esclarece também a importante relação que existe no pensamento de Schopenhauer entre *dor* e *prazer*: “Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 158).

vontade, como objetivação, não se mostra somente na ação dos nossos órgãos corporais ou através de nossas faculdades com suas respectivas funções; esse se revela em todos os fenômenos possíveis que podemos observar na natureza: a queda de uma pedra pode servir aqui de prova, assim como a agulha magnética que gira para o polo norte ou a força que forma um cristal. Onde acontece alguma mudança na natureza isso só acontece porque o fazer-efeito da vontade está ali se manifestando.

[...] a VONTADE [...] é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168-169).

A vontade não pode ser conhecida em si, mas somente nos múltiplos fenômenos particulares do mundo, nos quais ela se objetiva. Ainda que ela somente possa ser reconhecida numa representação, encontra-se na base de todo fazer-efeito (ser) no mundo. O espírito humano vê confirmado nos fenômenos da natureza o fazer-efeito contínuo da vontade.

Assim como a vontade no ser humano determina seu modo de agir, fazendo-lhe seguir *motivos* de realização, também nos animais ela determina o comportamento e o ser, não conforme *motivos*, mas enquanto *reagindo* a estímulos. Tanto a ação do ser humano como também o comportamento dos animais, e até as mudanças que acontecem no âmbito dos viventes inorgânicos deixam reconhecer o fazer-efeito da vontade como princípio metafísico único. Que a vontade seja independente de todo conhecimento ou motivo racional: isso fica evidente já a partir do comportamento instintivo dos animais.

O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez. A larva do escaravelho abre na madeira o buraco onde sofrerá sua metamorfose e de tal modo que o buraco será duas vezes maior no caso de ele se tornar um besouro macho, em vez de fêmea, da qual ainda não possui representação alguma. Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto ser conduzida por ele. Se obtivermos de uma vez

por todas a intelecção do fato de que a representação enquanto motivo não é de modo algum condição necessária e essencial para a atividade da Vontade, facilmente reconheceremos a atuação da Vontade em casos menos evidentes. Assim, por exemplo, a casa do caracol não será atribuída a uma Vontade que lhe é alheia e guiada pelo conhecimento, do mesmo modo que não atribuiremos a existência da casa por nós mesmos construída a uma Vontade estranha; porém, as duas casas serão tidas como obras da Vontade que se objetiva nos dois fenômenos, contudo em nós atuando conforme motivos, no caracol, porém, atuando cegamente como impulso formativo direcionado para fora. Em nós, a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todos os seus processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173-174).

A vontade em si, unidade indissolúvel, não aparece; é por isso que ela não pode ser submetida ao princípio de razão, o qual, como sabemos, pode ser utilizado somente no âmbito das representações. Para todas as mudanças particulares que ocorrem na vida podemos indicar uma razão, como por exemplo, para o nascimento e crescimento de uma planta, para o voo de um pássaro; para Schopenhauer, como já foi elucidado anteriormente, *nada existe sem uma razão de ser*. Somente a vontade não depende de nenhum fundamento (razão), ela é o fundamento sem-fundamento (princípio imprincipiado), a razão sem-razão da totalidade de todos os seres. A planta nasce e cresce, o pássaro voa porque a vontade está agindo neles. Todas essas ações externas possuem uma razão, um fundamento; a vontade mesma é sem-fundamento, sem-razão²⁵.

[...] a Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda PLURALIDADE, apesar de seus fenômenos no espaço e no tempo serem inumeráveis. Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é reconhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce

²⁵ Acerca das predicções próprias da Vontade – *primordial, sem-fundamento, sem-razão, eterna, sem-determinações, regras, causas e finalidades* – faz sentido recordarmos aqui Schelling quando nas suas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* de 1809 discursa sobre o princípio primeiro como vontade: “Em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade. A vontade é o ser originário e unicamente a ela convêm os predicados deste: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, auto-afirmação”. (SCHELLING, 1993, p. 53).

apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principio individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171-172)²⁶.

Seria a vontade livre? Sim, para Schopenhauer, a vontade sem-fundamento seria livre e independente, nenhuma força pode impor-lhe limites. A vontade do indivíduo, pelo contrário, não seria livre já que ela é determinada por uma força superior. Nenhuma ação humana é empreendida sem uma razão de ser, sendo, pois, sempre necessária. Os atos humanos não são livres “já que cada ação isolada se segue com estrita necessidade a partir do efeito provocado pelo motivo sobre o caráter”²⁷. Um ser humano pode acreditar ser livre e capaz de mudar sempre seu caráter, mas constata espantosamente que

[...] não é livre, mas está submetido à necessidade. Percebe que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar até o fim o papel que lhe coube. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173).

Onde permanece aqui o otimismo de muitos pensadores do século XVIII e XIX convencidos de que o ser humano, a partir das potencialidades próprias de sua razão, poderia mudar a si próprio — para ser sujeito da própria história — e o mundo e transformando-os para melhor? Certamente é aqui que nos deparamos com uma das raízes do pensamento pessimista schopenhaueriano; também estamos diante de uma de suas teses polêmicas contra o conceito de história da filosofia clássica alemã, sobretudo contra aquela de Hegel. Como constata Schulz, “enquanto vontade e ação estão relacionadas, a resignação como estagnação [*als Nichthandeln*] é a última palavra”²⁸. A partir daquilo que foi exposto anteriormente sobre a vontade fica evidente a inexistência do tempo como conceito e da história como sistema. “Während die Geschichte uns lehrt,

²⁶ Sobre o *principium individuationis* veja também: “servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis* [...] a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principio individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171-172).

²⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 172.

²⁸ SCHULZ, 1977, p. 28.

dass zu jeder Zeit etwas anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, dass zu allen Zeiten ganz dasselbe war, ist und sein wird”²⁹.

Schopenhauer nega que a história seja uma ciência; um ponto de vista estático-parmenidiano caracteriza seu pensamento metafísico, e conseqüentemente, antropológico. Isso não era na época somente uma afronta ao pensamento hegeliano, mas também a Marx e a Engels, para os quais, como sabemos, o conceito de história era o *en kai pan*. O ser humano, para Schopenhauer, não pode “decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É de uma vez por todas, e sucessivamente, conhece o QUÊ é”³⁰.

A concepção schopenhaueriana de Arte

Até o presente momento expomos duas perspectivas diferentes da filosofia schopenhaueriana, mas que, como vimos, estão entrelaçadas num único pensamento. Assim, o único mundo foi analisado a partir de dois aspectos determinantes: o da representação e o da vontade. Tornou-se evidente que, por um lado, todas as *minhas* representações estão submetidas ao princípio de razão e às suas figuras do espaço, tempo e causalidade; mas que, por outro lado, não me encontro no mundo apenas como sujeito cognoscente diante de um objeto, mas também como indivíduo que, possuindo um corpo, percebo estar unido àquela ação da vontade na totalidade de todas as coisas. Nas reflexões que se seguem passaremos a analisar o objeto principal proposto no nosso estudo, qual seja, a concepção de arte como conhecimento de exceção na filosofia de Arthur Schopenhauer, presente, sobretudo, no terceiro livro de sua obra principal *O mundo como vontade e como representação*. Schopenhauer define a arte como o conhecimento das Ideias e identifica seu único fim com a comunicação deste conhecimento³¹. No centro das exposições schopenhauerianas sobre a arte encontramos sua própria concepção do belo, a qual culmina com a constatação de “que o ser humano mais do que qualquer outra coisa, é belo, e a manifestação de sua essência é o fim supremo da arte”³².

Schopenhauer parte, pois, do pressuposto de que o objeto da arte não é nem uma coisa isolada nem um conceito, mas somente a *Ideia* no sentido platônico: “Conhecimento da Ideia [...] é o fim de toda arte”³³. Entre as diferentes objetivações e a

²⁹ “Enquanto que a história nos ensina que em cada momento existiu outra coisa, a filosofia se esforça, ao contrário, para nos elevar até à ideia que em todos os tempos a mesma coisa foi, é e será” (SCHOPENHAUER, 1968, Band II, p. 566. A tradução é minha, JCK).

³⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 379.

³¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 253.

³² SCHOPENHAUER, 2005, p. 284.

³³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 321. É evidente que Schopenhauer se reporta na sua concepção de arte a Platão; mas ao mesmo tempo é manifesto seu distanciamento da filosofia platônica pela sua “depreciação e

unidade da vontade o pensador posiciona as Ideias. Antes de tudo é preciso dizer que as Ideias não podem ser conhecidas segundo aquilo que é válido para o princípio de razão; além disso, caso o ser humano queira conhecê-las, terá de renunciar tudo aquilo que possa ter alguma relação com a sua própria individualidade. Se o princípio de razão, como Schopenhauer mesmo diz, “é a forma sob a qual se encontra todo conhecimento do sujeito [...] as Ideias residem completamente fora da esfera de conhecimento do indivíduo. Entretanto, caso as Ideias devam se tornar objeto de conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade do sujeito cognoscente”³⁴.

Nos seus diferentes diálogos Platão parte sempre do pressuposto que aquilo que os sentidos humanos percebem não tem nada a ver com o verdadeiro conteúdo do ser. As coisas percebidas no tempo estão em constante mudança, notamos que elas nunca permanecem as mesmas. Pergunta-se, então, como é que esses objetos em constante mudança poderão ser expressão de uma verdade intemporal e imutável? Platão defende a tese, em polêmica contra o relativismo heraclítico e sofístico-protagoriano, que para além das coisas do mundo deveria haver algo que estivesse ainda em contado com as coisas, mas que não seria idêntico às mesmas. A relação entre a inconsistência dos objetos e o fundamento imutável da verdade é especificada por Platão como relação entre o original e a cópia. As coisas seriam na realidade cópias de originais, cópias das Ideias³⁵.

Platão parte, pois, do pressuposto da existência de dois mundos: o mundo das Ideias (este teria a ver com o verdadeiro ser) e o mundo das coisas aparentes (mundo das sombras, das ilusões). O mundo das Ideias seria primário e conteria o modelo permanente de cada coisa sensível. As Ideias não seriam arrastadas pela força do devir, elas não estariam sujeitas à mudança. Além do modelo platônico das Ideias Schopenhauer utiliza também o termo kantiano da coisa-em-si para mostrar o caráter fenomenal de todas as coisas. Segundo Kant, nosso conhecimento sensível é condicionado pelas formas do espaço, do tempo e pelas categorias do entendimento; mas essas formas e categorias não podem ser aplicadas à coisa-em-si. As leis do fenômeno não são válidas para a coisa-em-si³⁶. Após especificar o modelo platônico das Ideias e a coisa-em-si kantiana Schopenhauer conclui sua argumentação dizendo “que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo, que ambos os filósofos declaram o

rejeição da arte, em especial da poesia”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 286). Segundo Platão a arte seria imitação deficiente das aparências, as quais por sua vez seriam apenas cópias imperfeitas das Ideias.

³⁴SCHOPENHAUER, 2005, p. 236.

³⁵Schopenhauer cede a palavra a Platão para exemplificar a relação existente entre ideia (original) e cópia: “Este animal não tem nenhuma existência verdadeira, mas apenas uma aparente, constante vir-a-ser, uma existência relativa, que pode ser chamada tanto não-ser quanto ser. O que é verdadeiramente é apenas a Ideia estampada naquele animal, o animal em si mesmo [...] que não depende de nada, mas é em e para si [...], nunca veio a ser, nunca se extingue, mas sempre é da mesma maneira”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 239).

³⁶Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 237.

mundo visível como um fenômeno, nele mesmo nulo, que tem significação emprestada do que nele se expressa (para um a coisa-em-si, para outro, a Ideia)”³⁷.

Schopenhauer, por sua vez, reutiliza os conceitos platônicos e kantianos no seu próprio sistema filosófico: a coisa-em-si kantiana é chamada de vontade, as Ideias platônicas são identificadas como as objetivações, as formas da vontade que podem ser conhecidas. A Ideia constitui, assim, algo de intermediário entre a vontade e a objetivação concreta de todas as coisas, ela seria “a mais ADEQUADA OBJETIDADE POSSÍVEL da Vontade”³⁸. Disso deriva que um conhecimento das Ideias significa para um ser humano cognoscente um grau superior de conhecimento. Enquanto o conhecimento representativo está a serviço da vontade, sendo ele *interessante* ao indivíduo³⁹, o conhecimento das Ideias é visto por Schopenhauer como *um conhecimento de exceção*.

A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da Vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245).

Conhecer os objetos significa representá-los; conhecer uma Ideia, ao contrário, significa contemplá-la. Na contemplação de uma Ideia o estado do sujeito se transforma, ele se torna sujeito puro e *perde-se* por completo. Schopenhauer evita entender essa contemplação como se fosse um grau superior de abstração; toda atividade de abstração está ainda relacionada à atividade racional exercida pelo sujeito cognoscente e submetida às formas do espaço, do tempo e da causalidade. No ato da perda de si próprio — pelo menos momentaneamente —, na contemplação a individualidade desaparece, passa a existir uma identidade entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado.

³⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 238.

³⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 242.

³⁹ Como Schopenhauer mesmo diz: “Todo conhecimento conforme o princípio de razão encontra-se numa relação próxima ou distante com a Vontade [...] e somente mediante estes [o espaço, o tempo e a causalidade] o objeto é INTERESSANTE para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a Vontade”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 244).

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê, e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu QUÊ; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto — então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornam unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva. Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a IDEIA, a forma eterna, a objetividade imediata da Vontade neste grau. Justamente por aí, ao mesmo tempo, aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO destituído de Vontade e sofrimento. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 246).

Um modo de conhecimento que possui caracterização própria, ou seja, que se diferencia daquele simplesmente representativo (comum) tanto no seu objeto — a Ideia — como também no seu sujeito — transformado aqui em sujeito puro — reclama também para si um meio próprio no qual possa objetivar-se. As ciências em geral nos seus procedimentos de análise da realidade permanecem puramente numa relação externa com as objetivações da vontade; elas não chegam a direcionar o olhar para a Ideia, na qual as objetivações se apresentam de forma pura, atingindo as coisas nas suas essencialidades e permanências. Schopenhauer pergunta, pois, pelo meio através do qual se dá o conhecimento que considera o essencial do mundo, o conteúdo verdadeiro de todos os fenômenos, a verdade imutável — a Ideia. Esse conhecimento só pode ser possibilitado pela arte, pela obra do Gênio. A arte “repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo”⁴⁰.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 253.

Poderíamos afirmar então, segundo aquilo que foi exposto anteriormente, que, para Schopenhauer são possíveis dois modos essenciais de o ser humano compreender-se como sujeito cognoscente: ou ele apercebe-se exclusivamente como sujeito individual, ou seja, como fim último de todo conhecimento, de modo que os objetos do mundo só são de *interesse* se úteis para a satisfação das próprias necessidades, do próprio egoísmo; ou o ser humano compreende-se de modo tal que se deixa espantar, enfeitiçar, ‘embriagar-se’ ou perder-se na contemplação de uma Ideia, esquecendo por completo das coisas referentes à sua própria individualidade. Esse desejo de supressão da própria individualidade não deve ser entendido como um impulso ao auto-aniquilamento; muito pelo contrário, resulta de um desejo totalmente contrário a este, ou seja, do desejo de tornar-se parte do mundo em si. O sujeito cognoscente não seria mais um sujeito estranho ou distante *diante* do mundo, ou seja, um sujeito que se detém apenas em observá-lo ou representá-lo. Esse desejo de auto-aniquilamento — o *desinteresse* próprio do artista⁴¹ — concretiza-se efetivamente pelo modo próprio de conhecimento do Gênio. Esquecendo as coisas referentes à própria individualidade o Gênio “interioriza em si a natureza, de tal maneira que a sente tão-só como um acidente de seu ser”⁴².

Apenas pela pura contemplação (antes descrita) a dissolver-nos completamente no objeto é que as Ideias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254).

Mas qual seria, propriamente falando, o objetivo principal que, segundo Schopenhauer, o artista almeja alcançar com sua obra de arte? Antes de tudo não devemos esquecer que a obra de arte remete em todas as suas formas artificiais de aparência à intuição da Ideia. A arte efetiva-se segundo o modelo original-cópia. O objeto artístico representa uma cópia da Ideia contemplada. Como criação, a arte independe da fantasia humana; o artista já possui desde sempre o ‘objeto’ preciso e determinado de sua

⁴¹ Fica claro que Schopenhauer parte da concepção kantiana do belo como aquilo que satisfaz de modo desinteressado. (Cf. MACHADO, 2006, p. 177).

⁴² SCHOPENHAUER, 2005, p. 249. E é segundo esta aspiração própria de torna-se UM com a natureza que Schopenhauer cita o poeta Byron e uma sentença da sabedoria indiana dos Upanixades: “*Não são as montanhas, ondas e céus pares / De mim e de minha alma, assim como sou parte deles*”; “*Todas as criaturas sou eu mesmo e exteriormente a mim não há outros seres*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 249).

contemplação, qual seja, a Ideia. A reprodução fiel da mesma na matéria é a exigência última imposta ao seu talento. O artista, ou melhor, o Gênio, ao facilitar o acesso de todos à intuição de uma Ideia, nada mais é do que um servidor dos demais seres humanos. Mas acima de tudo não devemos esquecer que o pressuposto indispensável para o conhecimento puro do sujeito, ou seja, para ser puro sujeito do conhecimento, é a interrupção de todas as exigências da vontade individual. Na contemplação da Ideia o sujeito cognoscente se livra da servidão da vontade.

Todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura [...] pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo em que estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeito do querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. [...] Quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer, libertando o conhecimento do serviço escravo da Vontade, e a atenção não é mais direcionada aos motivos do querer, mas, ao contrário, à apreensão das coisas livres de sua relação com a Vontade, portanto, sem interesse, sem subjetividade, considerando-as de maneira puramente objetiva, estando nós inteiramente entregues a elas, na medida em que são simples representações, não motivos; — então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si mesma e tudo está bem conosco. É o estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses. Pois, nesse instante, somos alforriados do desgraçado ímpeto volitivo, festejamos o Sabbath dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion cessa de girar. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266-267).

Poderíamos avaliar o ímpeto contínuo à satisfação dos próprios desejos como uma disposição particular do ser humano. Enquanto possuímos desejos a ser realizados, demonstramos interesse pela vida e não cedemos espaço à resignação, às manobras do tempo que leva-nos irreversivelmente para o nosso próprio fim, nós lutamos incansavelmente contra tudo aquilo que ameaça o nosso ser: a fome, as forças inimigas

da natureza, as dores, o perigo de morte. Mas essa não é propriamente a opinião de Schopenhauer a respeito do querer. Como podemos notar a partir da citação anterior, ele vê o constante querer do ser humano como uma fonte eterna de necessidades e sofrimentos. Somente um conhecimento de exceção possibilita ao indivíduo uma existência de exceção, uma existência, ainda que temporariamente, destituída dos desejos e dos sofrimentos. É aqui que muitos comentadores da obra de Schopenhauer percebem uma ligação das teses defendidas pelo filósofo com a sabedoria das religiões orientais. Sabemos que os textos sagrados do Hinduísmo assim como também aqueles do Budismo contém uma convicção semelhante àquela apresentada aqui por Schopenhauer. O círculo eterno (a roda de Íxion) entre desejo e satisfação e novamente desejo só é possível de ser rompido pela perda de si mesmo, pelo auto-aniquilamento. Na imagem do Gênio estaria, assim, presentificada muito mais a imagem de um asceta do que propriamente de um artista⁴³.

Para Schopenhauer, todo objeto que deixa reconhecer uma Ideia como objetivação da vontade é belo; mas é preciso dizer que nem todo objeto estimula de modo igual o observador à perda de si próprio na intuição. Os diferentes modos de efeito das obras de arte no observador resultam dos diferentes graus de objetivação da vontade. Schopenhauer estabelece assim certa ordem ou hierarquia das artes; e o critério decisivo para a configuração dessa ordem seria respectivamente o grau menor ou maior de objetivação da vontade. Na articulação desta hierarquia a arquitetura encontra-se no nível mais baixo, a tragédia no nível mais elevado; para a arte musical Schopenhauer não encontrou nenhum lugar nessa estrutura, ainda que seja identificada como uma arte poderosa e penetrante.

As Ideias que nos são proporcionadas à intuição pela *arquitetura*, ou seja, gravidade, coesão, rigidez, dureza podem ser consideradas graus inferiores da objetividade da vontade; ainda assim vemos a essência da vontade “manifestando-se em discórdia, pois a luta entre gravidade e rigidez é propriamente o único tema estético da bela arquitetura”⁴⁴. Constatamos que o ser humano aprende a partir da contemplação de obras arquitetônicas algo a respeito de si; mas esses conhecimentos, na verdade, tem muito pouco a ver com a realidade própria da humanidade em si. A situação muda radicalmente quando ele contempla, por exemplo, a *escultura* de uma pessoa, pois apreende desta visão algo relevante para a sua própria vida. Ele descobre algo sobre a dor, o amor, o temor, a coragem, a frivolidade, a esperança. Na intuição de tal obra de arte ele se torna um sujeito puro do conhecimento, adquirindo um conhecimento importante sobre a Ideia da humanidade, a qual ele pertence. Sem aperceber-se, aprende algo sobre si. Eis aí uma das razões fortes para explicar *por que*, na concepção

⁴³ Cf. MÖBUSS, 1998, p. 121.

⁴⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 288.

schopenhaueriana de arte, a contemplação de uma escultura humana atrai o observador mais rapidamente para o estado de sujeito puro.

BELEZA HUMANA é uma expressão objetiva que denota a objetivação mais perfeita da Vontade no grau mais elevado de sua cognoscibilidade, a Ideia de homem em geral, plenamente expressa na forma intuída. Contudo, por mais que neste caso apareça o lado objetivo do belo, o lado subjetivo sempre permanece seu companheiro inseparável. Ora, se nenhum objeto atrai tão rapidamente para a intuição estética quanto a figura e o belo semblante humanos, cuja visão nos arrebatam instantaneamente com uma satisfação inexprimível, elevando-nos por sobre nós mesmos e tudo o que nos atormenta; isso só é possível exatamente porque essa cognoscibilidade mais clara e pura da Vontade nos coloca de maneira mais fácil e rápida no estado do puro conhecer, no qual a nossa personalidade e o nosso querer com seu continuado tormento desaparecem, pelo tempo em que a pura alegria estética se mantiver. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 296).

Até agora Schopenhauer levou em consideração apenas as artes plásticas e os diferentes efeitos que a mesma causa no ânimo do observador. Não foram ainda consideradas aquelas formas de arte que possuem como meio de articulação os conceitos e os tons. A poesia e a música oferecem assim outras informações importantes sobre a compreensão schopenhaueriana de arte.

No decorrer de nossa exposição tornou-se evidente que, segundo a concepção epistemológica de Schopenhauer, os conceitos são produtos abstratos da razão. Sendo assim, se a intenção da arte poética consiste em manifestar a Ideia apreendida, aparece como problema fundamental a questão de como podemos fazer justiça à tarefa posta por ela servindo-se fundamentalmente de conceitos *distantes* das Ideias. Schopenhauer tem consciência da problemática como demonstra a citação que se segue.

As Ideias são essencialmente intuitivas. Na poesia, contudo, apenas os conceitos abstratos são comunicados imediatamente por palavras; porém a intenção é manifestamente permitir ao ouvinte intuir as Ideias da vida nos representantes desses conceitos, o que só pode ocorrer com a ajuda da própria fantasia. Entretanto, para pôr a fantasia em movimento de acordo com o fim correspondente, os conceitos abstratos, que são o material imediato tanto da

poesia quanto da prosa mais seca, têm de ser reunidos de uma tal maneira que suas esferas se intersectam umas às outras, de modo que nenhuma delas permaneça em sua universalidade mas, em vez disso, um representante intuitivo aparece diante da fantasia, modificando cada vez mais pelas palavras do poeta, conforme sua intenção. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 320-321).

Através da combinação de conceitos conhecidos a poesia consegue, caso ela desempenhe bem a sua tarefa, dar asas à fantasia do leitor, de modo que traz à tona aquela Ideia que o poema quis somente estimular. Um exemplo pode aqui trazer-nos uma melhor compreensão do procedimento poético. A frase *Um vento sopra sobre o loureiro* não seria muito apropriada para servir de base numa poesia para trazer à fantasia do leitor a intuição de uma Ideia particular. Certamente que o leitor formaria a partir dessa frase certa representação; mas a asserção sofre uma mudança radical quando Goethe faz dela a base de um de seus versos:

Um brando vento sopra do céu azul,

A murta cala-se e o loureiro eleva-se pelos ares.

Schopenhauer conclui: aqui podemos observar que “em poucos conceitos, precipita-se na fantasia todo o deleite do clima sulino”⁴⁵.

No ápice da arte poética Schopenhauer coloca a tragédia, pois é através dela que o poeta expõe o “lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente”⁴⁶. Schopenhauer chega até a dizer que “TODA VIDA É SOFRIMENTO”⁴⁷. A vida de um indivíduo é vista na sua totalidade pelo filósofo como uma composição trágica.

Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. [...] Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e

⁴⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 321-322.

⁴⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 333.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 400.

clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não existência. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 417).

Schopenhauer aconselha-nos, inclusive, de ir ao cemitério e bater nos túmulos para ver se seria realmente o desejo dos mortos ressuscitar: “eles sacudirão a cabeça em um movimento de recusa”⁴⁸. Para o filósofo, a arte trágica retrata com exatidão aquilo que o palco do mundo seria para o ser humano no breve decorrer de sua existência: um interminável vale de lágrima. Indiferentemente a partir de qual situação surge o sofrimento do ser humano, se a partir do acaso, se a partir das intrigas, das incompreensões, das invejas, sempre resulta a partir do fato de que todos os seres humanos são objetivações da vontade única. Como indivíduos todos nós estamos submetidos aos próprios desejos e aspiramos à satisfação dos mesmos. Assim não é nenhuma novidade que, ao procurarmos satisfazer nossas próprias necessidades, confrontamo-nos uns com os outros na busca egoísta pela satisfação. Nesse desejo individualizado da vontade — no nosso querer — Schopenhauer vê a raiz principal do sofrimento no mundo; e a sua expressão artística mais profunda podemos encontrar na tragédia. Na arte trágica a vontade apresenta-se como luta contínua consigo mesma; e já que a vontade geral de viver está presente e domina a todos, ela pode até mesmo, na forma da vontade individualizada, eliminar-se a si mesma. A morte de Hamlet e a resignação de Gretchen, para citar aqui dois exemplos muito conhecidos da literatura trágica mundial, são expressões deste aniquilamento da vontade: “todos morrem purificados pelo sofrimento, ou seja, após a Vontade de vida já ter antes neles morrido”⁴⁹. Assim, a tragédia apresenta-se como objetivação máxima da vontade, a luta dela consigo mesmo e pode, desta forma, reivindicar para si o direito de ser aquela forma de arte capaz de mostrar qual seria o princípio a partir do qual brota todo sofrimento no mundo.

O sentido verdadeiro da tragédia reside na profunda intelecção de que os heróis não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma: *Pois el delito mayor / Del hombre es haber nacido* como Calderon exprime com franqueza. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 334).

⁴⁸ SCHOPENHAUER, 2003, p. 25. Ludwig Marcuse vê em Schopenhauer um agitador ainda mais radical do que Karl Marx, pois ele não se rebela contra uma forma de vida, mas contra a vida ela mesma. (MARCUSE, 1977, p. 133).

⁴⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 334.

Enquanto que todas as artes até agora apresentadas tem a ver com a objetividade da vontade — segundo o modelo platônico das Ideias —, a arte musical, segundo Schopenhauer, ultrapassa o âmbito das Ideias, sendo também totalmente independente do mundo das aparências.

A música [...] de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 338).

Através de sua música o compositor revela a essência íntima do mundo; ele mostra a sabedoria mais profunda, porém numa linguagem que nenhuma razão mais é capaz de compreender. A música exprime “a quintessência da vida e de seus eventos, nunca estes mesmos”⁵⁰; segue que a música é capaz de “reproduzir todas as agitações do nosso ser mais íntimo, porém sem a realidade e distante dos seus tormentos”⁵¹. E é nesse sentido que Schopenhauer faz também uma comparação direta entre música e filosofia. Assim como a música possibilita-nos um conhecimento da essência do mundo através de uma linguagem universal (tons), assim a filosofia expressa a essência do mundo através de conceitos universais. Parodiando Leibniz, para quem a música seria um “*exercitium arithmeticae nescientis se numerare animi*”⁵², Schopenhauer conclui: “*Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*”⁵³. Além disso, a música é também para Schopenhauer “uma linguagem universal”⁵⁴, ela expressa a linguagem dos sentimentos e das paixões, mas não de forma concreta, mas como algo indeterminado e, por isso, essencial. Com a música não se tenta expor *esta ou aquela* alegria, *esta ou aquela* aflição ou *esta ou aquela* dor, mas “eles MESMOS, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranqüilidade de Ânimo, em certa medida *in abstracto*, o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos”⁵⁵.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 343.

⁵¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 346.

⁵² Um “*exercício oculto de aritmética no qual a alma não sabe que conta*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 336-337).

⁵³ “*Música é um exercício oculto de metafísica no qual a mente não sabe que está filosofando*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 347).

⁵⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 336.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 343.

Considerações finais

Para concluir nossas exposições sobre a problemática da arte no pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer, gostaríamos de citar uma passagem do final do terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, na qual o filósofo resume sua própria concepção de arte.

A fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida, essa vantagem do gênio em face de todos os outros homens, única que o compensa pelo sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência e pela erma solidão em meio a uma multidão humana tão heterogênea, tudo isso se deve [...] ao fato de que o Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível; o qual, todavia, se intuído pura e exclusivamente como representação, ou repetido pela arte, livre de tormentos, apresenta-nos um teatro pleno de significado. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 349-350).

Parece-me que Wolfgang Schirmacher tem razão ao dizer que, no final do século XX — e para nós agora no início do século XXI — torna-se cada vez mais difícil a produção de um *véu de maia*, de modo que, queiramos ou não, todos nós devemos nos sentir discípulos de Schopenhauer⁵⁶. A filosofia pessimista de Schopenhauer interpreta o mundo, sem tentar modificá-lo; as conclusões que dela derivam possuem como fundamento o pensamento básico de que o mundo e a natureza humana não podem ser transformados por força de nossa vontade. Para Schopenhauer “entram em cena sempre as mesmas personagens, com igual intenção e igual destino. Os motivos e acontecimentos são, obviamente, diferentes em cada peça, mas o espírito dos acontecimentos é o mesmo”.⁵⁷ A arte, como modo metafísico de conhecimento da existência, concede ao ser humano no seu dia a dia sentimentos de alegria, de calma, de tranquilidade; gera nele, pois, um equilíbrio de emoções. A arte é capaz, desta forma, de promover *um certo* engrandecimento da vida; perante o sofrimento, ela pode nos oferecer um alento. Quem padece de dor, tristeza, doença, morte possui necessidade da visão e da escuta de algo belo. O gênio, através de seu conhecimento de exceção, pode proporcionar-nos, assim, um consolo ocasional em meio às dores e tornar, *pelo menos*, nossa peça teatral (nossas encenações ou nossas representações quotidianas) no palco do mundo plena de significado.

⁵⁶ Cf. SCHIRMACHER, 1987, p. 264.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 251-252.

REFERÊNCIAS

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1994.

LEFRANC, J. **Comprender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

LUCÁCS, G. **Die Zerstörung der Vernunft**. Berlin, 1954.

MACHADO, R. **O Nascimento do trágico de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MARCUSE, L. **Das Gespräch ohne Schopenhauer**. In: HAFFMANS, G. (ed.) Über Arthur Schopenhauer. Zürich, 1977.

MÖBUSS, S. **Schopenhauer für Anfänger**. Die Welt als Wille und Vorstellung. Eine Lese-Einführung. München: dtv, 1998.

SHELLING, F.W.J. **Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana**. Tradução de Carlos Mojrão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHIRMACHER, W. **Schopenhauers Ethik im 21. Jahrhundert**. In: SPIERLING, V. Schopenhauer im Denken der Gegenwart. München, 1987.

SCHOPENHAUER, A. **Sämtliche Werke**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Da morte. Metafísica do amor. Do sofrimento do mundo**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

SCHIMIDT, A. **Schopenhauer und der Materialismus**. In: 58. Schopenhauer-Jahrbuch 1977. Frankfurt am Main, 1977.

SCHULZ, W. **Philosophie als absolutes Wissen**. In: HENRICH, D. (ed.) Ist systematische Philosophie möglich? Bonn, 1977.