

O prazer estético:
Schopenhauer entre
o dito e o não dito

*The aesthetical joy:
Schopenhauer between
the said and the unsaid*

Resumo

A *Estética de Schopenhauer*, ou melhor dizendo, *Metafísica do Belo*, é bem conhecida pela estranha afirmação segundo a qual o prazer estético deve ser compreendido e até mesmo possibilitado exclusivamente sob a condição de um estado de contemplação isento de vontade. Além do fato de isso significar uma espécie de sentimento absolutamente intelectual, surpreendentemente, ainda é um acontecimento pelo qual um mero instrumento de conhecimento deve superar seu senhor – a vontade – de tal maneira que se torna capaz de se libertar para conhecer objetos supostamente sem interesse algum para a vontade. Este artigo pode desafiar essa teoria a fim de dar sentido ao que Schopenhauer poderia querer dizer com isso.

Palavra-chave: Prazer estético; Desinteresse; Ideal; Vontade; Natureza; Beleza.

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Contato: dax@cchla.ufrn.br

Recebido em: 01/02/2021 - Aceito em: 25/06/2021

Abstract

Schopenhauer's Aesthetics, or better saying, Metaphysics of the Beautiful, is well known for the strange assertion according to which aesthetical joy is to be understood and even possible solely under the condition of a state of contemplation exempt from will. Besides the fact that it means a kind of feeling absolutely intellectual, surprisingly, it is still an event by which a mere instrument of knowledge is supposed to overcome its master – the will – in a way that it is able to be free for knowing objects supposedly with no interest at all to the will. This paper may challenge this theory for the sake of making sense to what Schopenhauer would mean by that.

Keywords: Aesthetical joy; Disinterest; Ideal; Will; Nature; Beauty.

O presente estudo aborda uma das questões (desde sempre) mais obscuras e controversas com relação ao pensamento schopenhaueriano: o silêncio da vontade. A delimitação aqui adotada restringe o tema à possibilidade do prazer estético. Digo “possibilidade” porque, não apenas é raro atingir o nível da inteligência genial, como, principalmente, envolve a estranha inversão pela qual, segundo Schopenhauer, a inteligência se vê livre do serviço da vontade e, ao menos provisoriamente, assume o primado. Se essa preponderância provisória é ordinariamente negada até mesmo no que concerne às relações de conhecimento, na deliberação, na escolha, não estando sequer a memória livre do domínio da vontade, nosso ser íntimo, é justamente porque a referida inteligência não é mais do tipo que percebe objetos sensíveis e ajuíza segundo conceitos hauridos daí, mas *intelige* ideias. Todavia, será isso mesmo *possível*, não meramente “raro”?

O viés tomado para a tentativa de elucidação desse antigo problema não é o de uma “interpretação”, ao menos não no sentido de que se trate de um esforço de compreensão do que Schopenhauer *queira* nos dizer. Tampouco significa que minha pretensão seja a de impor uma certeza sobre o que Schopenhauer *quis* dizer, não apenas por ser esta uma pretensão tão vazia quanto vaidosa – com o perdão do pleonasma –, mas porque o que se pretende oferecer é algo bastante diverso: uma perspectiva sobre o que Schopenhauer talvez *não tenha desejado* dizer, *mas disse* – uma possibilidade prevista em seu próprio pensamento, pois não é raro que escondamos de nós mesmos nossa

própria intimidade quando pensamos que isso não é bom ou, simplesmente, está em desacordo com nossas convicções. Dito de modo breve, é possível encontrar elementos que nos permitam inferir que a aparente contradição da tese schopenhaueriana sobre o gênio e a caracterização de seu modo de conhecimento sejam os sintomas de um velamento. Tal contradição envolve, por exemplo, a vivacidade de seu ânimo, proporcional à sua sensibilidade estética, se não sua condição mesma de possibilidade, e o caráter isento de vontade dessa mesma sensibilidade (ou inteligência, que, nesse caso, significam o mesmo¹). Em outras palavras, não é inverossímil que Schopenhauer tenha caído na armadilha na qual ele via surpreendidos seus antecessores, notadamente Kant. Tal armadilha é a de impedir-se a si mesmo de ir às últimas consequências de seus próprios resultados na medida em que essas entrem em conflito com o que se deseja colocar em destaque: que a vontade pode ser vencida em virtude de um *conhecimento*, ainda que essa seja uma vitória dela sobre si mesma, como ocorre em sua *Ética*, estimada por Schopenhauer como ponto culminante de sua doutrina, se não seu compromisso prioritário.

De certo modo, o presente estudo apresenta Schopenhauer contra ele mesmo, não no sentido de mostrar, como muitas vezes se tenta fazer, que ele estava errado, mas, sim, de que se empenhou em esconder do leitor (quicá de si mesmo – bendita razão!) a que ponto levaria sua *correção*. Nesse ínterim, também não é meu interesse destacar contradições ou resolvê-las, mas, em vez disso, realizar um exercício (em nada vão) de lançar luz sobre conteúdos recalçados, porém, presentes no texto. Diante disso, quem admite a correlação ou mesmo indissociabilidade de *Ética* e *Estética* no pensamento schopenhaueriano pode vislumbrar alguma ameaça de ruptura e, então, perguntar a si mesmo se e em que medida os resultados desse estudo têm implicações morais – essa é uma questão sobre a qual, na presente oportunidade, não se poderá deixar mais do que vestígios de resposta. Importante antecipar, todavia, que os resultados aqui apresentados não devem ameaçar o essencial das conclusões a que chega Schopenhauer. Em vez disso, espera-se que uma mudança de perspectiva possa corresponder ao que o filósofo poderia ter nos mostrado, porém, despindo sua exposição das camadas encobridoras, responsáveis pela visão mais cômoda e desejável segundo a qual a vontade deva ser aniquilada de uma vez por todas, um desfecho – diga-se de passagem – tão impossível quanto o descanso de Sísifo ou a saciedade de Tântalo. Estimo que a mudança no foco

1 Schopenhauer, no capítulo “Sobre os sentidos” no segundo volume de sua obra capital, chega a observar a convergência desses significados no étimo inglês *sensible*.

(apenas no foco) da questão sirva, ao menos, para que a serenidade para com o essencial tome o lugar de uma contrariedade fadada ao fracasso. Quanto a essa polêmica, compartilho das suspeitas de Clément Rosset², embora siga um caminho independente e até mesmo divergente do seu.

Para tanto, os seguintes elementos da teoria schopenhaueriana do prazer estético devem ser abordados sequencialmente. Como preâmbulo necessário, embora se trate de uma das partes mais conhecidas da doutrina, temos a caracterização do tipo de conhecimento “intuitivo” (estético) próprio ao gênio, que lhe confere a faculdade de se tornar sujeito puro do conhecimento. Essa faculdade é acompanhada de estados de ânimo antitéticos, um próprio ao tranquilo estado de contemplação, o outro, pertinente à personalidade mesma do gênio – ou seja, o vigor de sua inteligência é correlato do vigor de seu caráter, ou vontade, cuja distinção em relação ao ser humano ordinário não é apenas quantitativa, mas, sobremaneira, qualitativa. Esse segundo traço, no entanto, não deve ser considerado antes que se esclareça a natureza do correlato do sujeito puro, a saber, o objeto puro, a(s) Ideia(s), a objetividade adequada da vontade em seus múltiplos graus, aquilo mesmo que se busca representar nas obras artísticas. O último passo antes que se possa compreender a natureza do prazer estético, ou seja, aquilo em virtude de que ou pelo que se tem prazer, o Belo, o Ideal, consiste em se identificar a natureza da relação com a Beleza e em que sentido ela é absolutamente distinta daquela que caracteriza nosso envolvimento com coisas particulares meramente agradáveis, por mais “bonitas” que possam ser – trata-se, ademais, da diferença entre forma e conteúdo. Quando se olha retrospectivamente o prazer, ou aquilo pelo que se sente prazer, o que é isso e o que permite reconhecê-lo, de que maneira nada disso corresponde ao que podemos encontrar nas experiências ordinárias, torna-se possível compreender, finalmente, em virtude de que a vontade se cala e, sobretudo, *que vontade é essa*. Finalmente, algumas palavras devem ser ditas sobre a música como um aparente caso de exceção no contexto da Metafísica do Belo, não apenas por ser uma expressão da Vontade mesma e, como tal, não se referir a um objeto qualquer, de que independe por completo, mas, sobretudo, porque, nesse prazer, não há intelecção de qualquer objeto.

2 V. seu ensaio sobre “A estética de Schopenhauer”, p. 147, n. 40.

A natureza do conhecimento estético

Em primeiro lugar, para a caracterização do conhecimento estético, é necessário elucidar seu caráter intuitivo. Isso significa tratar-se de um conhecimento imediato, irrefletido, concreto, não discursivo e, nessa medida, por assim dizer, inconsciente – afinal, não há aí um cartesiano “eu sei que conheço”. É apenas aparente o paradoxo de que o conhecimento mais imediato é o que mais exige explicitação. Nem todo conhecimento é um saber (*Wissen*), e precisamente por isso todo saber repousa em um não sabido (*Unbewußt*). A imediatividade do conhecimento intuitivo apresenta diferentes graus na filosofia de Schopenhauer. Nada é mais imediato do que a sensação, mas esta não configura conhecimento se não há algum grau de consciência – um olho nada vê se os receptores cerebrais não funcionam e assim por diante; toda visão propriamente dita se determina no intelecto, não no órgão sensorial, de modo que toda percepção é, nesse sentido, mediata, tendo o órgão como instrumento, sem mencionar a intervenção das formas *a priori* do conhecimento³. Isso evidencia que animais irracionais, na medida em que demonstram perceber objetos, são dotados de entendimento e, portanto, a faculdade de intuição pertence à consciência animal, não se tratando de uma exclusividade de seres racionais que subsumem os dados sensíveis à determinação de um conceito⁴. Daí se conclui a inexatidão de

3 Isso implica uma crítica decisiva a Kant, pois, conforme dito no §4 do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação* (MVR I), não é possível ter uma intuição sem que o objeto seja determinado no entendimento, de maneira que a sensibilidade não pode ser mera receptividade, tampouco se deve dizer que tal determinação se dê segundo conceitos, o que contraria a experiência, uma vez que animais irracionais percebem objetos, interagem em conformidade com eles segundo a lei de motivação, a despeito de não conhecerem conceitos, faculdade exclusiva de seres racionais. Desse modo, sensibilidade e intuição não são termos intercambiáveis em sentido estrito. Fora isso, Schopenhauer concorda com Kant quanto à afirmação de que a mera *sensação* não constitui objeto de conhecimento até que a modificação nos órgãos sensoriais no tempo receba também a forma do espaço, mas, de acordo com Schopenhauer, isso já implica uma remissão a um objeto externo percebido como causa do efeito perceptual, obra do entendimento. V. tb. MVR II, cap. 2 e 3.

4 Nesse caso, a sensação mesma é sempre “cega” e é precisamente no terceiro capítulo do segundo volume de *O mundo como vontade e representação* que se pode reconhecer o caráter “isento de vontade” dos meros ver e ouvir *na medida em que não suscitem sentimentos de agrado ou desagradado*, ponto de partida para que se diga que a beleza ou o prazer na música *não são exemplos de um sentimento empírico/sensível*, mas puramente inteligíveis, ou seja, não se referem como tais a algo no espaço, e aqui mesmo se encontra o privilégio da música sobre as artes visuais, figurativas (*bildenden*), e discursivas. Ou seja, apenas um objeto dado no espaço ou cuja possibilidade de ser dado no espaço seja representada pelo sujeito pode ser ao mesmo tempo representado no entendimento como *motivo*, objeto de interesse individual. Aprofundar as consequências da teoria da sensação seria de grande interesse para nosso tema, mas nos desviaria demasiado do essencial da presente proposta. Oportunamente, poderemos retomar apenas a questão do sentimento estético, já que se trata aqui do prazer.

se falar de uma intuição “inconsciente” quando o mais apropriado seria dizer, como os fenomenólogos, “irrefletida”, posto que não é mediada por um “eu” que esteja a par (*bewußtsein*), refletidamente ciente do que percebe, de maneira que verter *unbewußt* por “inconsciente”, sem mais, é algo apressado, além de prejudicialmente literal. Isso se torna particularmente notório quando se observa que todos os seres capazes de intuição são ditos por Schopenhauer dotados de consciência (*bewußten*), são sujeitos de conhecimento.

Feita essa ressalva sobre a dita imediatricidade da intuição, o conhecimento peculiar ao objeto estético não é uma intuição no sentido exposto no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação* (MVR), a saber, uma intuição pura (*a priori*) das formas universais (tempo, espaço e causalidade), cujos conteúdos são passíveis de explicitação por análise da estrutura da experiência, conforme sistematizado no quarto capítulo do segundo volume do MVR sob o título “Predicados *a priori*”⁵. Menos ainda consiste em uma intuição empírica (*a posteriori*) de objetos sensíveis determinados no entendimento segundo aquelas formas, já dotados de conteúdo material, sofrendo, portanto, uma dupla mediação: pelos órgãos sensoriais e pelas formas do entendimento. O conhecimento estético aproxima-se mais da imediatricidade do conhecimento metafísico de que trata o segundo livro do MVR, embora não tenha como conteúdo o objeto da autoconsciência, os movimentos do próprio querer mediante a autoconsciência dos próprios estados – os quais, não obstante, são mediados pelo próprio corpo e, portanto, relacionais –, já que se trata de um conhecimento “puramente objetivo”. Nesse sentido, aproxima-se ainda mais do conhecimento (como que inspirado) que se encontra na base de toda descoberta científica propriamente dita – uma intelecção de relações universais. Contudo, o objeto do conhecimento estético não é, como nas ciências, relativo a leis universais que regem as atuações de um objeto particular sobre outro, o que supõe a aplicação *a priori* do princípio de fundamento segundo uma de suas quatro figuras, base para todas as ciências, mas formas, determinações de caráter não causal, que, em vez disso, apresentam (*darstellen*) o que poderíamos denominar “a perfectibilidade” de cada espécie submetida àquelas leis no mundo natural. Ou seja, o conhecimento estético não diz respeito ao que as coisas têm de ser sob essa ou aquela circunstância dada (como na Física, na Química, nas Matemáticas, na Lógica, na Psicologia etc.), mas ao que

5 O fato de o conteúdo das formas exigir uma abstração analítica sinaliza sua relação de dependência com a experiência para que possa se tornar consciente e expresso discursivamente, apesar de determinar *a priori* toda experiência sensível.

elas revelam do *querer ser* característico – a obscuridade inicial dessa sentença deverá ser oportunamente dissolvida. O que o conhecimento científico tem em comum com o estético – sendo ambos objetivos – consiste em seu caráter “desinteressante” à vontade, ao fato de produzirem uma satisfação intelectual, segundo Schopenhauer, uma vez que não são de objetos próprios ao uso.

Vê-se, logo de início, como a doutrina do conhecimento intuitivo é plena de nuances, as quais não são suficientemente explicitadas por Schopenhauer de maneira sistemática como aqui pretendi esboçar de modo um tanto rústico, o que não é de modo algum supérfluo quando se pretende evitar confusões. Intuições puras e empíricas não configuram distinção suficiente para que compreendamos a diferença entre o que está em jogo na descoberta científica, na compreensão filosófica e na contemplação estética, e isso deve, inclusive, esclarecer por que Schopenhauer se empenha tanto em contrastar o gênio científico, o gênio filosófico e o gênio artístico no contexto do terceiro livro do MVR (notadamente, p.ex., no §36), e sequer nos é permitido, na presente oportunidade, avançar em direção à intuição que funda o conhecimento moral, relativa ao sofrimento comum a tudo o que vive. O simples fato de o gênio ser dotado de uma capacidade intelectual extraordinária já aponta para o fato de que sua atenção não é orientada pelos interesses mais imediatos da vontade, ou seja, para aquilo dotado de um valor utilitário, objetos que possam ser representados como motivos para o agir ou satisfação de alguma necessidade. Em um primeiro momento, ao menos, a descoberta da gravidade como força originária é tão inútil quanto a intelecção de sua essência ou a apresentação de seu conflito com a resistência em uma obra arquitetônica. Nisso reside o caráter desinteressado desse conhecimento, ou seja, sua inaplicabilidade no que concerne aos fins da vontade⁶. A ausência de um saber refletido e abstrato sobre a lei da gravidade em nada obstou as realizações humanas até os tempos modernos – a relativa inutilidade desse saber reside em que não se trata, ao menos em princípio, de um requisito para nossa sobrevivência ou nossas conquistas, assim como a formulação do assim chamado teorema de Pitágoras não fez falta alguma para as atividades que lidavam na prática com as relações que ele estabelece, cuja demonstração aritmética, de início, parecia absurda na medida em que feria a concepção grega de número.

6 Como veremos, a noção schopenhaueriana de “desinteresse” pode ser até mesmo entendida como o contrário de um ascético afastamento do mundo, precisamente porque a experiência estética consiste em uma apreensão indireta da essência mesma do mundo, ou seja, um ir ao fundo, ao invés de um dar as costas. Aquilo a que se dá as costas é o relativo valor de uso das coisas particulares. Sobre o desinteresse em Schopenhauer, ver, por exemplo, Cacciola (1999) e Moraes (2010).

Quanto à possibilidade de tal destacamento da faculdade de conhecer com relação aos fins da vontade, possível apenas a seres racionais, não consiste, todavia, em uma consequência do fato de sermos racionais, antes o contrário. Somos racionais em virtude desse destacamento que nos é inerente. Diferente de Kant, para quem a vontade consiste em um uso especial da faculdade de razão em sentido *lato*, Schopenhauer aposta na radical separação entre querer e conhecer, muito embora Kant tivesse de admitir, ainda que como mera possibilidade, uma vontade transcendentalmente livre, essencialmente distinta de uma faculdade de conhecer transcendentalmente condicionada – tal vontade seria a condição transcendental de possibilidade da moralidade. Se, nos demais animais não humanos, nos quais Schopenhauer reconhece a faculdade de entendimento como responsável pela representação de motivos para os movimentos da vontade, há uma ligação estreita entre querer e conhecer, de maneira que a fome não se distingue da imediata busca por alimento, por exemplo, nos humanos, a separação cria uma espécie de abismo, um vão em virtude do qual todo ser humano é capaz de perceber os objetos como distintos de seus próprios estados internos, chegando assim a uma autoconsciência propriamente dita da própria individualidade⁷, tornando-se possível aos humanos adiar a satisfação de suas necessidades. Eis o que permite ao ser humano uma consciência refletida acerca do que deseja e do que percebe, podendo, assim, estabelecer meios para fins, fazer escolhas e abstrair conceitos a partir dos quais se elabora a linguagem e se organiza o pensamento, bem como lhe permite a representação de passado e futuro, já que ele é capaz de se distinguir da atualidade conjuntural. Sem essa separação que permite ao ser humano tomar distância em relação aos objetos, e a si mesmo, a própria consciência não ganharia suficiente clareza a ponto de o indivíduo reconhecer a si mesmo como pessoa, o que envolve uma marcada distinção entre si mesmo e o mundo circundante, o próprio corpo como vontade e o mundo dos objetos. Por sua vez, o que é impeditivo de uma consciência superior acerca do universal, do essencial, de uma intuição genial, é precisamente o fato de a vontade submeter o intelecto a seus fins, ou seja, dirigir a atenção apenas àquilo que possa lhe trazer satisfação particular a partir de algo que lhe aparece como estando, se não presente, em alguma medida a seu alcance. A superação dessa condição ordinária, que, a rigor, nos aproxima bastante dos animais na medida em que somos obstinados e imediatistas, agindo somente em vista de interesses mais imediatos e prementes,

7 V. Schopenhauer, A. MVR II, cap. 17 (início) e 22.

ou seja, interesses aos quais a própria racionalidade se vê submetida em seus projetos e maquinações, tal superação, diz Schopenhauer, exige uma faculdade de conhecimento tão poderosa que ultrapasse o exigido para os fins da vontade – o próprio bem-estar – e, desse modo, reconheça a superioridade do essencial em relação ao transitório. Ou seja, “eis o significado do desinteresse schopenhaueriano: a ruptura com os objetos do desejo enquanto tais, enquanto objetos de um querer, dotados de uma finalidade extrínseca a que sejam condicionados”⁸. Todavia, veremos que esse excesso é apenas relativo aos fins mais imediatos do querer, de modo algum desproporcional ao excedente de vontade – eis um dos pontos essenciais de minha exposição.

Portanto, o conhecimento estético consiste em uma intuição que vê além daquilo que se encontra de fato presente e disponível para o uso, bem como daquilo que se anseia em vista de um bem-estar futuro abrangido pela imaginação. Como, nesse caso, o que se tem em vista não é nada daquilo em que o sujeito possa reconhecer um benefício próprio, tal conhecimento não é misturado a inclinações pessoais e não se refere a objetos meramente sensíveis ou bens abstratos desejáveis, sendo como que purificado de tudo aquilo que nos impede cotidianamente de ver o essencial. Esse indivíduo, portanto, enquanto dure o estado de contemplação, sequer pode ter em conta a si mesmo, sua consciência individual como que se perde no contemplado, o sujeito se converte no próprio palco do espetáculo, dando-se uma unidade, uma identificação “segundo a qual não mais faz sentido qualquer relação de pertinência entre o eu e o mundo, pois são agora como o mesmo”⁹. A esse sujeito purificado, corresponde também um objeto purificado, que não se apresenta sob as vestes de determinações espaço-temporais, materiais, mas como algo meramente inteligível – a Ideia, cujo conteúdo real é a vontade que assim se determina universalmente como espécie, como modelo eterno, não como exemplar temporal. Nas palavras de Cacciola: “Quando Schopenhauer fala da Ideia como objetivação primeira da Vontade, fica claro que o que ele pretende excluir é a participação do conhecimento racional abstrato do âmbito da arte”¹⁰, já que a universalidade concebida pela razão é abstraída direta ou indiretamente de objetos sensíveis.

8 Moraes, D. *Desinteresse e comprazimento estético*, 2010, p. 165.

9 *Ibidem*, p. 161.

10 Cacciola, M. L. *O conceito de interesse*, 1999, p. 13.

O objeto puro do prazer estético

Vimos que a purificação do objeto se dá no âmbito da imediaticidade de sua apreensão. De um lado, a mera sensação é um estímulo surdo que não chega a se configurar como objeto mediante a imposição das formas subjetivas do conhecimento (tempo, espaço e causalidade). No extremo oposto, há os conceitos e tudo o que decorre deles, os quais jamais podem ser puros na medida em que só podem encontrar conteúdo real em alguma intuição, sendo sempre os mais mediatos. Entre sensação e abstração, os objetos da intuição são despídos da forma espacial quando se trata de objetos indeterminados da autoconsciência, os sentimentos, de maneira que a vontade não pode ela mesma sofrer uma determinação causal por objetos externos, apenas satisfação ou insatisfação na presença (ou ausência) deles no espaço – ou seja, o que é causalmente determinado não é o sentimento como tal, mas seu objeto uma vez representado no entendimento como motivo ou como causa, e assim são postos em relação. Em um nível superior, o conhecimento científico e o filosófico são objetivos na medida em que fazem abstração das relações particulares de tempo e lugar, mas o segundo tem o privilégio de também ir além das relações causais, elevando-se das meras aparências rumo às essências. Paralelamente, o conhecimento estético tem em vista um objeto universal, como a ciência, mas privado, como a filosofia, de todo aspecto material (seja no que tange à forma ou ao conteúdo), portanto, como a filosofia, dirige-se exclusivamente ao inteligível. A Ideia, como modelo universal, é o puro objeto da contemplação estética, o único no qual se pode reconhecer a Beleza, justamente porque não desperta cobiça, como veremos. Na condição de universal, sua determinação atemporal (i.e. isenta de sucessão, apresentando-se como uma totalidade idêntica a si mesma) não envolve limites espaciais, consistindo, antes, em uma delimitação qualitativa de seu caráter.

No segundo volume do MVR encontramos a declaração crucial que se configura como o ponto de partida de todo o presente estudo. Trata-se de um acréscimo à edição de 1859, no contexto de considerações psicológicas a respeito do interesse e do desinteresse, no qual se lê: “A vida *nunca* é bela, mas somente as imagens da vida o são”¹¹. No primeiro volume, há

11 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 2001, cap. 30, p. 426 [tr. br. 2015b, p. 448; 2014b, p. 26], grifo do autor. As traduções são de minha responsabilidade, observadas as versões disponíveis em português, indicadas entre colchetes.

uma formulação diversa e ainda mais surpreendente: “toda coisa é *bela*”¹². Como diz Brum, “Schopenhauer concebe a consciência estética como sendo o momento em que o intelecto não serve mais à vontade”, considerando “a estética o contrário absoluto de uma vida dominada pela vontade, cujas sedes mais fortes são a sensualidade e a sexualidade”¹³. De fato, a “Metafísica do amor sexual” tem algo importante a dizer acerca de nosso tema, mas não exatamente o que é comumente explorado nesse que é um dos textos mais disseminados de Schopenhauer, a saber, que o amor é uma ilusão, que a paixão não passa de instinto sexual mascarado pela “astúcia da vontade” que faz com que nos empenhemos em um interesse universal – o aperfeiçoamento do tipo da espécie na tentativa de produção de um indivíduo à sua altura – como se estivéssemos agindo pela nossa própria felicidade. Importa-nos compreender esse interesse fundamental da vontade em geral pelo qual a realização do desejo particular apenas ilusoriamente parece ser a promessa de uma satisfação perene. Isso, contudo, precisa ser guardado para mais tarde, quando tratarmos do Ideal. No presente momento, tratemos da absoluta oposição a que se refere Brum.

Citando fragmentos póstumos de Nietzsche, Brum mostra que, para este, em sua contraposição a Schopenhauer, diz da arte, por exemplo, que ela é “essencialmente aprovação, bênção, divinização da existência”¹⁴, que a arte é afirmadora e, portanto, não encerra nenhum pessimismo. Em verdade, o mais comum é considerar a Metafísica do Belo como um contrapeso do pessimismo schopenhaueriano, a despeito de também ser apontada como passo inicial para a negação da vontade, sendo que o próprio Schopenhauer a anuncia como uma alegre (*heiter*), serena pausa entre a gravidade do livro segundo e a do livro quarto¹⁵, nos quais os temas do esforço e conseqüente sofrimento recebem grande destaque. Barboza, em sua tradução da preleção sobre a *Metafísica do belo*, em nota, chega a interpretar o efeito estético à luz do que ele entende como “otimismo prático”¹⁶. Independentemente da problematidade dessa chave de leitura, decerto cabe fazer ressalva à afirmação na medida em que, diz o tradutor, o mal do mundo decorre da “Vontade de vida sedenta por

12 Schopenhauer, A. *Die Welt*, I, 2001, §41, p. 248 [tr. br. 2015a, p. 243], grifo do autor.

13 Brum, J. T. *O pessimismo e suas vontades*, 1998, p. 105.

14 Nietzsche *apud* Brum, *ibidem*, p. 106.

15 Cf. Schopenhauer, A. MVR II, cap. 28 (parágrafo final).

16 V. Schopenhauer, A. *Metafísica do belo*, 2003, cap. 10, p. 121, nota de Barboza.

manifestar-se, mas ele mesmo [o mundo] é arquetipicamente belo, devido às Ideias que permitem a transpassagem do em-si volitivo do mundo para a efetividade fenomênica”, mas, como ele mesmo parece se corrigir imediatamente em seguida, não se trata da efetividade, que consiste justamente na luta de todos contra todos, e sim do “espetáculo de luz que envolve”, destaco, “*as formas eternas e imutáveis das coisas fenomênicas*”¹⁷. Nesse sentido, está em jogo precisamente o que venho questionar, aquilo mesmo que parece ser o discurso expresso de Schopenhauer e que seus intérpretes em geral tomam como dado, que *nenhuma* vontade toma parte no prazer estético. É, de fato, muito legítimo afirmar isso se consideramos que, da Vontade, só temos conhecimento positivo na medida em se que apresenta, isto é, que se afirma, o que implica o caráter doloroso da existência. Daí o tradutor dizer que as Ideias “permitem a transpassagem do em-si volitivo” ao invés de dizer que permitem ir à essência mesma desse em-si, ao menos por intermédio de sua “objetividade adequada”. O efetivo tem seu valor tão somente como parâmetro de realidade, já que Schopenhauer também repudia o recurso ao fantástico em lugar do que efetivamente constitui o modo de ser da Natureza, ou seja, o modo como a Vontade nela se apresenta para nossa faculdade de representação. Daí dizer, em uma exortação acrescentada na edição de 1859: “quão estética é a Natureza!”¹⁸. Não que ele seja um partidário de um estrito naturalismo nas artes, na medida em que o naturalismo não faz mais do que imitar o particular, sem mencionar o papel indispensável da fantasia (imaginação) nas artes em geral, seja da parte do artista, seja da parte do espectador ou ouvinte.

Deve ser ponderado, todavia, que justamente pelo fato de o prazer, segundo Schopenhauer, ser um valor negativo – a supressão de um sofrimento –, não se pode encontrar em nenhum prazer uma vontade “negada”, pois sua “negação” consiste em ser obstada por uma vontade alheia (ou por si mesma, no caso da compaixão), e nisso consiste sofrer. Por estranho que isso possa soar mesmo ao leitor mais atento, assim se explica por que uma satisfação transitória produz tédio e aborrecimento: a vontade, aí, esvaziou-se, e a falta de motivos para novo esforço logo se converte em novo sofrimento – a vontade se vê negada (obstada, paralisada) pela falta de atividade intelectual ou,

17 Vale considerar que a referida nota aparentemente padece de um problema de formulação. Talvez a intenção consistisse em dizer que a vontade se manifesta “devido às Ideias”, não que a beleza se deva a estas. De qualquer modo, de minha parte, considero problemático esse papel tão fortemente ontológico atribuído às Ideias como condição de manifestação, em lugar de um papel eminentemente epistêmico, qual seja, meio de intelecção do essencial.

18 Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 33, p. 460 [tr. br. 2015b, p. 484; 2014b, p. 68].

dito de outro modo, o intelecto parou de fazer seu trabalho. O que vale para o mal moral ou para o psíquico, vale igualmente para o mal físico, sendo notável o que diz Schopenhauer sobre o fato de a saúde depender de que o movimento externo (do corpo) seja equalizado ao infatigável movimento interno (da vontade). É o que lemos, por exemplo, nos seus “Aforismos sobre a sabedoria de vida”, que se, “como é o caso no modo de vida completamente sedentário de inúmeros homens, falta quase por inteiro o movimento exterior”, tem lugar “uma desproporção [*Mißverhältniß*] gritante e perniciosa entre a calma exterior e o tumulto interior”, já que “mesmo o constante movimento interno quer ser apoiado por algo externo”, nisso consistindo a saúde, um bem que tem primazia sobre qualquer outro. Ou seja, nada de quietismo, pois o movimento da vontade é condição para o próprio bem-estar¹⁹. Será, então, que, no prazer estético, temos mesmo um caso de exceção no qual a vontade negada, conforme diz Schopenhauer, dá lugar a um prazer puramente intelectual em vez de *vontade satisfeita, aprovadora da existência*, como quer Nietzsche? A tão afamada primeira alternativa, na verdade, leva a resultados inaceitáveis, conforme explicita Rosset:

Propriamente dizendo, existe o prazer estético? Essa expressão dá conta de um vazio, não de uma plenitude: a ausência, na contemplação, do desagrado geralmente vinculado à representação. O gozo estético se reduz à ausência de sofrimento, que é como dizer que não há autêntico gozo estético no sistema schopenhaueriano. De resto, o próprio Schopenhauer concorda com isso explicitamente: “O problema da Metafísica do Belo se coloca nesses termos muito simples: como é possível fruir um objeto sem que ele tenha qualquer relação com nossa vontade?”. Essa satisfação “apoiar-se no afastamento de toda possibilidade de sofrimento”, é “de índole negativa”.²⁰

De todo modo, a passagem em questão é algo transtornadora. Schopenhauer, em sua preleção, não se contenta em dizer que “toda coisa é bela”, grifando essa sentença: o parágrafo se inicia com o acréscimo (ausente no MVR)

19 Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena*, I (Aforismos, cap. II), 2001, p. 359-360 [tr. br. 2009, p. 19-20]. O trecho acerca da proporção entre os movimentos interno e externo provém das anotações de Schopenhauer, incorporadas pelo editor, mas a estima sobre o valor da saúde pertence à parte publicada pelo autor.

20 Rosset, C. La estética de Schopenhauer, 2005, p. 146-147, citando o início do capítulo “Metafísica do belo e estética”, dos *Parerga e Paralipomena*, II, §205.

que diz, também grifado, “*toda coisa existente*”²¹ [*vorhandene*], tendo como única condição que seja “considerada de maneira puramente objetiva” – afinal, complementa Schopenhauer, “em cada coisa [existente] aparece um grau determinado de [objetivação²²] da Vontade”, ou seja, uma Ideia. A distinção é sutil, porém muito sensível, já que, no MVR, quando se fala das coisas *existentes*, ou seja, que se encontram aí de fato perante nós, não se diz que elas sejam belas como tais, embora condicionalmente, conforme expresso na preleção – eis uma justificativa para a referida observação do tradutor. Em vez disso, o texto do MVR se refere ao fato de poderem ser consideradas de modo puramente objetivo e, assim, belas, isto é, quanto ao seu ser independente de suas relações conosco. Na preleção, o que se lê é que, sim, as coisas são belas quando vistas por um lado que não é o pessoal, subjetivo. A beleza, portanto, reside nas coisas, no que elas são e como se mostram do ponto de vista universal. Se a vida jamais é bela é porque “vida” significa o esforço de *cada um* pela perpetuação do querer-viver em geral a partir do próprio, a luta incessante por matéria, não a vontade em si, mas a vontade *em movimento*. As coisas são belas em si mesmas e, desse modo, a Natureza *como um todo* também o é, desde que à parte suas relações conosco, com nossos interesses, que lhe são *extrínsecos*, dizendo respeito tão somente aos fenômenos que encobrem o ser em si. Não, todavia, independentemente ou fora de *toda relação*, como quer o texto schopenhaueriano de um modo geral. Um trecho em especial admite o que acabo de dizer:

Uma Ideia assim apreendida decerto não é ainda a essência em si mesma da coisa, precisamente porque ela emerge do conhecimento de meras relações; contudo, enquanto resultado da soma de todas as relações [i.e. em sua universalidade], ela é o caráter propriamente dito da coisa e, portanto, a expressão completa da essência que se apresenta à intuição como objeto [der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens], apreendido não em referência a uma vontade individual [i.e. em suas particularidades], mas, como ele se exprime por si mesmo, assim determinando exatamente o conjunto de suas

21 Schopenhauer, A. *Metaphysik des Schönen*, 1985, cap. 10, p. 118 [tr. br. 2003, p. 121].

22 Na época, Schopenhauer oscilava entre “objetidade” e “objetivação”, algo de que há resíduos mesmo depois dos ajustes feitos para a edição de 1844 do MVR, quando o segundo termo prepondera em referência aos múltiplos graus relativos de autodeterminação da Vontade que designam os quatro reinos da natureza, o inorgânico, o vegetal, o simplesmente animal e a individualidade humana.

*relações, as únicas até então conhecidas. A Ideia é o ponto radical [Wurzelpunkt] de todas essas relações e, por isso, a aparição [Erscheinung] completa e perfeita [...]*²³.

Afinal, cada Ideia (de uma espécie particular) carrega em si uma referência às demais – ousou dizer, analogamente às mônadas leibnizianas. É evidente que esta última afirmação ainda deve produzir relutância, mas, quanto a isso, veja-se o caso da arquitetura, bastante exemplar. A bela arquitetura consiste na apresentação (*Darstellung*) da *tensão insolúvel de gravidade e resistência*, uma relação que não pode ser sequer amenizada sem comprometimento do efeito estético. Schopenhauer recusa decididamente, seja nas construções góticas, seja nas modernas, qualquer tentativa de verticalização que dê a aparência de leveza, conforme se lê no capítulo 35 do MVR II. A dura pedra deve receber o mínimo suporte possível a fim de *afirmar* todo o seu peso e, ao mesmo tempo, a coluna apresenta todo seu poder de resistência ao peso, *afirmando-se contra ele, negando-o* – chamam a atenção as várias páginas dedicadas às colunas na preleção de 1820. Ora, se coluna e entablamento fossem seres sensíveis, também sofreriam com o tempo, valendo para o segundo a sentença de que “cada passo é uma queda evitada” – assim é sua estabilidade. Como na universalidade não há movimento, considerando o caso do belo arquitetônico, não há vitória de peso ou resistência, mas perfeito equilíbrio, que não é propriamente pacífico, mas, *tensão permanente*, tal como a gravitação dos corpos celestes se considerada imóvel a cada instante. Desse modo, a limitação da comparação feita há pouco com os seres sensíveis reside no seguinte: um corpo orgânico se mantém de pé sem esforço, mas suas forças são limitadas e, desse modo, a dor física acaba emergindo de um desequilíbrio, pelo qual a força muscular, que é resistência, começa a ceder em face da força perene da Natureza que a precede, a gravidade.

Assim, os graus de beleza não correspondem ao significado da coisa considerada – como poderiam, se só há significados para a vontade? –, mas à medida em que, em primeiro lugar, a sua apresentação (*Darstellung*) ou expressão (*Ausdruck*) facilita mais ou menos a pura contemplação, e isso ocorre na medida em que algo particular revela com perfeição todas as exteriorizações possíveis da Ideia de sua espécie (*aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart*), e, em segundo lugar, quando essa Ideia exprime um grau superior de objetivação da Vontade, de maneira que *o ser*

23 Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 29, p. 414 [tr. br. 2015b, p. 436; 2014b, p. 14].

*humano é o que há de mais belo, sendo sua essência o mais elevado fim da arte*²⁴. Dito de modo breve, o grau de beleza é tão elevado quanto mais plenamente se revela a Vontade afirmada, de ambos os lados conflitantes. Ou seja, quanto mais objetivas e complexas são as relações intrínsecas à coisa, mais bela ela é, sendo que o grau de beleza é relativo à maior clareza com que a Vontade não apenas aparece na consciência como também adquire mais clara consciência de si mesma²⁵. Disto se pode concluir: Que *a vida não seja bela* não significa que não o sejam as coisas que vivem, como tais, enquanto espécies, e isso deve querer dizer – a vontade que corporificam, não as relações particulares que estabelecem entre si no mundo fenomênico. Por isso mesmo, o referido acréscimo que glorifica o caráter estético da Natureza é seguido pelo elogio das paisagens entregues a si mesmas, sem intervenção humana, na qual sempre se pode notar a marca de seus transitórios propósitos. Por sua vez, a mencionada supressão da consciência é o elemento pelo qual o estado de pura objetividade elimina por si mesmo a vontade da consciência, e não sabemos quase nada de nós, e quase somente das coisas. Eis o que faz com que as coisas se apresentem tão mais belas (*“alle Dinge stellen sich um so schöner dar”*²⁶) – a consciência é simples intermediário nas relações entre sujeitos e seus objetos particulares e, sem ela, nenhuma relação ou interesse subjetivos têm lugar.

Chegados a esse ponto crucial da reflexão, deve-se fazer uma pausa para algumas considerações sobre o caráter do gênio, ou seja, a vontade que ele mesmo corporifica. Sendo essa uma das partes mais amplamente discutidas e populares no âmbito da Estética schopenhaueriana, a próxima seção se limitará ao essencial para que prossigamos em nosso argumento.

O ânimo do gênio

A capacidade superior do gênio não configura exceção com relação ao que se dá em toda a natureza viva: o sofrimento é proporcional ao conhecimento. Citando Schopenhauer, Brum nos lembra de que “[a] dor é mais forte em um espírito mais capaz de senti-la, de experimentá-la”, sendo o sofrimento “especialmente visível no caso do homem, e mais visível ainda no caso do

24 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt*, I, 2001, §41, p. 248 [tr. br. 2015a, p. 243]. V. tb. §42.

25 V. *ibidem*, §45.

26 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 30, p. 418-419 [tr. br. 2015b, p. 440; 2014b, p. 20-21].

homem superior ou do *gênio*²⁷. Ora, o que vale para a dor, deve valer igualmente para o prazer – o gênio, por sua própria constituição, é o mais sujeito ao prazer estético (o mais elevado) e, quando dotado da devida habilidade e dos meios adequados à produção artística, o mais apto a comunicar tal prazer, ou seja, facilitar ao homem comum a apreensão da beleza não notada por ele ordinariamente, como que lhe emprestando seus próprios olhos, conforme a metáfora de Schopenhauer. Isso sinaliza imediatamente para teoria de que a constituição do organismo corresponde à vontade desse indivíduo, seu caráter. Conforme diz Schopenhauer, a proporcionalidade não ocorre apenas entre inteligência e sensibilidade, mas sua superioridade tem como raiz uma maior intensidade da vontade, da passionalidade (*größere Heftigkeit des Willens, also der Leidenschaftlichkeit, zur Wurzel*)²⁸. Nas palavras de Cacciola,

*A concepção do gênio como pouco afeito ao conhecimento relacional, quer dos eventos presentes quer das séries da memória, dotado em compensação de imensa capacidade intelectual aliada a uma vontade poderosa, é que lhe permite sobrepor-se à visão comum de mundo e aos interesses ligados à mera sobrevivência*²⁹.

Uma inteligência vigorosa é tornada visível na perfeita constituição do órgão cerebral, cuja materialidade nada mais é do que a aparência daquela vontade individual no mundo da representação – a faculdade de conhecimento é, ela mesma, vontade de conhecer. Tal como se passa nos demais órgãos, a vontade objetivada no cérebro é vontade de algo que assim se determina no tempo e no espaço, sendo designada, pelo próprio Schopenhauer, vontade de percepção (*Wille zur Wahrnehmung*), querer conhecer (*Erkennenwollen*)³⁰. Ademais,

27 Brum, J. T., *op. cit.*, p. 37.

28 Cf. Schopenhauer, A. *Parerga*, I (Aforismos, cap. II), 2001, p. 364 [tr. br. 2009, p. 25]. Comparar com a formulação do MVR II: “[...] *das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Willens* [...]” (Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 31, p. 444 [tr. br. 2015b, p. 467; 2014b, p. 49]).

29 Cacciola, M. L. O conceito de interesse, 1999, p. 10.

30 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 20, p. 293-294 [tr. br. 2015b, p. 313-314; 2014a, p. 385-386]. V. tb. *Parerga*, II, §102[b], 2001, p. 192 [tr. br. 2013, p. 233]: “[...] porque também o corpo do indivíduo humano é somente a visibilidade de sua vontade individual, apresentando-a, portanto, objetivamente, de maneira que até mesmo seu intelecto, ou cérebro, pertence a ela precisamente como aparência de seu querer conhecer, deve-se propriamente compreender e derivar não apenas a qualidade [*Beschaffenheit*] de seu intelecto a partir de seu cérebro e do fluxo sanguíneo que o excita, mas também tem de sê-lo o seu caráter moral por inteiro, com todos os

não poderia ser de outro modo, já que é precisamente a potência dessa vontade a impedir, por assim dizer, o uso prático da razão, como são os casos da ponderação e da coesão da memória, como se a vontade se antepusesse ao serviço ordinário do intelecto, tal como ocorre nos espíritos impetuosos em geral. Semelhante vontade seria ainda mais difícil de ser “vencida” pelo intelecto tal como parece se dar com pessoas tranquilas e cautelosas. Por isso mesmo, a obra do gênio não resulta de abstrações.

A vontade, em si mesma cega, certamente não saberia, contudo, que coloca mais força do que o necessário na “produção” desse órgão excepcional no gênio, mas, levando-se em conta o que diz Schopenhauer sobre a identidade (não teleológica) de finalidade interna e finalidade externa no capítulo 26 do MVR II, bem como que o caráter individual de um ser humano vale como a Ideia de uma espécie, poder-se-ia admitir que o excedente de força intelectual reconhecido no gênio *não* é para ser considerado como um excedente para o serviço da *sua* vontade. O próprio Schopenhauer diz, muito embora, aparentemente, com intenções inversas, que a vontade, justamente por ser “a raiz do intelecto, contrapõe-se a qualquer atividade sua que não seja dirigida aos seus fins”³¹. O que quer dizer, então, esse excesso? Schopenhauer pretende nos convencer, por meio dessas palavras, que daí se deve inferir o alheamento da vontade, o desembaraço do intelecto em relação à sua “raiz”, como condição para o conhecimento puramente objetivo, mas como compreender essa excepcionalidade mediante tamanha ambiguidade? Certamente, de acordo com os exemplos oferecidos pelo próprio Schopenhauer, trata-se de um excesso relativo aos negócios cotidianos, para os quais *essa vontade mesma* não dá atenção em meio a sua inquietude. Que, entretanto, eu não seja mal entendido aqui. É evidente que, em um primeiro momento e a todo tempo, *essa* vontade quer manter-se e, para tanto, vê-se frequentemente frustrada pela inaptidão do gênio para atender a seus interesses mais prementes (subjativos), força o intelecto a lhe oferecer os motivos mais palpáveis e imediatos, mas esse intelecto sequer é capaz, em toda a sua força, e em virtude dessa mesma força, de se fixar em objetos particulares. Sua natureza, portanto, é necessariamente *inquieta*, pois sua vontade quer algo mais. Parece que o intelecto não encontra tempo para atender a sua vontade e a pretere. Será isso, contudo, uma superação da vontade pelo intelecto, uma rebelião da inteligência, ou

seus traços e idiossincrasias [*Eigenheiten*], a partir das detalhadas qualidades de todo o resto de sua corporização [...]”.

31 Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 30, p. 434 [tr. br. 2015b, p. 456; 2014b, p. 37].

será, em vez disso, que a vontade individual, em sua frustração, produz essa inquietude que o gênio não consegue apaziguar junto aos objetos particulares? Não pertencerá à vontade um anseio superior e, por isso mesmo, o gênio não encontra repouso ou interesse em banalidades?

O argumento schopenhaueriano começa a se nos mostrar às avessas, pois, ao invés de admitirmos que a vontade se contrapõe a toda atividade intelectual não voltada a suas metas e, *por isso*, deve estar ausente no conhecimento estético, poderíamos concluir que esse interesse da vontade tem de ser *presuposto* como sendo exclusivamente subjetivo a fim de que se afirme a isenção de vontade, ou o desinteresse. Ocorre que nem todo interesse é superado, mas apenas o subjetivo, restando em seu lugar outro tipo de relação com os objetos, orientada pelo interesse *objetivo*. “O desinteresse, que se expressa na sua obra [do gênio], transmuda-se em um interesse objetivo, que deve traduzir a verdade da coisa”³². Acompanho Cacciola nessa feliz formulação, pois, sem interesse, sujeito e objeto algum se veriam ligados, ao menos em um primeiro momento, que precede imediatamente a sua unificação no ato contemplativo. Tornaremos a esse ponto mais adiante a fim de corroborar mais firmemente essa leitura.

É, com efeito, muito misterioso que o intelecto, faculdade que, de um ponto de vista transcendental, é condição de possibilidade do mundo fenomenal, e, de um ponto de vista empírico, é função de um órgão que consiste em vontade objetivada, possa adquirir, como quer Schopenhauer, algo como um “impulso próprio” (*eigenem Triebe*)³³, como se ele pudesse se dirigir a algo por suas próprias forças. Em nota à tradução³⁴, Fonseca faz uma observação segundo a qual (embora, de acordo com ele mesmo, deva ser admitida com reservas),

É como se fosse admitida quase que involuntariamente a especialização de um grupo de impulsos relacionados à apreensão e à expressão artísticas, os quais estariam desconectados do regime habitual do querer-viver, isto é, sublimados em seu contrário, uma espécie de impulso que nega o querer, pelo menos o querer conectado à satisfação direta dos desejos habituais que inundam a consciência com a sua exigência de satisfação.

32 Cacciola, M. L. O conceito de interesse, 1999, p. 10.

33 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 30, p. 425 [tr. br. 2015b, p. 447; 2014b, p. 28].

34 V. Schopenhauer, A. *O mundo*, 2014b, cap. 30, p. 399, n. 18.

Eu, porém, colocaria como alternativa a hipótese de uma vontade, por assim dizer, satisfeita em conhecer. Nesse sentido, em vez de uma comparação, feita ao fim da nota, com o relativamente cego *Kunsttrieb* dos animais – cego com relação aos fins da ação – que é ainda uma vontade bruta auxiliada pela intuição empírica, o seria de uma vontade superada, conforme indica o paralelo feito com a autonegação (*Sichverneinung*), a autossuperação (*Sichaufhebung*). Tal vontade superada seria, todavia, a vontade individual, pela qual a Vontade que lhe é essencial e comum a tudo vai além dessa sua determinidade particular, alheando-se de tempo e lugar. Ainda assim, não por completo, pois, conforme dito em outra nota de Fonseca (51)³⁵, “como tal, ela [a Vontade] se expõe também através do sistema nervoso na totalidade, não podendo, portanto, senão através da aniquilação, ser outra coisa senão querer concreto” – por isso mesmo, a *Sichaufhebung* não deve ser entendida como “autossupressão”, mas como uma autossuperação pela qual o superado é conservado ao ser elevado a um grau superior, tal como ocorre na série da Natureza de acordo com o livro segundo do MVR I. Tudo isso, ao que parece, só faz sentido se a potência extraordinária dessa inteligência, que tem por raiz uma vontade igualmente vigorosa, consistir em dar a ver a *essa mesma* vontade aquilo em que ela se vê realizada! Não terá isso alguma relação com a realização do desejo em sonhos? Afinal, os esforços da vontade se explicam pelo fato de que ela jamais encontra ou pode encontrar satisfação nos objetos particulares, e isso porque cada indivíduo realiza apenas uma face unilateral do Ideal segundo condições materiais dadas no tempo e no espaço, *mas esse não é o caso da Ideia*. O instrumento do querer serviria, nesse caso, à perfeição, e por isso se liberta das tarefas ordinárias, como se o serviço estivesse provisoriamente concluído. O ímpeto artístico não seria, ainda, a vontade forçando o artista a lhe mostrar mais uma vez a Ideia tão logo ela desperte do sonho estético e/ou como que “se dê conta” de sua incompletude ou de seu caráter fantasmagórico? Pode-se opor a isso que a Vontade, nesse caso, teria um fim. Por sua vez, se algo não fosse atingido na Ideia desse mundo, o que impediria a Vontade de ascender a um grau de objetivação além do humano? Em primeiro lugar, a Vontade não sabe o que quer e, no homem, ela já encontra a si mesma por inteiro. Se haveria algo além a querer manifestar, além desse encontro, além desse conhecimento, além dessa possibilidade de autossuperação (!), tal pergunta é transcendente. Tal é a ordem das inquietações que emergem da doutrina do gênio, as quais, ao menos em parte, permanecem aporéticas.

35 *Ibidem*, p. 404.

Nesse sentido, todavia, Schopenhauer também se permite fazer a seguinte consideração no capítulo dos *Parerga e paralipomena* dedicado à “Filosofia e Ciência da Natureza”, §85 (final):

*Mas o atingimento do último estágio, o da humanidade, deve ser, em minha opinião, o final, pois a partir dele se abre a possibilidade da negação da vontade, portanto, já se verificou a possibilidade da conversão de todos os impulsos; por meio disso, em seguida, essa divina commedia chega ao seu fim. [...] agora a essência íntima do mundo não necessita de nenhuma objetivação superior a essa para a possibilidade de sua redenção*³⁶.

Não podemos adentrar aqui nessa problemática possibilidade que assume um tom tão finalístico; por isso, sigamos nosso percurso. A arte libera a vontade de seu próprio confinamento aos fins particulares de suas objetivações e ela mesma se vê redimida na eternidade das Ideias. Não é à toa que a Ideia de Humanidade é a mais bela, que a tragédia seja o grau mais elevado das artes que representam o mundo, para além do que apenas a música, ao refletir a coisa em si, é a arte suprema, *hors concours*. Para tanto, a vontade não pode se contentar com o intelecto ordinário, exigindo uma faculdade adicional que apenas o ser humano possui e que não é a racionalidade. O fato é que o intelecto (entendimento e razão) não é capaz de satisfazer a uma vontade poderosa, de maneira que um grande anseio só pode ser apaziguado pela fantasia, como se a inteligência, falha na oferta de motivos, fosse posta para sonhar. O excedente da faculdade de conhecimento, que deve corresponder ao excedente de vontade, deve ser preenchido pela faculdade de imaginação. Como a intuição empírica só se relaciona com o que se encontra efetivamente presente, que consiste sempre em um exemplar muito inadequado, por oposição à perfeita adequação da Ideia, entra em cena a faculdade de fantasia, que completa, ordena, imagina, fixa e livremente repete as imagens cheias de significado da vida – ela é o instrumento indispensável do gênio, pois lhe permite não ter de esperar pelo acaso para ter presente o real, conforme ensina o capítulo 31 do MVR II.

Mediante a representação genial, a necessidade do esforço está suspensa, toda carência parece suprida, e isso indefinidamente, até porque a contemplação está livre da sucessão, assim como a própria vontade se encontra fora do tempo, reconhecendo, na Ideia, sua própria adequação. Afirmar

36 Cf. Schopenhauer, A. *Parerga*, II, 2001, cap. VI, p. 154-155 [tr. br. 2013, p. 196].

unilateralmente algo diverso, como nos quer induzir o próprio Schopenhauer, produz o contrassenso do primado do conhecimento sobre o querer – afinal, o que o puro sujeito conhece aí é precisamente aquilo que a Vontade quer realizar em determinado grau de sua objetivação. Com a superação (*Aufhebung*) da individualidade, supera-se o enclausuramento da vontade às formas do conhecimento animal. O certo é que, no gênio, é como se a Vontade atingisse um novo grau, uma nova oitava, ou melhor, como se o inteiro acorde soasse em uníssono. Seria, então, a capacidade de contemplação algo a ser concebido *positivamente* no desdobramento das figuras da Vontade pela noção de autossuperação que ela preconiza ou apenas negativamente, como parece pretender Schopenhauer, como que validando a tradução por “autossupressão”?

Dito de outro modo, minha hipótese é de que, se a vontade se cala no conhecimento estético, é porque se vê realizada no Ideal. Afinal, embora sejam as representações produzidas no intelecto os motivos da vontade, de todo movimento e ação, os quais sempre dão a ver as afecções da vontade, esses estados mesmos “só podem partir da vontade, não do intelecto, *pois este nada sente, mantendo-se sempre na indiferença*”³⁷. Isso não pode ser de modo algum ignorado, pois um dos elementos mais centrais no pensamento schopenhaueriano, aquilo que, segundo ele mesmo, o distingue e até eleva acima de todos os antecessores, é a completa separação entre intelecto e vontade, bem como a irredutibilidade e primado desta em relação àquele, justamente o elemento ao qual Schopenhauer vincula o mérito de Kant em estabelecer a diferença entre fenômenos e coisa em si³⁸, a despeito de todas as dificuldades que essa doutrina traz à compreensão. Assim passamos ao tema do Belo Ideal, a fim de constatarmos com o que exatamente o prazer estético se relaciona.

A forma e o conteúdo do Belo Ideal

Conforme dito acima, o belo diz respeito à inteligibilidade da vontade cujas relações intrínsecas se apresentam na universalidade ideal de uma espécie ou jogo de forças em cada um de seus graus determinados de objetivação. Por isso, uma vez consideradas em si mesmas, naquilo que têm de próprio e singular, as coisas existentes na Natureza são belas, não apenas por meio de suas representações artísticas, mas em sua realidade mesma, que é seu conteúdo

37 Cacciola, M. L. *A questão do dogmatismo*, 1994, p. 121-122; grifos meus.

38 V. p.ex. Schopenhauer, A. MVR II, cap. 19.

– sua essência, que é vontade. O exemplo da arquitetura serviu para mostrar com a maior precisão – em virtude mesmo de sua simplicidade – que as forças em jogo, não isoladamente, produzem o efeito estético. A gravidade não é bela como tal, tampouco a leveza, porque o belo se reconhece na expressividade máxima do esforço de uma contra a outra, ou seja, no *equilíbrio*, que significa, justamente, *nenhuma perspectiva de vitória por parte de qualquer oponente*. É paradoxal apenas em aparência que, nesse impasse, haja beleza, pois o ideal não reside na vitória, já que esta sempre implica uma derrota em igual medida, mas, sim, na realização máxima de suas determinações essenciais – o ideal, portanto, o belo, é o *característico*. A gravidade não faz qualquer efeito na ausência de uma massa, e esta, sem o peso, mais parece uma fantasmagoria. Será belo um astronauta flutuando no espaço vazio? Schopenhauer diria que não, creio eu. Por sua vez, a dança das esferas, em que o ponto no qual um planeta se encontra o mais próximo de seu sol é justamente o instante em que escapa à sua atração mediante o próprio impulso inercial, e que, quando mais distante de seu sol, é exatamente o instante em que sua força centrífuga cede a nova vitória provisória do sol, essa dança que dura bilhões de anos e graças à qual temos dias, noites, estações – essa equilibrada harmonia na tensão é a máxima beleza – diria eu – do livre jogo de gravidade e massa. Isso porque, se desconsiderarmos o movimento por causas naturais, o tempo e o lugar em constante mudança, mas tivermos em vista o resultado – o sistema orbital –, o que encontramos é o perfeito equilíbrio, forças em luta que permitem às partes envolvidas permanecerem não “suspensas” no espaço, mas inexoravelmente atadas. Não caberia aqui a citação de Spinoza, feita por Schopenhauer, segundo a qual a pedra pensaria voar pela própria vontade se tivesse consciência de seu movimento?

Devemos lembrar rapidamente que essa caracterização do ideal vale para outros casos, de maneira tão mais surpreendente quanto mais visível se torna a Vontade, pois aí já há sofrimento. É sempre em seu ambiente natural que o *característico* de plantas e animais, ou seja, o querer que neles se objetiva, é mais perfeitamente manifesto e, portanto, mais belo, assim como se mostra mais claramente a graça dos animais, facilmente perdida com a domesticação. Se o Belo Ideal corresponde à apresentação da Vontade por ela mesma à representação como algo puramente inteligível, e, a contemplação desse Ideal não corporificado, inspira prazer, é porque a Vontade, ela mesma, não produz sofrimento – em sua objetividade meramente ideal, o motivo doloroso vê-se afastado, como tão claramente resume Cacciola:

Somente como sujeitos do querer é que estamos submetidos ao ímpeto dos desejos. Portanto, só objetivada no corpo é que a vontade é fonte de dor e sofrimento. É o modo de conhecer que impõe essa direção subjetiva ao em-si. Enquanto querer viver é que suas exigências se multiplicam. A contemplação estética, que se volta para as coisas enquanto meras representações, é o contrário desse querer que obedece aos apelos dos motivos³⁹.

Acontece, porém, que a vontade é nela mesma cega, e o que oferece motivos é o intelecto. Faz-se necessário que a representação do Ideal não seja determinada pelo estímulo sensorial, que seu conteúdo não consista em um particular empírico, mas o ultrapasse ou supere no sentido de dar a ver algo que não seja um objeto do entendimento e, desse modo, não produza na razão a representação de algo desejável pelo sujeito do conhecimento. Não será difícil dizer se o intelecto abandona o serviço da vontade ou se, simplesmente, como já aludi, não tem competência para isso e é impelido a fantasiar, inventar, criar? Contudo, o fato de o sujeito do conhecimento não representar um objeto desejável pela vontade individual não significa que essa representação não seja ainda objeto de um anseio *puro*, isto é, independente das necessidades individuais ordinariamente sofridas por um dado sujeito – o "interesse objetivo" de Cacciola. O *sujeito* volitivo está ausente, mas quererá isso dizer que está ausente *toda* volição? *O que em nós se compraz no Ideal que não nos importa e não podemos por nós mesmos atingir?* Nossa vontade se cala ou é calada? Se é calada, pelo quê?

Se, por um lado, meras representações, como diz Cacciola, não afetam por si sós a vontade individual, é justamente porque a vontade se reconhece como idêntica ao que se apresenta nessas representações que ela como que se compraz consigo mesma, *aprova* a si mesma. Afinal, seu objeto, agora idêntico a ela, é como um fim em si – o Ideal a que se aspira – e não um simples meio para supostamente atingi-lo. Uma vez que nosso corpo seja esquecido em meio à contemplação, o sujeito do conhecimento se torna o claro espelho da Vontade no qual ela se vê e se regozija, orgulhosa. A estranheza desse resultado já foi destacada por Rosset nos seguintes termos:

Assim, a questão que se coloca é a seguinte: se a vontade é fonte de sofrimento, como é possível que o conhecimento dessa mesma vontade seja fonte de júbilo? Por mais impactante que possa parecer a contradição com

39 Cacciola, M. L. *A questão do dogmatismo*, 1994, p. 114.

o conjunto do sistema schopenhaueriano, forçosamente tem-se de admitir que, na contemplação estética, o conhecimento da vontade reveste um caráter aprovador; ou melhor, tem-se de admitir que, se a arte ensina que a vontade é má, também ensina que é bom que a vontade seja má. [...] Ademais, esses dois interesses [de apartar e de valorizar a vontade] não se contradizem totalmente, pois o primeiro possibilita o segundo (quem contempla, distancia-se da vontade para estar em condições de apreciá-la). [...] O fato de a revelação dessa triste verdade ser seguida, na experiência estética, por um inefável prazer obriga a buscar, sob a ideia de sofrimento, a presença, em Schopenhauer, de uma instância, no fim das contas, aprovadora⁴⁰.

Essa “instância aprovadora”, já antecipei, não pode ser outra que não a Vontade universal em nós, microcosmo da Natureza. Eis a chave para o que Rosset reconhece como “o paradoxo de uma filosofia que foge com horror de todas as manifestações particulares da vontade, mas que aplaude sem reservas a visão da essência dessa mesma vontade”⁴¹, embora ele mesmo não tenha interpretado nesses termos, conservando as notas caracterizantes de um pessimismo ambíguo.

Uma vez que a fantasia amplia o horizonte das Ideias dos objetos efetivamente presentes (*wirklich gegenwärtigen Objekte*) para além da efetividade da experiência pessoal, desdobrando assim suas possibilidades, o gênio não está restrito às imperfeições daquilo que a Natureza efetivamente figurou, *mas vislumbra o que ela tentou realizar sem sucesso em virtude da luta entre suas formas*⁴². Logo, o Ideal – eis o que traz paz à vontade. A inteligência estética cumpre o fim cujo alcance fracassa a Natureza! Nisso se traduz a busca *igualmente sem trégua* do gênio – a vontade se satisfaz temporariamente (como se capaz de notar a inefetividade, como que despertando de um sono com belos sonhos); o gênio, porém, humano que é, jamais, pondo-se a representar a Ideia, jamais atingindo seu alvo final, o sonho da vontade que, na contemplação, parece dormir.

40 Rosset, C., *op. cit.*, p. 148.

41 *Ibidem*, p. 195.

42 Schopenhauer, A. *Die Welt*, I, 2001, §36, p. 219-220 [tr. br. 2015a, p. 215]: “[...] *daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander, nicht zu Stande brachte*”.

O silêncio da vontade, ou: a natureza do prazer estético

Chega-se ao momento no qual devemos nos ocupar da mais intrigante de todas as passagens de *O mundo como vontade e representação* acerca da natureza do prazer estético no belo artístico. Não me ocuparei aqui da exegese temporal que serve de fio condutor a Rosset, conferindo-lhe um sentido metafísico que aponta para uma Vontade “prévia” ao mundo⁴³, mas tão somente da proveniência da *aprovação* da Natureza, não, de fato, de como ela é na vida, porém, mais significativamente, de como ela é em si e *quer ser*. O curto trecho diz que o gênio artístico, como que antecipando os fins da Vontade na Natureza ao compreender suas “*meias palavras*”:

*[...] exprime puramente o que elas apenas balbuciam, pois, no mármore duro, ele imprime a beleza da forma que em mil tentativas a natureza fracassou, coloca-as frente-a-frente como que gritando: “Era isso o que querias dizer!”, e então ressoa do conhecedor “Sim, era isso!”. [...] Essa antecipação é o Ideal [...]*⁴⁴.

Com relação ao significado profundo dessa antecipação, a preleção de 1820 traz uma importante elucidação, contendo elementos adicionais à formulação original do §45:

*O formal a priori da Matemática etc. prescreve à aparência [Erscheinung] como ela pura e simplesmente tem de ser [ausfallen muß], determina-a em absoluto para todos os casos. A antecipação estética a priori somente sabe o que propriamente deveria aparecer [erscheinen sollte], não de maneira tão determinada que pudesse apresentá-la [darstellen] por inteiro antes de toda experiência, mas de tal maneira que pode julgar [urtheilen] se o que aparece efetivamente está em conformidade com sua lei ou não e também se pode então corrigi-lo [berichtigen]*⁴⁵.

43 Parece-me que Rosset, sem o dizer, leva excessivamente a sério o caráter “platônico” da Ideia schopenhaueriana, um tema que, de resto, exige um estudo à parte.

44 Schopenhauer, A. *Die Welt*, I, 2001, §45, p. 262 [tr. br. 2015a, p. 257]. A parte relativa à aprovação consiste em acréscimo da segunda edição, mas isso não interfere no argumento, pois o essencial dessa aprovação reside no caráter de antecipação dos fins (ou intenção, *Absicht*) da Vontade na Natureza pelo gênio artístico.

45 Schopenhauer, A. *Metaphysik des Schönen*, 1985, cap. 14, p. 152 [tr. br. 2003, p. 162]. Embora se trate de algo alheio a nosso tema, parece não poder passar sem menção o emprego de

Nesse contexto, é claramente explicado o caráter universal e apriorístico da verdadeira beleza, que não é algo que se possa obter para si e, *por esta razão*, como que de nada serve à vontade individual, ou seja, não carrega a promessa de realização de um desejo ou satisfação de uma necessidade. Isso é fácil de entender, pois, por exemplo, uma “bela refeição”, esteticamente falando, não desperta a gula na medida em que é bela, mas apenas enquanto *nos pareça saborosa* ou *bastante para aplacar ou reduzir nossa fome*. Dito em poucas palavras, beleza não se come. Ao lado disso, apenas algo particular pode despertar desejo, ou seja, excitar a vontade individual e atraí-la. O que, no entanto, no prazer estético, é despertado “em nós” é aquilo que, pelo contrário, superando tudo o que há de particular na Natureza, nos comunica o essencial, e isso significa que o que é “julgado” é idêntico a nós mesmos – a Vontade. Tal juízo, já vimos, é *aprovador*. É porque nós mesmos somos a Vontade objetivada naquela configuração que se nos apresenta esteticamente que podemos não apenas nos identificar com o Ideal como antecipá-lo, trazê-lo a nós e nele nos realizarmos – *como Vontade*. Apenas a Vontade mesma pode dar essa aprovação, pois a vontade individual não pode encontrar nos particulares nada além de algo a obter para si, de que fugir ou, simplesmente, ignorar. No prazer estético, é a Vontade mesma que em nós se eleva e se supera a si própria no sonho antecipatório do Ideal que ela anseia.

Com o desaparecimento da vontade individual, supera-se sofrimento e necessidade. Também desaparece a diferença de grau que distingue os seres vivos, agora identificados com o próprio sujeito puro na contemplação da Ideia, de que ele mesmo é o sustentáculo, ao passo que o sujeito individual, cuja individualidade mesma emerge da vontade, é tão transitório quando seus objetos particulares. O mundo puramente objetivo – ou seja, o Ideal, só existe na consciência do puro sujeito, que, como tal, é tudo o que existe

categorias morais kantianas nesse contexto, precisamente aquelas que constituem objeto de tão decidida crítica no contexto da Ética. Isso aparentemente se explica pelo fato de que, apesar de a vontade não estar obrigada a nenhuma lei ou dever, cabendo condicionamento apenas à ordem dos fenômenos, ou aparências, a livre determinação da Vontade por ela mesma é obstada pelas circunstâncias materiais oferecidas pela Natureza. A Vontade *deve ser* ela mesma em suas aparências, mas não pode sê-lo plenamente, de maneira que essas aparências nas quais ela se apresenta, condicionadas pelas formas do conhecimento (subjetivamente) como pelas condições materiais (objetivamente), não exprimem senão uma *conformidade* de particulares ao querer *característico* que constitui sua essência universal. De acordo com isso, o erro de Kant teria sido o de falar de dever ou conformidade ao dever no âmbito das ações quando isso só se aplica ao âmbito do ser. O que é, *tem de ser*, mas *deveria ser* de outro modo, e todo agir não é senão movimento que pressupõe o que *já é tal como é*. A imperfeição moral das ações segue a imperfeição de uma aparição da vontade já determinada por fatores extrínsecos, ou seja, tempo, espaço e nexa causal, atinentes ao conhecimento, não ao ser em si.

(*das reine Subjekt der Erkenntniß, in dessen Bewußtseyen allein die objektive Welt ihr Daseyn hat: als solches ist er alle Dinge*), de maneira que aí o mundo está em paz (*und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde*) – o sujeito é seu mundo e o mundo é esse sujeito, o sujeito é des-identificado consigo mesmo na medida em que a vontade não coloca a individualidade (*Es ist nämlich sein Daseyn, sofern es in seiner Vorstellung existirt: aber da ist es ohne Wille*). Nisso consiste uma dupla existência (*zwiefaches Daseyn*)⁴⁶. Se não há objeto sem sujeito, tampouco há Ideia sem o gênio, na mesma medida em que não há mundo sem o entendimento animal. Logo, a eternidade da Ideia é relativa à eternidade do puro sujeito. Trata-se de uma dupla existência – a sensível e a inteligível –, porém não meramente “pensadas” como em Kant.

*Neste sentido, o “silêncio completo da vontade”, necessário a tal intuição puramente objetiva, intuição esta sempre de um “sujeito puro”, remete à vontade objetivada como subjetividade movida, ou determinada, por inclinações e interesses, mas não àquela vontade cega e incondicionada que é a coisa-em-si, de que a Ideia é mera expressão objetiva para a inteligência. [...] Trata-se de uma ruptura com a relação objetiva que caracteriza a existência individual movida por representações ilusórias, e não de uma mera mortificação ascética como muitos pretendem que seja*⁴⁷.

Assim, o silêncio da vontade provém da imediata convicção de que o esforço chega ao fim, que o Ideal se fez presente de fato. Esse acontecimento é, todavia, materialmente impossível. O que a metafísica do amor sexual tem de fato a nos ensinar quanto a tudo isso é que a vida se produz e reproduz mediante modificações na matéria e o que é, nesse processo, a cada vez perseguido por todo animal, humano ou não, é o aprimoramento da espécie. O que a metafísica do amor sexual traz como acréscimo é o pormenor essencial de que a condição transcendental para o surgimento de uma nova vida individual

46 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 30, p. 422-423 [tr. br. 2015b, p. 444-445; 2014b, p. 24-25]; v. tb. p. 418-419: “[...] *alle Dinge stellen sich um so schöner dar, je mehr man sich bloß ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewußt ist*”.

47 Moraes, D., *op. cit.*, p. 161. V. tb. p. 164: “[...] A vontade enquanto impulso cego, como é em-si, não visa a fim algum, não tem diante de si qualquer objeto que não ela mesma, seu reflexo, seu ‘claro espelho’. Se toda relação é posta segundo o princípio de razão e, assim, cada objeto em relação ao sujeito do conhecimento é posto em relação com sua vontade, a mera superação do princípio de razão consiste na supressão de objetos passíveis de desejo subjetivo. Por conseguinte, a vontade não mais quer”. Não obstante, como vemos aqui, a Vontade quer, sim, porém, não algo para si, mas a si mesma.

reside no querer existir, que esse querer é também condição para a ligação de duas unilateralidades (como vontade e intelecto, masculino e feminino) em vista de uma unidade depurada das imperfeições, limitações impostas por essas mesmas unilateralidades. O Ideal residiria na neutralização recíproca do inteiro conjunto de unilateralidades mediante a produção de uma perfeita unidade indiferenciada. Isso, contudo, teria como consequência o fim da sexualidade mesma mediante a extinção do desejo. A relação é posta pelo próprio Schopenhauer no começo do capítulo 36 do MVR II⁴⁸: o que orienta o instinto no amor sexual, ligado à vontade – ou, mais do que isso, sua mais visível e vigorosa apresentação – é o mesmo que, no gênio, se torna o senso objetivo da beleza, o senso artístico, maximizável ao ponto de tornar-se a própria norma da beleza. É sempre o “gênio da espécie” que está em jogo. O que produz a cobiça é a astúcia da vontade afirmada que faz de um objeto particular o motivo ilusório para o indivíduo. No caso da contemplação objetiva da beleza universal, os objetos são como que abandonados em favor do Ideal, sendo necessária a capacidade de vê-lo; quem não a possui, busca a satisfação naquilo de individual que tem diante de si. O fato de não se desprezar o individual imperfeito consiste em uma limitação da inteligência ou da sensibilidade para o que é belo em si e não apenas para mim. Mesmo do ponto de vista objetivo, o amor sexual envolve uma adequação de unilateralidades, de maneira que o par “ideal” é condicionado pelo caráter individual. Portanto, não é tão exatamente o caso de a vontade estar ou não vinculada ao intelecto, mas o que este é capaz de representar e dar a ver à vontade. É como dizer, “quem não tem cão, caça como gato” – o teor desse ditado é expresso com notável beleza nos versos de Goethe citados em seguida.

Deve ficar claro, finalmente, que há certa parcialidade em dizer que, na estética, temos um estado de desinteresse da vontade enquanto que, na sexualidade, um interesse. Em ambos os casos, é a Vontade universal que está em jogo, com a diferença que, no primeiro, há uma ilusão de satisfação e, no segundo, uma promessa ilusória de satisfação, esta última mascarada, segundo Schopenhauer, como interesse pessoal do amante – uma astúcia da Vontade, segundo suas próprias palavras. Rosset ainda aponta o caráter peculiarmente interessado do prazer estético valendo-se de uma tese à qual dou meu inteiro apoio, mesmo nos assuntos morais: a Vontade quer viver, mas não quer sofrer. Diz ele:

48 Cf. Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 36, p. 477-478 [tr. br. 2015b, p. 503-504; 2014b, p. 89-91].

Pouco importa que o efeito desta contemplação consista, em Schopenhauer, em silenciar esses desejos. Em vez disso, o que importa, e muito, é que o essencial do prazer da contemplação estética se refira ao destino (feliz) que se lhes impõe. Em outras palavras, o “desinteresse” contemplativo é apenas aparente; em certo sentido, é sumamente interessado, posto que satisfaz, entre todos os “interesses práticos”, o que no julgamento de Schopenhauer é o mais valioso: não sofrer mais⁴⁹.

Parece necessário enfatizar que discordo de Rosset quando diz, conforme citado antes, que devamos admitir que seja bom a vontade ser má. Sequer concordo com a afirmação de que a vontade seja má – a vida o é. Nesse caso, cabe distinguir esse conhecimento da Vontade por ela mesma pela via estética daquele conhecimento que ela adquire de si mesma pela via ética, ou seja, do agir, do movimento inerente à vida. Nesse último caso, que, como disse, não aprofundarei aqui, a Vontade não apenas silencia, mas se nega em face do sofrimento inerente à vida, podendo calar-se definitivamente perante o espetáculo dos horrores. No caso estudado aqui, o silêncio releva uma pausa, um repouso, uma admiração perante o imutável, o eterno, o perfeito equilíbrio, o instante de *felicidade* que apenas a satisfação plena pode propiciar. Que essa seja a mais verdadeira e real felicidade não traz conflito algum com o essencial do ensino de Schopenhauer – ao momento maravilhoso logo sucede o descontentamento e nova inquietude perante o *fato* de que o sonho era mero sonho e, a felicidade nele experimentada, uma transitória ilusão. Incansável, a Vontade logo segue em seu empenho perpétuo.

O caso especial do prazer na música

A especificidade da música não reside apenas em que ela não seja mera representação de Ideias e por isso se encontre além das demais artes, mas que, por isso mesmo, revelando a Vontade sem intermediários, corrobore de modo mais decisivo o que busquei mostrar acerca do prazer estético. Rosset expõe sua surpresa perante o fato de que o tema da redenção estaria ausente na abordagem schopenhaueriana da música e que isso decorreria do fato de que a música “*não expressa a vontade*”⁵⁰. Isso parece correto no sentido de que a música,

49 Rosset, C., *op. cit.*, p. 137.

50 *Ibidem*, p. 186. V. tb. p. 194-195.

como tal, não nos oferece nenhuma figuração ou ação, mas o puro sentimento destituído de seus motivos particulares. No entanto, já deixei de lado a tese de Rosset, tão central nesse ínterim, acerca de uma vontade ou “x” anterior a toda vontade e ao próprio mundo. Creio que, pelo contrário, a música, ao exprimir uma vontade absolutamente impessoal, revela aquilo que até então buscava-se esconder, ou seja, a aprovação da vontade na medida em que sua realidade essencial seja contemplada à parte de toda efetividade accidental. Por outro lado, Rosset parece estar correto em dizer que “o próprio Schopenhauer teria tido consciência tanto do caráter incompreensível, e também inadmissível, do prazer musical, assim como da profunda contradição apresentada por sua teoria da música com relação ao conjunto do sistema pessimista”⁵¹. O pessimismo, todavia, diz respeito ao fracasso inevitável de nossos esforços e ao vazio de tudo aquilo que constitui nossos interesses particulares, e já vimos que a vida, considerada em seu todo, se não é bela, é como que feita de beleza, a qual nos escapa na medida em que só tenhamos olhos para o que podemos fazer disso em nosso próprio e efêmero benefício, sempre, é claro, às custas do sofrimento alheio. Fora isso, o mundo é um espetáculo de realizações em que a Vontade se compraz, tanto quanto cada um de nós se vê realizado no breve instante (não mais do que isso) em que nos pareça haveremos chegado ao fim de nossos esforços – o instante de felicidade. Desse modo, em vez de dizer que a teoria do prazer musical contradiz o restante da Metafísica do Belo, segundo a chave de leitura aqui proposta, eu diria que essa teoria a elucida e explicita o que até então foi deixado na sombra. Em certo momento, dando-se conta disso, Schopenhauer formula uma enigmática consideração acrescentada no encerramento do capítulo 39 do MVR II, em sua última edição, de 1859. Escreve ele:

Talvez um e outro possam tomar como ofensa que a música, que frequentemente atua sobre nós de maneira tão edificante que parece nos falar de outros mundos melhores do que é o nosso, de acordo com esta sua metafísica, apresentando a sua essência, propriamente lisonjeia apenas a vontade de viver, pintando-lhe previamente seu êxito e, por fim, expressando a sua satisfação e suficiência. A seguinte passagem dos Vedas pode servir para apaziguar tal escrúpulo: “Et anand sroup, quod forma gaudii est, τὸν pram Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est”⁵².

51 *Ibidem*, p. 195.

52 Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 39, p. 521 [tr. br. 2015b, p. 549; 2014b, p. 142].

Ao menos quanto a mim, a passagem védica, cuja proveniência não é confirmada pelo editor alemão como aquela indicada por Schopenhauer⁵³, em nada auxilia na compreensão do enigma: “E assim chamamos de *anand sroup*, que é uma forma de prazer (ou felicidade), o *Atman supremo* porque, onde quer que haja prazer, este é parte de seu prazer”. O comentário de Rosset deixa a desejar. De fato, como compreender isso se não como querendo dizer que a grande felicidade da Vontade, a essência do mundo – Atma –, é o conteúdo mais real do prazer máximo de que podemos tomar parte? Isso porque, no prazer musical, se está isento de toda determinação, razão pela qual a música não apresenta uma figura ou um caráter, mas a Vontade mesma *como que* “antes” de toda sua livre autodeterminação como força ou como espécie. Contudo, esse “antes”, a meu ver, não teria ele mesmo uma temporalidade, consistindo na Vontade como é em si, pura possibilidade de ser, abstraídas todas as circunstâncias materiais do mundo como representação, as quais impõem a cada vez a marca da unilateralidade, já que toda representação, todo fenômeno, toda aparência, se inscreve sob a dupla determinação do que é do que não é de fato. Assim se pode compreender do modo o mais completo que toda dor, toda luta, todo movimento, todo motivo, é algo apenas para nós, bom ou ruim, agradável ou desagradável, maravilhoso ou terrível, ao passo que, em si, nada são. Schopenhauer chega a dizer que uma sinfonia de Beethoven nos mostra a maior confusão enquanto mantém em seu fundo a mais perfeita ordem, como a eterna harmonia que subjaz a este mundo no qual a constante destruição serve à sua preservação⁵⁴. É o elogio do turbilhão das gotas d’água ocultado pela beleza da cachoeira ou do reflexo luminoso que produz o arco-íris.

A vida é o mais agradável e inocente se considerada puramente como representação, cortados os laços do querer: “o mundo como representação, se se o considera separadamente, enquanto se está desembaraçado do querer, deixando-se que tão somente ele ocupe a consciência, é o lado da vida

53 Isso parece se dever às fontes sânscritas procuradas pelo editor. Todavia, a citação e a referência estão de acordo com a edição de 1802 indicada nas referências, exceto pela ausência do trecho “*rov pram Atma*”, incluída por Schopenhauer, respeitando o que se lê, no mesmo volume, nas páginas 145, 165: “*Ille atma, anand sroup est*”. Em trechos como os encontrados nas páginas 110, 145, 226, constata-se tratar-se de uma tranquila satisfação redentora. Com relação ao significado atribuído a Atma, nas raras ocasiões em que Schopenhauer se refere a ele, especialmente em suas anotações, tem-se em vista o princípio subjetivo do conhecimento, que, em última instância, corresponde à própria vontade.

54 Schopenhauer, A. *Die Welt*, II, 2001, cap. 39, p. 512-513 [tr. br. 2015b, p. 540; 2014b, p. 133].

mais agradável e o único isento de culpa”⁵⁵. Portanto, o problema não reside na vida em geral, no mundo, mas no fato de serem considerados não como tais, de modo puro e desinteressado, mas como fonte de motivos para *ossos* esforços e, portanto, *osso* sofrimento perene. É a arte que permite ver com clareza que tudo é, em si, belo. O mundo não é uma maldição, exceto por ser o que é por querer; do querer, sim, vem a culpa, pois culpa só pode se referir à liberdade, de ser quando seria possível não ser, mas essa falta permanece inocente até que adquira o conhecimento sobre o próprio querer, a autoconsciência de si mesmo como vontade e, perante tal conhecimento, não chegar à negação de todo querer, mas, pelo contrário, nele insistir, conforme sua natureza. Este, é o caso do ser humano em geral. Para o gênio, todavia, não há sequer esse consolo, já que é *sua* própria vontade a primeira a despertar do próprio sonho, e, por isso, como diz Schopenhauer logo a seguir, perseguindo o Ideal como um fim, o gênio não pode ter descanso e não encontra a resignação. É o menos propenso a isso, posto que trabalha pela realização do Ideal em sua obra. Isso à parte, não seria o “consolo” (*Trost*) a tomada de consciência de que, considerado de modo *puro*, o mundo, sim, é belo?! Não será que, como quererá Nietzsche, a arte, não importa o que apresente, é sempre afirmadora da vida mediante a bela conformação de um ser caótico em si mesmo? Não será, ainda, que, mesmo na representação da vontade negada, como nos temas cristãos, paradoxalmente afirma-se a chegada da Vontade ao termo de sua longa série de objetivações, estágio no qual a salvação torna-se enfim possível? O desinteresse da contemplação é a via para a sua pureza, mas o consolo da beleza é o fim que move o artista para sua celebração, assim como a comoção perante o caráter resignado consiste na promessa da graça alcançada. Se o fim da arte, entretanto, para Schopenhauer, permanece sendo promover a resignação do espectador, o artista mesmo não se resigna.

O pessimismo é esvaziado no prazer musical e, se retorna com todo o vigor no quarto livro, é porque, aí, não se trata senão do agir segundo o caráter e sua consequência: a via da ação jamais pode ser a da salvação. Desperta de seu sono, a Vontade em nós, desiludida, na medida em que se desiluda, reconhece que a única saída para sua liberdade reside não no sonho da afirmação, mas na negação de suas ambições que jamais podem ter lugar neste mundo efetivo ou em qualquer outro.

55 Schopenhauer, A. *Die Welt*, 1, 2001, §52, p. 315 [tr. br. 2015a, p. 308-309]: “[...] *die Welt als Vorstellung, wenn man sie abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtseyn einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist*”.

Epílogo

Do exposto decorre que não se chega senão a aporias ou mesmo contrassensos quando se aborda a Metafísica do Belo a partir de suas categorias negativas (paz, isenção, negação, silêncio, desinteresse) em vez de se investigar a positividade daquilo que a arte realiza e apresenta. Um “prazer intelectual”, ao menos em sentido estrito, é algo que não se pode compreender, ao menos não em um pensamento como o de Schopenhauer, com o qual de modo algum combina semelhante “intelectualismo”. O que seria um “prazer intelectual” se não sua “desocupação”, seu ócio, uma vez que, na apreensão da Ideia, “liberta-se” de uma vontade que, momentaneamente, *deixa de exigir seus serviços*? O prazer intelectual por excelência é o sono. Com efeito, é a felicidade do servo, não do livre. O livre gozo, por sua vez, propriamente dito, não pode pertencer senão àquilo que, em nós, sempre quer, até o momento em que tem a ilusão de haver alcançado sua meta e, *por isso*, enquanto dura o prazer, deixa de querer além daquilo que tem presente a si – ama-se a vida. O livre gozo, finalmente, é exclusividade daquilo que é em si mesmo livre, como um privilégio inalienável do que, em nós, é capaz de sentir.

Referências

- BRUM, J. T. O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, M. L. *A questão do dogmatismo*. São Paulo: USP, 1994.
- CACCIOLA, M. L. O conceito de interesse. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, n. 5, p. 5-15, ago. 1999.
- MORAES, D. Desinteresse e comprazimento estético: considerações acerca da apreciação estética kantiana por Schopenhauer face às de Hegel e Heidegger. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, p. 145-167, dec. 2010. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/316>>. Acesso em: 10 jan. 2021.
- OUPNEK'HAT. In: DUPERRON, A. *Theologia et filosofia indica*. Tomus II. Paris: Argentonari, 1802.

- ROSSET, C. La estética de Schopenhauer. In: _____. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-textos, 2005. p. 119-199.
- SCHOPENHAUER, A. *Metaphysik des Schönen*. Ed. Volker Spierling. Munique: Piper, 1985.
- SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauer im Kontext: Werkausgabe I*. Berlin: Karsten Worm InfoSoftWare, 2001. 1 CD-ROM.
- SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad. anot. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. Sobre filosofia e ciência da natureza. In: _____. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2013. p. 149-234.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação: tomo II – Complementos: Livros I-II*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação: tomo II – Complementos: Livros III-IV*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação: primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação: segundo tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.