

Desinteresse e comprazimento estético: considerações acerca da apreciação da estética kantiana por Schopenhauer face às de Hegel e Heidegger

“As estrelas, não se as deseja;
Podemos apenas regozijarmo-nos
com seu esplendor.”

GOETHE

Resumo

Segundo a leitura de Heidegger sobre a contemplação estética descrita por Schopenhauer, este teria corrompido a noção kantiana de “desinteresse” de modo a comprometer toda compreensão posterior acerca da estética de Kant. Desenvolvendo-se aqui uma defesa de Schopenhauer já iniciada por Cacciola, mostra-se a inadequação da apreciação de Schopenhauer por Heidegger, sendo explicitados não apenas os aspectos em que segue Kant como também aqueles em que busca superá-lo. Em certo sentido, pelo contrário, Schopenhauer parece aproximar-se mais de Heidegger do que este fora capaz de admitir. Afinal, Schopenhauer aponta a contemplação estética como via de superação da dicotomia sujeito-objeto, bem como da dualidade vontade-representação, pois o estado de desinteresse não corresponde a uma mera apatia, mas sim, à ruptura com o modo relacional que rege o conhecimento e o desejo, não se tratando, portanto, de fundamento para juízos.

Palavras-chave: Desinteresse; Belo; Idéia; Vontade; Representação.

* Professor do curso de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Abstract

According to Heidegger's reading on aesthetic contemplation as described by Schopenhauer, the kantian concept of "disinterest" is supposed to have been corrupted by the later. For this, Schopenhauer would have misled every upcoming approach to Kant's Aesthetics. This paper develops an apology to Schopenhauer as Cacciola has already started it. Seeking to demonstrate that Heidegger's approach to Schopenhauer is mistaken, we may exhibit both the sympathy between Kant and Schopenhauer and the arguments by which the second intends to improve on the former. In some sense, Schopenhauer rather seems to be nearer Heidegger's view than he was capable to admit. Actually, Schopenhauer indicates aesthetic contemplation as a mean to go beyond subject-object dichotomy and will-representation duality as well, for the state of disinterest does not concern to some kind of apathy, but to a break in the relational mode of knowledge and desire. Thus, no judgment can be grounded on aesthetic contemplation.

Key-words: Disinterest; Beauty; Idea; Will; Representation.

O presente trabalho tem por objetivo central discutir a leitura feita por Heidegger da estética schopenhaueriana em seu livro sobre Nietzsche. Ali, Heidegger aborda, conforme o título do capítulo, a "interpretação errônea" da doutrina kantiana do belo por Schopenhauer e Nietzsche. É notório que, para Heidegger, Nietzsche não discorda tanto de Kant quanto pensa, de modo que a crítica nietzscheana não se volta tanto à doutrina propriamente kantiana do belo quanto à interpretação (errônea) que Schopenhauer teria dado a ela. Tendo em vista o elogio que Heidegger faz a Kant, seguindo Hegel, Schopenhauer é "vilanizado" nessa apreciação, e não apenas por haver, inadvertidamente, *desviado* Nietzsche, mas *toda* a apreciação posterior da estética kantiana, que fora por ele "mal interpretada da maneira mais nefasta" (Heidegger, 1971, p. 105). Com efeito, é uma enorme responsabilidade que recai sobre Schopenhauer... Não se pretende aqui, no entanto, discutir em que medida, após Schopenhauer, as interpretações da doutrina do belo em Kant tenham sido "errôneas", nem em que medida o erro possa ser atribuído à leitura schopenhaueriana. Portanto, não se pretende rejeitar a tese de que Nietzsche ou qualquer outro pensador tenha sido induzido a erro por Schopenhauer. O que se pretende mostrar a seguir é que, caso isto seja verdade, não é devido diretamente à leitura feita por Schopenhauer do conceito kantiano de "(des)interesse", mas, antes, e sobretudo, à leitura que se teria feito

de Schopenhauer, no que o próprio Heidegger se equivoca. A *interpretação errônea de Heidegger*, que se pretende indicar neste trabalho, provavelmente tenha sido a mesma de Nietzsche, com a diferença de que este último – se isto estiver correto – teria errado duplamente ao estender a Kant as conclusões de sua leitura inadequada de Schopenhauer. Se é verdade que o “desinteresse”, em Schopenhauer, é algo distinto do “desinteresse” em Kant, nem por isso é aquilo que Heidegger (ou Nietzsche) diz sê-lo, de modo que temos aí uma injustiça, ou melhor, uma espécie de “imperícia” devida ao caráter parcial com que Schopenhauer é lido por Heidegger.

Cacciola, em trabalho apresentado no VIII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), no ano de 1998, já questionara esse tipo de leitura nos seguintes termos:

É quase um lugar comum a afirmação de que Schopenhauer teria deturpado a estética kantiana ao dar-lhe um significado ético, marcando o ascetismo que deve acompanhar a experiência estética. Ou seja, Schopenhauer teria interpretado a noção de ausência de interesse, que acompanha o juízo estético em Kant, como uma proposta de afastamento do mundo, uma espécie de primeira etapa da negação da vontade. (Cacciola, 1999, p. 5)

Em seguida, a autora indica as duas vertentes principais desta afirmação, segundo a qual “Schopenhauer é um mau leitor de Kant”: a de Heidegger e a de Lebrun, que, em seu livro *Kant et la fin de la métaphysique*, “acusa Schopenhauer de ter substituído a apreciação de um prazer puro [...] por uma metafísica entusiasta que tem como centro o prazer desinteressado”. Nesse caso, vejamos primeiramente o que dissera Kant a respeito do “interesse” na *Crítica do juízo*.

Interesse é denominada a satisfação que vinculamos com a representação da existência de um objeto. Como tal, tem sempre, ao mesmo tempo, referência à faculdade-de-desejar, seja como seu fundamento-de-determinação ou, pelo menos, como necessariamente em conexão com seu fundamento-de-determinação. (Kant, 1974b, p. 304)

É precisamente a ausência dessa espécie de satisfação que caracterizará, segundo Kant, o juízo estético. Ou seja, o juízo estético não apresenta vínculo com representações de objetos particulares, que são aqueles passíveis de conhecimento empírico. Por esta razão, não se pode tratar de objetos de desejo,

entes exteriores que determinem nossa vontade, condicionando-a direta ou indiretamente. Antes de qualquer coisa, pode-se perceber que o vínculo entre juízo estético e juízo moral não é “inventado” por Schopenhauer, de maneira que há, já em Kant, um aparente significado ou fundamento ético na apreciação do belo, pois lhe serve de base o princípio de autonomia, segundo o qual o sujeito moral é aquele que não se encontra condicionado por inclinações, instintos ou fins pragmáticos exteriores a si. A liberdade da vontade não depende da existência de objetos, de maneira que o imperativo categórico é um juízo formal proposto por Kant em contraposição a uma ética de fins (o bem, a felicidade etc.). Salientando este ponto, cabe-nos recordar o que diz Kant a respeito do desinteresse que caracteriza a moralidade, tal como exposto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Mas por que é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me *impelle* a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho necessariamente que *tomar* interesse por isso e compreender como isso se passa [...] e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto [...]. (Kant, 1974a, p. 245)

Trata-se, pois, de um desinteresse por qualquer objeto exterior cuja representação nos condicione, contraposto a uma autônoma *tomada de interesse* pela própria liberdade da vontade, na qual se encontra satisfação. Será também no belo que, como na lei moral, tal satisfação incondicionada e universal será encontrada.

Cada qual tem de admitir que aquele juízo sobre beleza, a que se mistura o mínimo de interesse, é muito partidário e não é um puro juízo-de-gosto. É preciso não ter a mínima preocupação pela existência da coisa e, a esse respeito, ser inteiramente indiferente, para fazer papel de juiz em assuntos de gosto.

Não podemos, porém, esclarecer melhor essa proposição, que é de especial relevância, do que se opusermos à satisfação pura, desinteressada, no juízo-de-gosto, aquela que está vinculada com interesse [...]. (Kant, 1974b, p. 304)

Mas é o próprio Kant a esclarecer, em nota, que “um juízo sobre um objeto da satisfação pode ser inteiramente *desinteressado*, e no entanto muito *interessante*, isto é, não se fundando sobre nenhum interesse; assim, são todos os juízos morais puros”. Se ele se detivesse neste ponto, se poderia dizer que Schopenhauer negligencia o caráter “interessante” do juízo-de-gosto, porém conceder sua analogia com o juízo moral. Todavia, embora a relação exista, Kant prossegue dizendo que *os juízos-de-gosto não fundam em si nenhum interesse*. Portanto, não são nem interessados nem interessantes, pois não tratam de “um objeto da satisfação”, mas da satisfação em si mesma. Afinal, “se alguém me pergunta se acho belo o palácio que vejo diante de mim”, quer

apenas saber se a mera representação do objeto, em mim [i.e., subjetiva e imaginativamente], é acompanhada de satisfação, por mais indiferente que eu possa ser quanto à existência do objeto dessa representação. Vê-se facilmente que é aquilo que, a partir dessa representação, faço em mim mesmo, não aquilo em que eu dependo da existência do objeto, que importa para dizer que é *belo* e para demonstrar que tenho gosto.

A passagem tomada por Heidegger em sua crítica é a conclusão do “primeiro momento” da Analítica do Belo, que diz: “Gosto é a faculdade-de-julgamento de um objeto ou de um modo-de-representação, por uma satisfação, ou insatisfação, *sem nenhum interesse*. O objeto de uma tal satisfação chama-se *belo*” (Kant, 1974b, p. 309; Heidegger, 1971, p. 102). Logo, o que satisfaz não é o objeto belo, mas o belo *como* objeto, sendo por isso que o juízo-de-gosto prescinde da existência do objeto que carregue o belo como propriedade. Heidegger então interpreta a locução “sem nenhum interesse” como significando um não “desejar ter algo para si mesmo” a fim de utilizá-lo ou dele dispor. “Quando tomamos interesse por algo, inserimos esse interesse em um *ter em vista* isto ou aquilo que nos propomos, e queremos fazer disto alguma coisa. Isto pelo que tomamos interesse é sempre tomado, isto é, representado, em vista de outra coisa.” (Heidegger, 1971, p. 103) De fato, Heidegger deixa claro que o interesse se refere àquilo que deve seu valor não a um fim intrínseco, mas, ao contrário, extrínseco. Trata-se, pois, de um valor meramente *relativo*, pois, na ausência do fim exterior, o objeto em si mesmo é destituído de *serventia* e, por conseguinte, *desinteressante*. Em termos kantianos, seria dizer que o objeto de interesse é aquele que satisfaz a *inclinações*, e não à vontade entendida como racionalidade prática, em si mesma autônoma.

Uma vez que o belo consiste em um objeto, segundo Heidegger, inutilizável como instrumento para o que quer que seja, a conclusão tirada é a de que, “para achar bela alguma coisa, devemos deixar o objeto, fortuitamente encontrado” – ou seja, não buscado deliberadamente em função de algo –, “produzir-se de si mesmo, puramente em si mesmo, em sua posição e em sua dignidade próprias” (Heidegger, 1971, p. 104). Devemos, prossegue Heidegger, “restituir o objeto encontrado como tal aquilo que ele é, consentir-lhe e conceder-lhe o que lhe importa propriamente e o que o traz a nós”. Isto porque Heidegger, primeiramente, explica o interesse por uma outra via que não a da finalidade: a da *apropriação*. O objeto de interesse é aquele *do qual nos apropriamos* em vista de um fim segundo o qual esse objeto pode ser modificado por nós, já tendo sido antes adequado a nós enquanto simples meio para um fim que lhe é extrínseco. Esta consideração é particularmente importante para Heidegger, pois se contrapõe à perspectiva de liberar o ente para o seu ser-próprio, deixá-lo ser tal como é para-si, isto é, a coisa-mesma como tal e não apenas para-nós. Neste sentido, convém observar que toda essa apreciação que Heidegger faz do belo em Kant é estritamente a *mesma* de Hegel, que diz, em alusão à primeira passagem citada (Kant, 1974b, p. 304):

Quando temos um interesse, por exemplo, de curiosidade ou um interesse sensível para nossa necessidade sensível, um desejo de posse ou de consumo, os objetos são importantes não por causa deles mesmos, mas em face de nossas necessidades. [...] Quando, por exemplo, consumo o objeto para dele me nutrir, este interesse somente reside em mim e permanece estranho ao próprio objeto. A relação com o belo, porém, segundo Kant, não é desta natureza. O juízo estético deixa de lado o objeto [*Objekt*] em vista dele mesmo, na medida em que concede ao objeto [*Gegenstande*] possuir sua finalidade em si mesmo. (Hegel, 2001, p. 76)

Claro é, no entanto, que a não-apropriação do objeto se deve ao reconhecimento do fato de ele ter seu fim em si mesmo, tal como, em sua filosofia moral, diz Kant (1974a) ao afirmar que o homem, enquanto detentor de uma *dignidade própria*, não deve ser utilizado como simples meio, mas *respeitado* como fim em si – é notória a persistência da conexão entre a ética e a estética kantianas, manifesta no caráter não apenas incondicionado mas também inapropriável do belo. Isto fica ainda mais claro nas três características a seguir destacadas por Hegel, estando intimamente ligada a esta primeira, a terceira, segundo a

qual “o belo deve possuir a Forma da *conformidade a fins*, na medida em que esta conformidade a fins é percebida no objeto sem a representação de uma finalidade” (Hegel, 2001, p. 77). Ou seja, se o objeto não tem sua finalidade em algo que lhe seja exterior, qual seja, os fins de um sujeito, sua finalidade reside em si mesmo, segundo sua dignidade própria. Por conseguinte, não sendo distinta e separada a finalidade e o objeto, segundo Hegel, “finalidade e estrutura material estão tão imediatamente unidas, que a existência apenas é quando sua finalidade nela habita”, de maneira que “o belo não deve trazer em si a conformidade a fins como uma Forma exterior, mas a correspondência conforme a fins do interior e do exterior deve constituir a natureza imanente do objeto”. Em síntese, dando-se ao comprazimento, o objeto resta tal como é em si e para si, sem qualquer intervenção por parte do sujeito desse comprazimento, o que vem reforçar o seu caráter *incondicional e incondicionado*.

De acordo com esta apreciação, em si mesma precisa, é que Heidegger cai no “lugar comum” da má leitura de Schopenhauer que atribui a este último uma má leitura de Kant. Para Heidegger (1971, p. 102), Schopenhauer recai na compreensão vulgar de “desinteresse” como “indiferença com relação a uma coisa ou pessoa”, sendo neste sentido superficial que deveríamos entender a suspensão (ascética) da vontade.

A partir do momento em que a relação com o Belo, a saber, a satisfação, é definida como “desinteressada”, então o estado estético será, segundo Schopenhauer, uma suspensão da vontade, um chegar-ao-reposo de todo esforço, de toda aspiração, o puro repousar-se, o puro não-mais-querer, a pura evaporação na não-participação. (Heidegger, 1971, p. 102-103)

Heidegger então se pergunta se o desinteresse kantiano será mesmo esta indiferença, esta suspensão da vontade, ou se, pelo contrário, “não seria antes o supremo esforço de nossa essência, a liberação de nós mesmos em favor da restituição daquilo que em si tem uma dignidade própria, a fim de que isto tenha puramente esta dignidade”. Heidegger adota a segunda resposta, dizendo ser do mal-entendido acerca do interesse que advém “o erro de crer que a eliminação do interesse suprimiria toda relação real com o objeto” (Heidegger, 1971, p. 104).

Ora, é o contrário que é verdadeiro. De fato, é justamente em virtude do *desinteresse* que a relação real com o objeto mesmo entra em jogo.

Não se viu que é somente a partir daquele momento que o objeto enquanto puro objeto faz sua aparição, que esse aparecer (esse vir à claridade) constitui o Belo.

Cabe mostrar, em primeiro lugar, que o suposto mal-entendido de Schopenhauer acerca da noção de “interesse” ou de “desinteresse” consiste, antes, em um mal-entendido de Heidegger acerca da noção de “vontade”. Em segundo lugar, cabe mostrar – aliás, o mais surpreendente – que Heidegger não discorda do que Schopenhauer de fato diz em sua obra(!). Desconsiderando-se por agora a transposição particularmente fenomenológica com que Heidegger procura traduzir Kant, passemos à questão em destaque.

Primeiramente, porém, devemos retornar à diferença entre o juízo moral e o juízo-de-gosto para salientar que não basta à satisfação estética que seu objeto seja dotado de um fim em si mesmo. Não nos deixemos, portanto, levar pelo que diz Heidegger de modo a perdermos de vista que mesmo o fato de o objeto ser dotado de dignidade própria é condição apenas necessária, mas não suficiente, para a contemplação estética do belo. Aquilo que é bom, por exemplo, pode sê-lo de dois modos: *bom para algo* ou *bom em si mesmo*. No primeiro caso, apraz como meio e, portanto, por causa de *outro*; no segundo, apraz por si mesmo (Kant, 1974b, p. 306). Não é necessário reiterar que o belo não é um utensílio – o que é muito importante para Heidegger –, pois isto já é dito implicitamente quando se recusa como sendo belo tudo aquilo que “apraz como meio”. Mas o objeto dotado de dignidade, bom em si e por si mesmo, é, também, ainda um *objeto de interesse* para o juízo moral, e seu caráter aprazível se dá “por intermédio da razão, pelo mero conceito”. Sua superioridade *relativa* ao objeto agradável reside no fato de este último ser aprazível à sensação por intermédio dos sentidos. O juízo pelo qual se declara um objeto como sendo agradável “exprime um interesse por ele”, que, “por sensação, excita um desejo por tais objetos”, de maneira que tal “satisfação pressupõe, não o mero juízo sobre ele, mas *a referência de sua existência a meu estado*, na medida em que é afetado por um tal objeto” (Kant, 1974b, p. 305; grifo meu). Em outros termos, o agradável é experimentado segundo as formas da sensibilidade, estando restrito ao conteúdo sensível da experiência, de modo que não é capaz de produzir senão inclinações – portanto, sentimentos condicionados a objetos do sentir. O bom, por sua vez, se apresenta como bom ao entendimento, supondo sempre um interesse pela existência de algo, ainda que meramente possível – nisto é pertinente à vontade.

O agradável, que, como tal, representa o objeto meramente em referência ao sentido, tem antes de ser trazido, pelo conceito de um fim, sob princípios da razão, para denominá-lo, como objeto da vontade, bom. Que isso, porém, seja então uma referência inteiramente outra à satisfação, se denomino aquilo que contenta [i.e., o agradável], ao mesmo tempo, *bom*, vê-se a partir disto: que, quanto ao bom, a questão é sempre se ele é apenas mediatamente-bom ou imediatamente-bom (se útil ou bom em si); enquanto, no agradável, a questão não pode ser sobre isso, na medida em que a palavra significa toda vez algo que apraz imediatamente. (O mesmo se passa também com aquilo que denomino belo). (Kant, 1974b, p. 306)

Mas nem isto faz do agradável algo mais próximo do belo, justamente por ser sempre *objetal* no sentido de estar inscrito em uma relação de cognição entre sujeito e objeto, onde este é um fenômeno por oposição à coisa-em-si, submetido, pois, às formas da sensibilidade, assim como o bom o está a *conceitos determinados*. Segundo Kant, o agradável e o bom concordam no fato de que

estão sempre vinculados com um interesse por seu objeto, não somente o agradável e o mediatamente bom (o útil), [...] mas também o bom pura e simplesmente e para todo propósito, ou seja, o moral, que traz consigo o supremo interesse. Pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade-de-desejar determinada pela razão). Mas querer algo e ter uma satisfação com a existência do mesmo, isto é, ter um interesse por ela, é idêntico. (Kant, 1974b, p. 307)

A seguir, Kant enfatiza que “não é meramente o objeto, mas também a existência do mesmo que apraz” no caso do agradável e do bom, razão pela qual “o juízo-de-gosto” é meramente *contemplativo*, não se tratando, contudo, de uma contemplação “orientada para conceitos”, não sendo tal juízo um “juízo-de-conhecimento (nem teórico nem prático) e, por isso, tampouco é *fundado* em conceitos, ou mesmo *destinado* a eles” (Kant, 1974b, p. 308). Temos aí a base para a segunda característica apontada por Hegel (2001, p. 76), a *universalidade*: “Kant diz que o belo deve ser aquilo que é representado sem conceito, isto é, sem categorias do entendimento, como objeto de um comprazimento *universal*.” É justamente na medida em que o belo prescinde da relação de correspondência a conceitos que deve despertar *imediatamente* um comprazimento, o qual, sem a mediação do entendimento, não carrega ab-

solamente nada de subjetivo ou de contingente. Depreende-se disto que a existência fenomenal não é o que importa ao juízo-de-gosto, de maneira que, se há o belo como objeto de um juízo estético, trata-se de um objeto muito peculiar que escapa tanto à sensação quanto ao conceito determinado. Sendo assim, o objeto belo não satisfará nem por sua materialidade sensível nem por sua inteligibilidade conceitual, mas sem qualquer mediação, tal como se fosse a própria coisa-em-si ela mesma. O caráter especialíssimo desse objeto, que é o belo, é algo de fundamental para a compreensão do sentido preciso do desinteresse kantiano. Acaba de se mostrar que, se de fato não se trata de uma indiferença, não é redutível à mera incondicionalidade, com o que Heidegger – e mesmo Hegel – parece se contentar mediante o acréscimo, em certa medida supérfluo, do caráter não-instrumental ou não-utilizável do belo.

Cabe aqui um breve parêntesis para dizer que Heidegger parece, hegelianamente, partir da idéia de que a relação com o objeto (em geral) é efetivamente posta em jogo, em sua realidade própria, quando a não-intervenção do sujeito libera o objeto em seu ser-em-si-e-para-si. Por sua vez, parece que Kant, e também Schopenhauer, dizem algo além disso. A mera incondicionalidade e não-utilidade não esclarecem a natureza própria do belo, pois, nesse caso, se perderia a distinção fundamental feita por Kant entre o juízo moral e o juízo-de-gosto – recorde-se que o juízo moral também não *serve* como garantia para a conquista da felicidade e o encontro do sumo bem. Se Schopenhauer reduz a estética à ética, ou, pelo contrário, funda sua ética na possibilidade aberta pela contemplação estética, trata-se de um outro problema¹ – se fosse este o caso, de fato estaria se desligando de Kant, o que, aliás, Schopenhauer faz explicitamente em muitas ocasiões. Quanto a isto, basta-nos, na presente oportunidade, reconhecer que o juízo moral, assim como o juízo-de-gosto, seja em Kant, seja em Schopenhauer, ou mesmo em Heidegger, deva prescindir de inclinações.

1 “Mais do que uma banal deturpação de leitura fundad[a] no mau entendimento do conceito de desinteresse kantiano, compreendido como ascetismo ou degrau para se atingir a negação da vontade, o que se descobre em Schopenhauer é a radicalização de uma postura que vê na arte não propriamente uma depuração de um mundo toldado pelos interesses sensíveis, mas a elaboração de uma obra que, embora inscrita no sensível, fala uma outra linguagem que não a do senso comum e da ciência [que explicam o mundo segundo as representações da racionalidade abstrata], a saber, a do sentimento [que exprime imediatamente a realidade intuitiva]. Embora aproxime ética e estética, na sua metafísica do belo, o pensamento de Schopenhauer guarda a especificidade desta última, e seria bem difícil dizer se, nele, é a ética que contamina a estética ou, ao contrário, se não é justamente a estética que contagia a ética, já que esta se funda em um sentimento metafísico, a compaixão, que contraria os interesses egoístas.” (Cacciola, 1999, p. 13)

Pode-se dizer: que entre todas essas três espécies de satisfação [o que contenta como agradável, o que apraz como belo e o que se estima como bom], a do gosto em relação ao belo é, única e exclusivamente, uma satisfação desinteressada e *livre*; pois nenhum interesse, nem o dos sentidos, nem o da razão, obriga à aprovação. Por isso, poder-se-ia dizer, sobre a satisfação: ela se refere, nos três casos nomeados, a *inclinação*, ou *favor*, ou *respeito*. Pois favor é a única satisfação livre. Um objeto da inclinação, e um objeto que nos é imposto ao nosso desejo por uma lei da razão, não nos deixa nenhuma liberdade de fazer para nós mesmos, de algo, um objeto de prazer. Todo interesse pressupõe necessidade, ou a produz; e, como fundamento-de-determinação da aprovação, não deixa mais o juízo sobre o objeto ser livre. (Kant, 1974b, p. 308)

Com isto faz-se ainda mais claro o que pretende dizer Kant pela palavra “interesse”: a constatação de uma *relação de necessidade que liga o sujeito a seu objeto dispondo um em função do outro*, seja este objeto um meio para um fim ou um fim em si mesmo. Desse modo, o caráter não-instrumental, universal e de conformidade a fins intrínsecos não exaurem a distinção feita por Kant entre o juízo moral e o juízo-de-gosto. O desinteresse diz então de uma não-necessidade, de modo que as questões dos fins e da utilidade sequer se colocam aí imediatamente. Vale observar que a última passagem citada pode favorecer equívocos, os quais se deve eliminar antes de se prosseguir. O fato de apenas o juízo-de-gosto ser livre não contradiz a liberdade da vontade enquanto razão pura prática, assim como o fato de o respeito não produzir uma satisfação livre não significa que ele mesmo não se funde na liberdade.

Afinal, como esclarece o próprio Kant a seguir, o respeito é *respeito pelo dever*, pela necessidade da ação moral segundo a lei da razão, a qual, embora tenha a liberdade da vontade como fundamento, uma vez *convertida* em objeto de aprovação pela razão, *torna-se* condicionante de todo agir. Embora não se trate de um objeto da inclinação (sempre condicionante), trata-se de um objeto que obriga na medida em que *foi feito interessante*, segundo a distinção já exposta acima. É na medida em que o juízo moral contém algo de subjetivo como elemento de separação face ao fim objetivo da vontade que a universalidade do imperativo categórico não produz um comprazimento universal, restando como mero dever que pode ser cumprido ou não. Aí reside sua insuficiência com relação ao belo.

Há ainda outras observações a serem feitas. A ênfase de Heidegger na não-utilidade própria ao desinteressante se justifica etimologicamente. Em

alemão, “desinteresse” é entendido como *Uneigennützigkeit*, ou ainda como *Gleichgültigkeit*. O primeiro termo diz, literalmente, o caráter de ser impróprio para utilização; o segundo termo, cujo sentido literal indica que algo tem o mesmo valor (que outro), consiste precisamente naquilo que se traduz ordinariamente por “indiferença”. Fica claro que Heidegger atribui a Schopenhauer a compreensão vulgar de desinteresse como *Gleichgültigkeit* – que ocorre diversas vezes em *O mundo...*, inclusive em referência aos estoícos – opondo a isto a noção de desinteresse enquanto *Uneigennützigkeit* – que ocorre apenas uma vez em *O mundo...* Como conseqüência, a ênfase heideggeriana parece na verdade inverter o que dissera Kant: para um, a não-apropriação se deve à dignidade; para outro, a dignidade se deve à não-apropriação. Segundo Heidegger, portanto, é na medida em que deixamos que o objeto *seja por-si* que sua beleza aparece enquanto dignidade própria, podendo-se dizer que nisto consiste o que ele denomina “relação real com o objeto”, ou seja, o modo próprio da relação sujeito-objeto, na qual nenhum dos dois se retira, como teria dito Schopenhauer; pelo contrário, apresentam-se como tais. Entretanto, não é assim que Kant e Schopenhauer entendem o desinteresse, mas como o oposto de *Interesse* – termo que supera a todos em ocorrências em *O mundo...* –, idêntico a seu correlato latino. Tanto *Interessent* como *Beteilligter* (“interessado”) não se referem a utilidade ou valoração, mas a *relação*. *Teil* significa “parte”, *Teilung*, “divisão”, de modo que o oposto disto é a indivisão, a não-partição, a indiferenciação – que não é o mesmo que indiferença no gosto ou na escolha dentre coisas distintas, mas de igual valor; ademais, a indiferença nada tem a ver com moralidade (Kant, 1974c, p. 369-370) e, portanto, na há liberdade na indiferença, como repetidas vezes também dirá Schopenhauer.

Ora, tanto em Kant quanto em Schopenhauer, temos a apresentação de uma existência humana *dividida, partida* em dois “mundos” incomensuráveis. Todo o valor da Estética enquanto Filosofia do Belo, para ambos os pensadores, reside precisamente no fato de tratar da *reconciliação* entre as partes cuja unidade é o próprio homem, sendo este mesmo o papel da *Crítica do Juízo* como um todo.

Na arte não se está mais no âmbito do indivíduo, mas do universal. Isto se dá graças à ausência do interesse subjetivo próprio ao indivíduo e ao seu querer-viver. Nesse ponto fica patente uma concordância [da estética schopenhaueriana] com a estética kantiana, pois para Kant é o desinteresse que torna possível a universalidade para o juízo estético, já que o caráter privado do interesse a impediria. (Cacciola, 1999, p. 10)

O homem é aquele cujos juízos põem em relação o empírico e o inteligível, o físico e o metafísico, a representação e a vontade, o fenômeno e a coisa-em-si. Interesse não é o objeto mesmo, mas a relação *entre* dois entes, a saber, o sujeito e o objeto, que são o que são por esta relação, nela e para ela. O termo latino *esse* indica o ente, aqui encarado na relação posta pelo *inter*, que significa não apenas “entre”, “no meio de”, “junto a”, mas também “durante”, “para”, “em direção a”, de modo que expressa não apenas relações estáticas, mas um movimento espacial e/ou temporal de um ponto a outro. O des-interesse é então a *supressão da mediação* que estabelece o caráter *imediato* próprio ao juízo-de-gosto. Logo, não pode ter lugar aqui qualquer espécie de “relação real com o objeto”, como quer Heidegger, pois o objeto não é belo enquanto objeto, mas o belo é que é o belo como tal, sendo por isso que Kant faz abstração da existência: o objeto como tal é dispensado e “substituído” pelo belo; o belo, por sua vez, não é algo intuído pelos sentidos, de modo que não é coisa (*res*) com que se possa entrar em relação; embora o bom não seja também intuído pelos sentidos, o é, segundo Kant, pela inteligência, tornando-se um objeto cuja existência é *desejada* pela vontade. Desse modo, a exigência kantiana de existência por parte do sujeito interessado se deve à necessidade de um ente com que se entre em relação, o que, no entanto, não ocorre quando se trata do belo. A condicionalidade, a finalidade, a necessidade, a inclinação, a utilidade, não são pertinentes ao belo pelo simples fato de serem modos ou categorias daquilo que Heidegger procura preservar: *relações*. Neste sentido, as palavras de Hegel (2001, p. 76-77) parecem mais precisas: “na observação [*Betrachtung*] do belo não tomamos consciência do conceito e da subsunção que se opera sob esse conceito e não deixamos que aconteça a separação do objeto singular e do conceito universal”, como ocorre no juízo (moral), que estabelece sempre uma relação (subjéctiva) de correspondência. Com efeito, não será tanto Kant quanto Schopenhauer a observar que *todo* juízo, seja moral, seja de gosto, sempre supõe o recurso ao princípio de razão, sendo, portanto, sempre subjéctivo e relativamente inadequado à expressão daquele comprazimento – v. abaixo. Em conexão com a quarta e última característica – o caráter *necessário* do comprazimento que prescinde da correspondência a um conceito – Hegel destaca, a título de conclusão, que:

Em todos estes enunciados kantianos encontramos, pois, uma inseparabilidade daquilo que em nossa consciência sempre era pressuposto como separado. Esta separação encontra-se superada no belo, na medida em que a universalidade e a particularidade, finalidade

e meio, conceito e objeto se interpenetram completamente. Assim, Kant também vê o belo *artístico* como uma concordância, na qual o próprio particular é adequado ao conceito. O particular enquanto tal é de início contingente em relação a outros particulares e ao universal; e justamente esta contingência na obra de arte – ou seja, o sentido [Sinn], o sentimento [Gefühl], o ânimo e a inclinação – não apenas é *subsumida* por categorias universais do entendimento e *dominada* pelo conceito de liberdade em sua abstração universal, mas se encontra de tal modo unida ao universal que se mostra a ele adequada internamente e em si e para si. (Hegel, 2001, p. 77-78)

Feita esta crítica preliminar à abordagem relativamente insuficiente de Heidegger, mas considerando seu efeito sobre a apreciação que faz de Schopenhauer, passemos à consideração do sentido da vontade em Schopenhauer.

Diferentemente do que dissera Kant, a vontade não consiste na razão prática, muito embora seja, em si mesma, incondicionada e princípio de determinação. Segundo Heidegger, Schopenhauer entende – ou melhor, entende mal – que a liberação da vontade com relação aos objetos que a condicionam coincidiria com uma apatia diante da realidade, pela qual toda a relação entre sujeito e objeto se perderia, ao invés de se realizar plenamente.

A primeira observação que se deve fazer é que, para Schopenhauer, a vontade, enquanto coisa-em-si, independente do princípio de razão, é em si mesma *cega*, ou seja, incapaz de intuições. Por sua vez, Kant havia denominado “intuições cegas” aquelas não submetidas à unidade do conceito. Como, em Schopenhauer, todo conceito é mera abstração de intuições empíricas (preracionais), pode-se dizer que, para ele, *toda intuição é cega*, ou seja, indeterminada. No entanto, todo fenômeno, uma vez que objetiva a vontade em geral, não é cego, ou seja, absolutamente indeterminado em sua objetividade. Cada qual é, pelo contrário, determinado segundo sua unidade própria: a individualidade corpórea. Indeterminada e cega, portanto, universal e incorpórea, apenas a vontade em si mesma; já a vontade objetivada se manifesta (fenomeniza) seguindo inclinações, sendo a vontade-de-viver a mais fundamental neste âmbito – para a primeira não se impõe qualquer tipo de necessidade e, para ela, incapaz de intuição, não se colocam objetos, tanto menos representações de objetos de quaisquer espécies. Desse modo, apenas indivíduos dotados de entendimento – que tem a função de dar unidade aos dados sensíveis – são capazes de intuição, e, dentre estes, apenas aqueles dotados de razão – que tem a função de abstrair os dados do entendimento – são capazes de estabelecer a relação segundo a qual conhecem em geral: a relação sujeito-

objeto. Apenas as representações produzidas segundo esta relação, segundo Schopenhauer, se constituem como objetos conscientes, pois todo dado que escape a isto pertence ao âmbito não-discursivo.

Conclui-se disto que, se o próprio Kant admite a indeterminabilidade conceitual do belo, o conhecimento deste – que Schopenhauer não admite como um juízo, posto que apenas a razão é capaz de elaborar juízos, e sempre por abstração – deve ser não-discursivo e, ao menos para Schopenhauer, intuitivo, não-racional.² Em outras palavras, o desinteresse nada tem a ver com a finalidade, mas com algo mais fundamental: a suspensão da relação sujeito-objeto, sem a qual não é possível haver qualquer interesse finalista, pois o próprio sujeito do conhecimento desaparece. Mas resta ainda saber se não há *inclinações para o agradável*. Para que deixe de haver este último tipo de interesse, é necessária apenas a suspensão de uma das formas da sensibilidade enquanto elementos da *relação* causal – suspenso o tempo ou o espaço, não há mais a que dar unidade o entendimento. Sem a unidade de espaço e tempo produzida relacionalmente pelo entendimento, a pluralidade é subsumida à universalidade da coisa-em-si, que é a vontade, suprimindo-se assim toda espécie de relação entre indivíduos. Na condição de coisa-em-si, a vontade não pode ser confundida com o desejo condicionado ou inclinação para objetos representados, mesmo porque ela, para Schopenhauer, precede todo e qualquer objeto na medida em que nenhum objeto existe senão como vontade ou sua representação. Como, então, e em que sentido se dá a suspensão da vontade?

-
- 2 “Já que apontamos o caráter não individual da apreensão do belo em Schopenhauer, aproximando-o assim de Kant, a crítica que Schopenhauer faz do juízo sobre o belo não viria justamente pôr a perder tal proximidade? De fato, é por uma outra via que Schopenhauer pretende garantir o caráter universal do belo. É através da mediação da Idéia, que ele define como não abstrata, que o sentimento do belo passa a ser supra-individual. A solução schopenhaueriana exige o recurso às idéias que, como ele mesmo diz, foram tomadas de empréstimo a Platão para garantir a intuibidade direta do belo, deixando o caráter de juízo, que segundo ele denota uma interferência do abstrato naquilo que é intuitivo. [...] Quando Schopenhauer fala da Idéia como objetivação primeira da Vontade, fica claro que o que ele pretende excluir é a participação do conhecimento racional abstrato do âmbito da arte. [...] Apesar das críticas de Schopenhauer ao ‘intelectualismo’ da teoria da arte de Kant, ambas concepções estéticas se aproximam, se vistas de modo diverso. Por um lado, [...] de fato, basta notar que o juízo reflexionante refere-se a um conceito, porém indeterminado, sendo a Idéia estética uma representação da imaginação a que nenhum conceito é adequado e ‘que [conseqüentemente] nenhuma linguagem alcança totalmente e pode tornar inteligível’ [Kant, 1974b, p. 345]. Por outro, numa leitura que mostre que o desinteresse em Schopenhauer não reflete apenas uma atitude niilista em face do mundo, mas tem por função principal traduzir a especificidade da arte, enquanto esta constitui uma instância ‘paralela’ ao mundo e suscetível de um outro tipo de abordagem.” (Cacciola, 1999, p. 12-14)

Em sua crítica, Heidegger parece basear-se exclusivamente no trigésimo capítulo dos Suplementos a *O mundo como vontade e representação*, intitulado “Do puro sujeito do conhecimento”. Entretanto, na leitura da obra de Schopenhauer, é sempre necessário dar atenção ao caráter duplo da vontade: a vontade objetivada e a vontade não-objetivada. Ademais, a vontade se objetiva em diversos níveis de representação:

Para se chegar a uma intuição mais profunda do ser do mundo, é essencial fazer-se uma distinção entre a vontade considerada como coisa-em-si e sua objetividade adequada; em seguida, fazer-se uma segunda [distinção] entre os diferentes graus de clareza e de perfeição dessa objetividade, qual seja, as Idéias, de um lado, e, de outro, o simples fenômeno das idéias submetidos às diferentes expressões do princípio de razão e da modalidade inerente ao conhecimento individual. (Schopenhauer, 2004, p. 234-235)

O belo é encontrado na idéia, e não no fenômeno que a representa, tratando-se a idéia de uma outra espécie de objeto. Conforme escreve no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*, §32,

[...] a idéia não é para nós senão a objetividade imediata, portanto adequada, da coisa-em-si, a qual, por sua vez, corresponde à vontade, mas à vontade enquanto ainda não objetivada, [ainda não] tornada representação, pois a coisa-em-si deve precisamente, segundo Kant, estar livre de todas as formas inerentes ao conhecimento como tal, e foi um verdadeiro erro da parte de Kant não haver incluído dentre essas formas, e no topo da lista, a forma que consiste em “ser-um-objeto-para-um-sujeito”; pois tal é a forma primitiva e a mais geral de todo fenômeno, isto é, de toda representação. (2004, p. 226)

A idéia, portanto, enquanto objetividade imediata da coisa-em-si, sem confundir-se com esta, é aquilo que pode ser de algum modo conhecido para além ou aquém do princípio de razão. Enquanto toda consciência individual se determina segundo esse princípio, a superação da vontade pela inteligência – entendida por Schopenhauer como sinônimo de sensibilidade pura – consiste em uma suspensão da vontade que move o indivíduo segundo inclinações – i.e., mediante relações entre representações de fenômenos individuais –, e não da vontade como coisa-em-si, que não está em relação com coisa

alguma senão, imediatamente, consigo mesma. No mesmo capítulo dos Suplementos, lemos:

Pois, para abarcar o mundo com uma vista puramente objetiva [i.e., não determinada pelo sujeito submetido ao princípio de razão], é necessário não mais se saber pertinente a ele; e as coisas ganham em beleza a nosso olhar à medida que a consciência exterior aumenta e a consciência individual se dissipa. (2004, p. 1094)

Ou seja, dissipando-se a consciência individual, tem lugar uma indiferenciação objetiva – pois toda diferenciação supõe o princípio de individuação e, toda consciência, uma subjetividade individual submetida ao princípio de razão individualizante – segundo a qual não mais faz sentido qualquer relação de pertinência entre o eu e o mundo, pois são agora como o mesmo. Neste sentido, *o sujeito do querer* desaparece frente à Idéia, que então impera em sua objetividade pura; puro também é o sujeito livre do princípio de razão. Neste sentido, o “silêncio completo da vontade” (Schopenhauer, 2004, p. 1098), 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 Idéia é mera expressão objetiva para a inteligência.

Pois em todo espírito, uma vez dedicado à contemplação verdadeira, puramente objetiva do mundo, despertou em si uma tendência, oculta e inconsciente que fosse, para apreender a verdadeira essência das coisas, da vida, da existência. É, com efeito, a única essência que interessa ao intelecto como tal, ou seja, ao puro sujeito do conhecimento, liberto dos fins da vontade; do mesmo modo que, *para o sujeito cognoscente na qualidade de indivíduo, são os fins da vontade que, exclusivamente, apresentam algum interesse.* (Schopenhauer, 2004, p. 1138; grifo meu)

É de se notar que a “suspensão da vontade” consiste na liberação do intelecto face aos *fins da vontade*, ou seja, liberação dos interesses. Trata-se de uma ruptura com a relação objetual que caracteriza a existência individual movida por representações ilusórias, e não de uma mera mortificação ascética como muitos pretendem que seja. Como a Heidegger, interessa a Schopenhauer,

na contemplação estética, a realização de uma “relação” mais própria e concreta com a realidade objetiva do mundo tal como é em-si, concretude esta que consiste justamente na superação das representações subjetivas. A Idéia, para Schopenhauer, é ainda representação, mas representação da vontade ela-mesma, e não da consciência individual, subjetiva.

Se atentarmos para o fato de que representação e objeto querem dizer o mesmo em Schopenhauer, ao desaparecer o hiato entre sujeito e representação, ao se fundirem os seus pólos, é a própria noção de representação que está sendo posta em causa, na contemplação do belo. Na arte não mais se trata de representar o mundo fenomênico, mas a representação, ao se referir à idéia, desloca-se do múltiplo apreendido pelo entendimento, por meio do espaço, tempo e causalidade, para o uno atemporal.

Assim Schopenhauer não deturpa a estética de Kant por ter lido o desinteresse como negação do corpo [i.e., da individualidade própria a todo fenômeno] e da vontade [individual] e afastamento do sensível [que só dá a conhecer coisas particulares]. A sua leitura do desinteresse é bem mais radical, na medida em que é por meio do belo desinteressado que se torna possível um conhecimento verdadeiro, não de um referente oculto, de algo real [i.e., coisal, particular], mas sim daquilo que é ideal [i.e., imaterial, universal]. Ora, tal modo de conhecimento só é possível pelo viés do mundo visto como representação e não do mundo como Vontade, já que esta remete a uma atividade infinita e sem finalidade³. (Cacciola, 1999, p. 9)

3 A vontade é em si mesma sem finalidade, movendo infinitamente. Nisto consiste o esforço perpétuo da vontade para a qual toda finalidade é meramente provisória, razão pela qual toda satisfação proporcionada pelo fenômeno é sempre efêmera e finita. Como foi dito acima, a vontade é *princípio de determinação*, impulso determinante, e não ela mesma determinada, sendo justamente por isto que a contemplação do belo não é possível do ponto de vista da vontade, mas apenas do ponto de vista da representação *destituída da determinabilidade requerida pela vontade*. Por outro lado, se a representação aparece destituída de seu caráter relacional imposto pela vontade (o de ser-um-objeto-para-um-sujeito), sua indeterminabilidade a torna una e idêntica à vontade como coisa-em-si, de maneira que a Idéia, enquanto objetividade adequada e pura, se confunde com a Vontade ela-mesma, de que é o “claro espelho”. Por isso mesmo o sublime pode ser encontrado, segundo Schopenhauer, na violência irracional e despropositada das incomensuráveis forças naturais. Como se verá na próxima citação, o conhecimento adquirido pelo sujeito puro face à Idéia é como o conhecimento da Vontade por ela mesma.

Desse modo, o que se deve destacar é que “relação” é um termo inadequado, pois toda relação propriamente dita, referindo-se a indivíduos distintos, é necessariamente interessada, mesmo quando se trata de uma relação de indiferença, onde não temos mais do que um interesse negativo. Uma vontade desinteressada seria, portanto, uma vontade liberta de si mesma, e parece ser esta liberação “A essência íntima da arte”, tema do capítulo 34 dos Suplementos. Mas poderá haver uma vontade desinteressada? Mesmo em Kant podemos encontrar uma resposta positiva, posto que o interesse pelos objetos estimados (como bons) consiste em um interesse livremente escolhido segundo o respeito. Quanto a Schopenhauer, a resposta nos é dada mediante a identificação que ele faz entre Vontade e Idéia, ou seja, entre a coisa-em-si e sua objetividade imediata.

Assim como, na idéia, desde que ela se libera, sujeito e objeto são inseparáveis, porque é em se completando e se penetrando reciprocamente com igual perfeição que fazem nascer a idéia, a objetividade adequada da vontade, o mundo considerado como representação, do mesmo modo, no conhecimento particular, o indivíduo cognoscente e o indivíduo conhecido restam inseparáveis enquanto coisas-em-si. Pois, se fazemos completa abstração do mundo considerado propriamente como representação, não nos resta mais nada se este não for o mundo considerado como vontade; a vontade constitui o “em-si” da idéia, a qual é a objetividade perfeita da vontade; a vontade constitui também o “em-si” da coisa particular e do indivíduo que a conhece, que não são senão a objetividade imperfeita da vontade. Considerada enquanto vontade, independentemente da representação e de todas as suas formas, a vontade é una e idêntica no objeto contemplado e no indivíduo que, em se elevando a esta contemplação, toma consciência de si mesmo como puro sujeito; ambos, por conseguinte, se confundem juntos; pois eles não são em si senão a vontade que conhece a si mesma; quanto à pluralidade e à diferenciação, elas não existem senão a título de modalidades do conhecimento, isto é, somente no fenômeno e em virtude de sua forma, o princípio de razão. Do mesmo modo que, sem objeto nem representação, não sou sujeito cognoscente, mas simples vontade cega, sem mim, sem sujeito cognoscente, a coisa conhecida não pode ser objeto e permanece simples vontade, impulso cego. (Schopenhauer, 2004, p. 233)

Relembrando que a questão do interesse não é redutível à questão da finalidade ou à da utilidade, o colapso da oposição presente na relação sujeito-objeto imposta pelo princípio de razão nos leva a concluir que, na ausência de um dos pólos, o outro também perde seu sentido próprio na mesma medida em que, com isto, chega à sua verdade, tal como reconhece Cacciola. De fato, sujeito e objeto são posições relativas, e, se todo interesse só pode ser interesse-por-algo, o que se dá na contemplação do belo não é mera indiferença, mas, na verdade, a indiferenciação resultante da superação do dualismo gnosiológico – o qual, aliás, o próprio Heidegger, como Hegel antes dele, procura superar. Perde-se mesmo o sentido da oposição entre vontade e representação, de modo que a vontade que resta suspensa é aquela vontade individual e interessada – o querer subjetivo – que representa para si determinações. 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*.

Ora, mas esse “aquietamento da vontade”, que tanto incomoda Heidegger no que se refere à interpretação schopenhaueriana da Estética de Kant, pode também ser reconhecido em Hegel, de maneira curiosamente similar ao que vemos em Schopenhauer, ao tratar da reconciliação entre sujeito e objeto pela qual um resta subsumido ao outro:

Desse modo, o pensamento toma corpo no belo artístico e a matéria não é determinada externamente por ele, mas existe livre por si mesma, na medida em que o natural, o sensível, o ânimo e assim por diante possuem em si mesmos medida, finalidade e concordância e a intuição e o sentimento são igualmente elevados à universalidade espiritual, enquanto que o pensamento *não só renuncia à sua hostilidade com a natureza, mas nela se asserena e o sentimento, o prazer e o fruir são legitimados e santificados* [grifo meu]; de tal modo que natureza [i.e., necessidade] e liberdade, sensibilidade e conceito encontram seu direito e satisfação em *um só termo*. (Hegel, 2001, p. 78)

Mesmo do ponto de vista hegeliano, Schopenhauer teria dado um passo além de Kant, pois, para ele, a “reconciliação aparentemente completa” não é mais “apenas subjetiva”, aproximando-se mais de um produto de uma contempla-

tiva ascese mística que virá servir de fundamento à produção do belo artístico enquanto intuição imediata da coisa-em-si, bem como constituir o modo próprio desse reconhecimento – 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.

Disto isto, a consideração final a ser feita a respeito do que diz Heidegger em sua crítica a Schopenhauer refere-se à questão do “repouso”, já tendo sido discutidos o sentido da “suspensão da vontade”, o do “não-mais-querer” e o da “não-participação”. Conforme citado acima, Heidegger se pergunta, em oposição às palavras de Schopenhauer, se “não seria antes o supremo esforço de nossa essência, a liberação de nós mesmos em favor da restituição daquilo que em si tem uma dignidade própria, a fim de que isto tenha puramente esta dignidade”. Trata-se, mais uma vez, precisamente do que diz Schopenhauer! Conforme se buscou mostrar neste trabalho, o esforço a que se refere Schopenhauer, do qual ele almeja a liberação, consiste no movimento perpétuo da vontade interessada em satisfazer suas inclinações (Schopenhauer, 2004, p. 252-253). Há, por sua vez, um outro esforço muito mais digno, o qual – pode-se dizer – é o único capaz de promover a “liberação de nós mesmos” com relação a uma vontade para a qual nada é dotado de dignidade, servindo-lhe apenas como meio para seus fins sempre renovados, inclusa aí a própria inteligência em seu uso ordinário. Diz Schopenhauer:

Quando, elevando-nos *pela força da inteligência*, renunciamos à consideração das coisas da maneira vulgar; quando cessamos de buscar, à luz das diferentes expressões do princípio de razão, tão-somente as relações dos objetos entre si, relações que sempre se reduzem, em última análise, à relação dos objetos com nossa vontade, ou seja, quando não consideramos nem o lugar, nem o tempo, nem o porquê, nem o quão-bom das coisas, mas pura e simplesmente sua natureza; [...] quando mergulhamos inteiramente e enchemos toda a consciência com a quieta contemplação de um objeto natural atualmente presente, paisagem, árvore, rochedo, edifício ou qualquer outro; [...] então, o que é assim conhecido, não é mais a coisa particular enquanto tal, é a Idéia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade; neste grau, por conseguinte, aquele que é arrebatado nessa contemplação não é mais um indivíduo (pois o indivíduo anulou-se na própria contemplação), é o sujeito cognoscente puro, liberado da vontade [que lhe determina desejos], da dor e do tempo. (2004, p. 230-231; grifo meu)

Trata-se, pois, da liberação de si como alguém que está perante o mundo como se nele não estivesse, como se fosse nada, alguém cujo não-pertencimento é exatamente o que lhe permite, também, liberar o objeto para ser o que é; ele mesmo, o sujeito puro, é tão-somente o que é.

Exercer domínio sobre as coisas, já que elas são subjugadas pela conceitualização abstrata, não pode mais valer como conhecimento genuíno. O verdadeiro conhecimento visará libertar as coisas para si mesmas, descobrindo sua universalidade só através da penetração no particular e não pela sua ‘não-determinação’. O verdadeiro conhecimento tem de procurar deixar as coisas serem belas, e acima de tudo deixar que elas sejam. (Scheer, *apud* Cacciola, 1999, p. 8)

De acordo com o que diz Cacciola (1999, p. 10), essa força da inteligência, enquanto manifesta pela *atividade* do gênio, e não de um niilista ou apático repousar-se, advém de uma imensa capacidade intelectual – que de modo algum consiste em uma erudição, mas em um poder intuitivo do sentimento – aliada a uma *vontade poderosa*. Trata-se de uma inteligência capaz de compensar a inabilidade para o conhecimento relacional, necessário mesmo à sobrevivência, pela capacidade inata de se sobrepor à visão comum e à visão científica do mundo. O gênio, “em vez de se distender, de mergulhar na inação, põe-se, por si mesmo, durante esse curto espaço de tempo, a trabalhar só e livre”, o que não é possível “sem uma *enérgica atividade*” (Schopenhauer, 2004, p. 1109-1110). É aí que Cacciola (1999, p. 9) encontra uma outra espécie de “relação”, mais própria e verdadeira, que consiste no interesse *objetivo* que liga o gênio à idéia: “o interesse objetivo tem uma positividade, pois se refere à pura contemplação, que resulta em uma coincidência com o objeto, diferenciando-se, portanto, do interesse pessoal ou individual atinente ao conhecimento submetido às cadeias de causas e razões”. Não se trata, pois, de um interesse do entendimento, pois não consiste em uma relação causal, tampouco da razão, pois não é conceitual. É nos seguintes termos que Schopenhauer (2004, p. 1126-1127), no capítulo especialmente dedicado ao gênio nos Suplementos, distingue interesse objetivo e interesse subjetivo:

Todo homem de gênio já é uma criança grande precisamente por olhar o mundo como coisa estranha, como espetáculo, ou seja, com um interesse puramente objetivo. Além dele, apenas a criança é isenta daquela gravidade seca dos homens comuns que, incapazes de sentir

outro interesse que não o seu próprio, jamais vêem nas coisas algo mais do que motivos para suas ações.

Sendo assim, segundo Cacciola (1999, p. 10), o desinteresse, tal como expresso pelo gênio em sua obra, “transmuda-se em um interesse objetivo, que deve traduzir a verdade da coisa”, de modo que se pode encontrar, justamente na estética schopenhaueriana, “a contrapartida do pessimismo presente no ponto de vista do mundo como vontade”, na medida em que trata de um conhecimento puro que, traduzindo o sentimento do belo, não mais visto apenas como “prazer puro”, consiste no verdadeiro conhecimento. Concedendo-se, então, que haja uma “relação real com o objeto” proporcionada pelo belo, não será esta expressa pelo interesse objetivo schopenhaueriano?

Referências Bibliográficas

Cacciola, Maria Lúcia. O conceito de interesse. *Cadernos de filosofia alemã* – publicação do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, n. 5, p. 5-15, ago. 1999. ISSN 1413-7860.

Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética*. 2. ed. rev. São Paulo: EdUSP, 2001. Vol. I.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1971. Vol. I.

Kant, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974a. p. 195-256. (Coleção Os Pensadores).

_____. Analítica do Belo (Crítica do juízo, §§1-22). *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974b. p. 299-334. (Coleção Os Pensadores).

_____. A religião dentro dos limites da simples razão. Primeira parte da doutrina filosófica da religião. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974c. p. 365-389. (Coleção Os Pensadores).

Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau. 2. ed. rev. e corr. por Richard Ross. Prefácio de Clément Rosset. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige). Edição completa, com apêndice e suplementos.