

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

JEIME GONÇALVES VIANA

**A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO VIA DE ACESSO AO CONHECIMENTO DA
VONTADE EM SCHOPENHAUER**

SÃO LEOPOLDO

2012

JEIME GONÇALVES VIANA

**A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO VIA DE ACESSO AO CONHECIMENTO DA
VONTADE EM SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

SÃO LEOPOLDO

2012

V614e Viana, Jeime Gonçalves

A experiência estética como via de acesso ao conhecimento da vontade em Schopenhauer / por Jeime Gonçalves Viana. – São Leopoldo, 2012.

118 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2012.
Orientação: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls, Ciências Humanas.

1.Schopenhauer, Arthur – 1788 – 1860 – Filosofia. 2.Experiência estética. 3.Estética. 4.Vontade. 5.Metafísica – Vontade. 6.Arte – Filosofia. 7.Kant, Immanuel – 1724 – 1804 – Crítica e interpretação. I.Valls, Álvaro Luiz Montenegro. II.Título.

CDU 1SCHOPENHAUER
111.852
17.021.23

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ATESTADO

ATESTO, para os devidos fins, conforme consta nos assentamentos da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, que **JEIME GONÇALVES VIANA**, aluno do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - nível de Mestrado, realizou, em sessão pública, a Defesa da Dissertação intitulada "*A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO VIA DE ACESSO AO CONHECIMENTO DA VONTADE EM SCHOPENHAUER*", defendida no dia 05 de setembro de 2012.

ATESTO, ainda, que a banca examinadora foi constituída pelo Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls (Orientador), pelo Prof. Dr. Luiz Rohden e pelo Prof. Dr. Jair Lopes Barboza.

São Leopoldo, 05 de setembro de 2012.



Eusébio Schneider

Gerente de Registros Acadêmicos

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls, pela orientação acadêmica. Em toda esta trajetória, suas sábias observações acerca do modo de pesquisar e sua importância, ajudaram-me de forma significativa na tarefa de saber na pesquisa selecionar aquilo que é importante para sistematização do projeto em desenvolvimento.

Ao Prof. Dr. Luiz Rohden, pela leitura atenta e rigorosa no exame de qualificação. Isso demonstra um zelo pela qualidade da pesquisa.

À Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, na pessoa da Dinorá pelas orientações e apoio referentes aos direitos e deveres dos acadêmicos. Sempre enviando com antecedência as programações dos eventos (reuniões, publicações, participação em eventos, etc.).

Aos autores Maria Lúcia Cacciola e Jair Barboza por disponibilizar ao Brasil suas produções, cujas pesquisas me ajudaram na compreensão dos conceitos tratados por Schopenhauer em suas obras sobre o tema do Mundo em suas diversas faces.

À Diretora Rosilene, da Escola Fundamental La Salle, de Sapucaia, pelo incentivo e apoio na etapa do mestrado.

Aos Irmãos lassalistas que investiram e confiaram na minha formação acadêmica em vista da missão.

A todos os meus familiares, de modo especial, meus pais que foram meus primeiros mestres na imersão deste mundo tão belo e ao mesmo tempo tão complexo. Aqui aprendi a arte de saber viver e conviver com as diferentes formas de vida.

“Ora, se todo o mundo como representação é a visibilidade da Vontade, a arte é o clareamento dessa visibilidade, a câmera obscura que mostra os objetos mais puramente, permitindo-nos melhor abarcá-los e compreendê-los” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 349).

RESUMO

O propósito deste trabalho é destacar e compreender a experiência estética como via de acesso ao conhecimento da Vontade na filosofia de Schopenhauer. A experiência estética, que é uma maneira de intuir as coisas exteriores por pura contemplação, independente do princípio de razão (tempo, espaço e causalidade), permite atingir um grau elevado de consciência, a ponto de saber que em tal estado conhece não apenas o fenômeno, mas, sobretudo, a imagem da Vontade, essência de todas as coisas, de modo mais límpido enquanto Ideias e em graus. É um conhecimento destituído de razão e de tudo aquilo que envolve relações de causalidade e afirmação da vontade de vida, a qual causa sofrimento e turva o conhecimento das pessoas. Essa contemplação é feita de modo muito especial pelo artista que tem a genialidade, cuja faculdade de conhecimento permite acessar a essência íntima das coisas. Nessa perspectiva de conhecimento, há uma grande passagem do conhecimento que segue o princípio de razão para outra via, segundo a qual se pode buscar partindo da noção de corpo (objetivação da vontade) e da noção de sentimento (Belo, do Sublime e da fantasia). A obra de arte produzida pelo gênio tem como origem, a apreensão das Ideias intuídas na natureza e, como fim, a comunicação dessas Ideias. Esse modo de conhecimento é considerado privilegiado tanto pelo grau de clarividência atingido como pela possibilidade de poder ser comunicado nas diversas obras de arte.

Palavras-chave: Conhecimento. Experiência. Intuição. Estética. Representação. Vontade.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to highlight and understand the aesthetic experience as a gateway to knowledge of the Will in Schopenhauer's philosophy. The aesthetic experience, which is a way of perceiving the exterior things by pure contemplation, regardless the principle of reason (time, space, and causality), allows us to achieve a high degree of awareness to which, at such state, not only do we know the phenomenon, but, above all, the image of the Will, the essence of all the things, in a clearer way as they are Ideas, and in degrees. It is some sort of knowledge devoid of reason and everything that involves causal relationships and affirmation of the Will of life, which causes pain and blurs our knowledge. This contemplation is made in a very special way by the artist who has the genius, whose faculty of knowledge allows us to access the inner essence of the things. In this perspective of knowledge, there is a great deal of knowledge sharing following the principle of reason to another route, by which one can search based on the notion of the body (Will drive) and the notion of feeling (Beauty, Sublime, and Fantasy). The art work produced by a genius has, as its origin, the apprehension of ideas intuited in nature and, as its end, the communication of those ideas. Such way of knowledge is considered privileged by both the degree of clairvoyance achieved and the possibility to be spread in a variety of art works.

Keywords: Knowledge. Experience. Intuition. Aesthetics. Representation. Will

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 OS LIMITES DO CONHECIMENTO SUBMETIDO AO PRINCÍPIO DE RAZÃO E A CRÍTICA À FILOSOFIA KANTIANA	18
2.1 Crítica à Filosofia Kantiana.....	19
2.2 As Representações Intuitivas e a Noção de Corpo como Ponto de Partida para o Conhecimento	34
2.3 A Superficialidade do Conhecimento Submetido ao Princípio de Razão.....	38
3 A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO FORMA PRIVILEGIADA DE CONHECIMENTO	45
3.1 A Metafísica do Belo e o Estado Estético de Conhecimento	47
3.2 Os Sentimentos do Belo e do Sublime como Estado Indispensável para o Puro Sujeito do Conhecimento	54
3.3 O Objeto da Arte e a Genialidade Schopenhaueriana	60
3.4 A Hierarquia das Artes e a Música como Maior Expressão da Essência do Mundo	70
4 O MUNDO METAFÍSICO DA VONTADE COMO FENÔMENO OU COISA-EM-SI	86
4.1 Graus de Objetivação da Vontade	87
4.2 A Vontade como Essência do Mundo É Sem Fundamento.....	91
4.3 Vontade como Ideias Platônicas.....	93
4.4 A Afirmação ou Negação da Vontade de Vida Diante do Sofrimento.....	96
5 CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho tratar-se-á da Experiência estética como via de acesso ao conhecimento da Vontade, isto é, o modo pelo qual se pode conhecer aquilo que está para além das representações e que Schopenhauer julga ser a essência de todas as coisas. Desse modo, o seu objetivo consiste em mostrar que, via experiência estética, o sujeito cognoscente alcança um elevado grau de conhecimento, a ponto de se dar conta que o mundo é apresentado pela percepção de duas faces bem distintas. Nesse sentido, observa-se de que existem dois tipos de conhecimento: um deles se pode chamar de conhecimento de representações e o outro conhecimento que seria da Vontade.

O tema e o problema tratado nesta pesquisa têm sua importância por propiciar um diálogo com a arte e as diversas formas de expressão artísticas atuais. Além disso, pode-se contribuir para um novo olhar acerca da experiência estética, tanto na dimensão do conhecimento (esfera acadêmica) quanto na dimensão mais prática da vida. A perspectiva filosófica dada por Schopenhauer à arte, especificamente o caráter epistemológico, poderá contribuir para uma mudança de uma visão subjetiva para uma visão mais objetiva da arte. Isso requer um olhar desinteressado cuja atenção se centra mais no conteúdo e na compreensão do seu significado do que no prazer que ela ocasiona. Posto o tema e o problema dessa investigação, o método consistirá em apresentar elementos encontrados nas obras de Schopenhauer que, de algum modo, respondem algumas inquietações acerca desse novo modo de conhecimento via estética e daquilo que é possível conhecer.

Demonstrar o que é o mundo em sua essência: eis aí a pretensão de Artur Schopenhauer em sua obra, *O Mundo Como Vontade e Como representação*. Schopenhauer sofreu forte influência da filosofia de Kant, que afirmava que os mesmos objetos do mundo podiam ser considerados sob dois pontos de vista diferentes: de um lado como coisa-em-si, de outro, como aparência ou fenômeno. Partindo dessa perspectiva do pensamento de Kant, Schopenhauer diz que o mundo pode ser visto ora como Vontade (coisa-em-si), ora como representação (fenômeno). Aquilo que se conhece na experiência estética ele nomeia como Vontade ou coisa-em-si.

A Vontade é caracterizada como essência cega e impetuosa que atravessa o núcleo da natureza, desde uma pedra até alcançar no homem a sua autoconsciência, na qual ela se conhece como volição desenfreada, discordante de si mesma, insaciável, pois contra cada desejo satisfeito existem inúmeros outros que não o são. Embora Schopenhauer tenha reunido em sua obra principal três temas bem distintos, a saber: conhecimento, estética e ética, o fio

condutor é o conhecimento de duas faces bem distintas do mundo. O próprio título da obra aponta para tal interpretação. Nessa perspectiva, o eixo central desta pesquisa é o conhecimento da Vontade como coisa-em-si, via experiência estética que se tornará um modo privilegiado de conhecimento.

A trajetória seguida nesta pesquisa é um tanto quanto desafiante, pois se propõe a buscar nas bases filosóficas de Schopenhauer a justificativa e a consistência para essa nova alternativa que é a perspectiva estética como resposta para o conhecimento do em si do mundo. Fala-se do ponto de partida de Schopenhauer para a construção de sua teoria acerca do em si. Nesse sentido é compreensível quando Schopenhauer sugere que se leia com muita atenção a sua obra principal, pois ali se encontra a base de toda construção de seu pensamento. Nela se vê várias referências à filosofia kantiana. Então, é por esse motivo que se propõe a tratar na segunda seção, a respeito de algumas críticas de Schopenhauer a Kant, no tocante a alguns conceitos que são usados por Schopenhauer na estética sobre outro ponto de vista. Tais conceitos são fundamentais para se compreender esse outro modo de conhecimento destituído de razão.

Já que se está tratando de dois modos diferentes de se ver o mundo e de uma perspectiva do olhar do sujeito ver o mundo, segundo categorias *a priori*, também pode olhar de outro modo para os objetos, pois é mister compreender em que momento Schopenhauer chegou à Ideia de ver o mundo sobre esses dois pontos de vista bem distintos. Desse modo, ao refletir sobre o tema da substância em diversos filósofos e ao focar sua atenção em Kant, dizia que o próprio Kant não foi tocado diretamente pelo problema das substâncias, já que ele estaria bem acima disso.

O conceito de substância é nele uma categoria e, portanto, uma mera forma de pensar *a priori*. Por meio dessa, na sua aplicação necessária à intuição sensível, nada, porém é conhecido tal como é em si mesmo. Por isso, a essência que está no fundamento, tanto dos corpos como das almas, pode bem ser em si mesma, uma e a mesma. Essa é a doutrina de Kant que facilitou para Schopenhauer o caminho para a compreensão de que o próprio corpo de cada um é apenas a intuição (objetivação) de sua vontade que nasce no seu cérebro, relação essa que, depois, estendendo-se a todos os corpos, resulta na decomposição do mundo em Vontade e Representação.

A temática aqui apresentada deu origem a algumas questões consideradas de suma importância, pois elas de algum modo darão certo direcionamento na tentativa de encontrar possíveis respostas para o tema proposto nesta pesquisa, a saber: como se dá a passagem do conhecimento submetido ao princípio de razão para outra via, segundo a qual é possível ter

acesso de modo cognitivo a Coisa-em-si, portanto, a Vontade? A experiência estética é apontada por Schopenhauer como sendo um modo especial de conhecimento. Essa seria a única saída ou alternativa para o problema do em si? Dada a grande importância de Schopenhauer à arte como aquela que comunica a ideia de como a vida é para além das ilusões, como ela poderia permitir a apreender de modo genuíno, enfim essas ideias contidas em cada objeto na natureza?

Além dessas perguntas se considera que a questão mais instigadora é saber até que ponto é possível considerar o conhecimento pelo viés da arte como sendo totalmente destituído do princípio de razão, visto que o sujeito cognoscente atinge, no estado estético, um alto grau de consciência de si e das coisas exteriores. Não haveria ainda algum elemento racional em tal experiência, visto que é sempre o olhar e a percepção do indivíduo dotado de Razão. É possível na não racionalidade, na atemporalidade, na não espacialidade atingir tão elevado grau de conhecimento? Seria possível atribuir ao sentimento do belo como sendo as novas condições de possibilidade de conhecimento kantiana? É um sentimento ou Schopenhauer estaria transmutando tal conceito em categoria?

Considerando a proposta de Schopenhauer para um modo de conhecimento sem o princípio de razão, algo quase como inconcebível para Kant, por exemplo, com quem ele dialoga e contrapõe a todo o momento em suas obras, considera-se importante ressaltar em todas as seções o que seria esse princípio e por que ele não dá conta do conhecimento da essência íntima do mundo, ou seja, da Vontade.

Todas essas questões são inquietações que vão perpassando no processo de amadurecimento da compreensão do autor, bem como da pesquisa e, principalmente, do desenrolar do problema apresentado e de seus esclarecimentos. Em princípio, pode-se perceber que existem dois caminhos distintos: um parece ser muito limitado e o outro parece apontar por alternativas. Uma pista interessante é saber que com essas categorias kantianas do entendimento se conhecem apenas sombras, porém existe um caminho que pode levar à coisa-em-si definitivamente denominada como Vontade.

Schopenhauer insiste em demonstrar que é possível o conhecimento da essência do mundo que segundo ele é a Vontade. Dentro dessa perspectiva do conhecimento, parece que ele quer saber até que ponto se pode conhecer pelo princípio da razão ou sem o princípio da razão. Assim sendo, o grande desafio é saber qual é a via de acesso à coisa que está para além das representações e, principalmente, um aprofundamento da forma privilegiada de conhecimento através da experiência estética abordada em suas obras, pois, ao se referir à arte, ele dá muita ênfase ao grau de conhecimento atingido nela.

No apêndice de sua principal obra, Schopenhauer (2005) faz várias vezes alusão a Kant, ressaltando as condições de possibilidades de conhecimento. Ao fazer referência à sua teoria do conhecimento, critica-o quanto à posição da impossibilidade de conhecimento da coisa-em-si. Ele parece concordar com Kant que o sujeito tem na consciência as formas puras de conhecimento que ele chama de espaço e tempo. Essas formas permitem ter uma representação dos objetos os quais são intuídos, isto é, tem uma espécie de conhecimento *a priori* das coisas. No entanto, essas formas permitem conhecer as coisas superficialmente. O sujeito, ao se deparar com um objeto, cria uma imagem daquele objeto que ele intuiu e teve uma representação. Isso mostra que as pessoas são afetadas por objetos, não na sua essência, mas de forma superficial.

Schopenhauer acredita que é necessário partir para outra via que permita olhar o objeto na sua essência. Ele aos poucos vai mostrando suas convicções quanto à possibilidade de conhecer aquilo que está para além do fenômeno. Resta saber qual caminho traçar, ou seja, quais são as condições para que o sujeito possa acessar o conhecimento da essência do mundo. Tudo depende de se ter tomado o caminho certo, ou seja, o modo pelo qual se pode ultrapassar aquilo que o entendimento permite ver de modo limitado. A explicação do fenômeno do mundo oferece vários caminhos dos quais apenas um é o correto. Esse itinerário parece um intrincado emaranhado de fios, com muitas extremidades falsas pendentes. Somente quem acha o fio certo consegue desemaranhar-se.

Schopenhauer compara com um labirinto que oferece centenas de entradas que direcionam para corredores, conduzindo todos no final para fora, depois de muitas voltas intrincadas, com exceção de um único corredor, cuja sinuosidade conduz realmente para o ponto central, onde está o ídolo. Em suas reflexões afirma que, caso tivesse encontrado essa entrada, não erraria o caminho, pois não se poderia atingir o alvo por meio de nenhum outro. Somente a vontade é o fio certo da meada, ou seja, a verdadeira entrada do labirinto. Se a vontade é o caminho certo, como é possível, de modo cognoscente, atingi-la? Uma primeira tentativa de resposta para essa questão está na ideia de que a via de acesso ao conhecimento da Vontade pode ser encontrada na abordagem sobre a noção de corpo e a noção de sentimento. São dois conceitos que parecem mostrar um caminho para se chegar ao conhecimento da Vontade como essência de todas as coisas.

Tendo presente essa problemática, o presente trabalho está dividido nas seguintes seções: a primeira será a introdução; a segunda será intitulada como “Os limites do conhecimento submetido ao princípio de razão, e a crítica à filosofia kantiana” na qual pretenderá refletir acerca das limitações do conhecimento numa relação sujeito e objeto em

que a representação que o indivíduo possui de tal objeto é uma representação falsa e que não diz o que as coisas são na sua essência. Além disso, serão apontados alguns problemas, analisados por Schopenhauer, quanto à possível mistura entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato na filosofia kantiana e sua crítica, principalmente quanto ao predomínio do abstrato sobre o intuitivo.

Portanto, considera-se de suma importância fazer inicialmente essa relação com Kant pelo fato de o próprio Schopenhauer admitir partir das teorias dele, e isso é muito claro quando se fala de fenômeno em oposição à coisa-em-si. Vale ressaltar que todas as críticas abordadas, são sempre uma leitura de Kant com os olhos de Schopenhauer.

Não há nenhuma pretensão em tecer um paralelo entre ambas as filosofias, mas apenas em mostrar que de algum modo há uma necessidade de partir dessas críticas porque Schopenhauer tenta dar uma possível solução para o problema do em si do mundo utilizando os conceitos usados por Kant, porém com outro significado e outra perspectiva. Schopenhauer se refere a ele em todas as suas obras, sobretudo, em sua obra principal. Tem-se a percepção de que os problemas levantados por Schopenhauer em suas diversas obras e principalmente na obra *O Mundo como Vontade e como Representação* tem sua base e se sustenta, de certo modo, no contraponto que ele faz a Kant. Tal percepção é importante e torna esta pesquisa enriquecedora. Pois a riqueza desta pesquisa está justamente em mostrar toda essa trajetória para se chegar à experiência estética.

Schopenhauer divide sua obra em quatro livros: dois elegem o tema da Representação e dois, o da Vontade. O primeiro livro trata da representação em que Schopenhauer considera o mundo em sua aparência como representação submetida ao princípio de razão, isto é, aborda os fenômenos da realidade dados no espaço, no tempo e na causalidade. Dentro desse contexto, ele começa o processo de conhecimento, tratando da relação sujeito e objeto, ou seja, é um conhecimento imediato e apenas do fenômeno do objeto. O primeiro livro atém-se àquilo que Kant denominará fenômeno, em oposição à coisa-em-si mesma, a qual permanece para ele um “X” desconhecido. Desse modo, respeitam-se os limites e as condições de possibilidade de conhecimento da essência do mundo.

O mundo é representação. E a representação tem duas metades essenciais que são necessárias e inseparáveis, que são sujeito e objeto. O sujeito da representação é o que conhece sem ser conhecido por nada ou ninguém. Ele é, portanto, o sustentáculo do mundo, a condição universal, sempre subentendida de todo fenômeno e de todo objeto.

Com efeito, tudo o que existe só existe em função do sujeito. O objeto da representação, aquilo que é conhecido, é condicionado pelas formas *a priori* do espaço e do

tempo através das quais se tem a pluralidade, pois toda coisa existe no espaço e no tempo. Já o sujeito está fora do espaço e do tempo, é inteiro e individual em cada ser capaz de representação, razão pelo qual até um só desses seres, justamente com o objeto, basta para constituir o mundo como representação.

Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo, que nega o sujeito reduzindo-o a matéria, quanto ao realismo no qual a realidade externa se reflete por aquilo que está na mente. A verdade é que não pode haver de modo algum uma existência absoluta que, em si mesma, é impensável. Tudo o que é objetivo tem sempre e essencialmente sua existência na consciência de um sujeito.

Portanto, representado e condicionado pelo sujeito e por suas formas representativas, que, como tais, são inerentes ao sujeito e não ao objeto. O mundo, ao aparecer em seu imediatismo considerado como a realidade em si, é na verdade um conjunto de representações condicionadas pelas formas *a priori* da consciência.

A terceira seção trará uma reflexão sobre as formas de acesso ao conhecimento metafísico pelos sentimentos da beleza. Tais caminhos são considerados por Schopenhauer como forma privilegiada de conhecimento. É uma segunda consideração a respeito do mundo como representação, porém agora independente do princípio de razão. Com isso, ver-se-á se as Ideias podem ser intuídas ou não de forma privilegiada.

Schopenhauer, ao se dar conta dos limites do conhecimento pelo princípio de razão, procura mostrar em sua obra principal o possível conhecimento da Vontade pela experiência estética. Ao afirmar não ser possível conhecer a Vontade pelas categorias do tempo e do espaço, propõe outra forma considerada aqui como modo privilegiado de conhecimento que, por ser destituído de tal princípio, pode proporcionar ao sujeito cognoscente um grau mais elevado de clarividência diante da beleza e da complexidade da vida. Para haver tal conhecimento, o critério parece ser a necessidade de uma transmutação de um caráter subjetivo para um caráter objetivo do sujeito que conhece. Isso implica a retirada das formas *a priori* (tempo, espaço e causalidade).

Como fenômeno, o mundo é representação, mas em sua essência é Vontade cega e irrefreável, bem como perenemente insatisfeita, dilacerando-se entre forças contrastantes. Mas, quando se aprofunda em seu próprio íntimo, o homem consegue compreender isso, já que a realidade é vontade, e que ele próprio é vontade, então está pronto para a sua redenção; e ela só pode se dar com o deixar do querer.

Desse modo, a terceira seção investigará o estado estético de contemplação, ou seja, o abandono do sujeito ao objeto intuído.

É importante ressaltar que os sentimentos abordados nesse modo de conhecimento são os sentimentos do belo, do sublime. Schopenhauer, no terceiro livro de sua obra, referindo-se ao conhecimento pelos sentimentos da beleza, aborda também a questão da graça e do caráter.

Nesse sentido, a forma privilegiada de conhecimento através da estética aparece na intensidade de atenção dada pelo indivíduo ao objeto contemplado. Essa forma de conhecimento é especial, pois se dá não só pela contemplação da efetividade, mas pela contemplação da obra de arte feita pelo gênio que apreendeu as Ideias da Vontade e procura comunicá-las através de várias obras de arte.

Em cada obra de arte se intuem as Ideias eternas em diversos graus, pois cada tipo de arte (jardinagem, pintura de plantas, animais e seres humanos, escultura e poesia) proporciona certo grau diferenciado de conhecimento. É por esse motivo que Schopenhauer forma uma hierarquia das artes. Há uma importância diferenciada devida ao alto valor cognitivo que elas possuem uma sobre as outras. Ter-se-á uma abordagem muito especial sobre a música a qual nunca expressa o fenômeno, mas unicamente a essência íntima, o em-si de todos eles, portanto, a Vontade mesma.

Ver-se-á que, na opinião de Schopenhauer, o indivíduo só pode se libertar da dor e do tédio e subtrair a cadeia infinita das necessidades, mediante a arte e a ascese, mesmo sendo por um curto período. Com efeito, na experiência estética, o indivíduo se separa das cadeias da Vontade, afasta-se dos seus desejos, anula as suas necessidades, deixando de olhar os objetos em função de poderem ser úteis ou nocivos. Na experiência estética, o homem se aniquila como vontade e se transforma em puro olho do mundo, mergulha no objeto e se esquece de si mesmo e de sua dor. E esse puro olho do mundo não vê mais objetos que têm relações com outras coisas, nem mais objetos úteis ou nocivos, mas percebe as ideias essenciais, modelos das coisas e fora das coisas exteriores.

Só se consegue olhar com clareza para as coisas, na medida em que o olhar for desinteressado. Ele inicia uma abordagem do limite do conhecimento negando qualquer princípio de *causa e efeito* e termina com uma negação da vontade. Esse será o grande desafio deste trabalho, ou seja, tentar buscar possíveis respostas de qual é a saída schopenhaueriana para o problema do em si? Além disso, querer saber, como ocorre o desenvolvimento dos dois modos de ver o mundo: Ver como Vontade e Ver como representação?

Na quarta seção, procurar-se-á aprofundar acerca do mundo metafísico da Vontade como fenômeno (objetivação) ou coisa-em-si (essência), pois para Schopenhauer o que move a investigação é uma necessidade metafísica, própria da mesma humanidade, que o deixa

insatisfeito com o mero fenômeno. Não é suficiente saber que possui representação, é necessário procurar o núcleo dessas representações.

Nesse sentido, as ciências, por exemplo, não cruzam a fronteira da representação submetida ao princípio de razão, todavia, o íntimo do mundo é inalcançável por conceitos e por relações. Portanto, é oportuno que o físico ceda lugar ao metafísico e, é nesse contexto, que Schopenhauer parte para o segundo livro onde trata da metafísica da natureza, isto é, da Vontade que se objetiva.

O mundo como representação não é coisa-em-si, é fenômeno e é objeto para o sujeito. Mas Schopenhauer não fala como Kant, do fenômeno como de representação que não diz respeito e não pode captar o númeno, contudo, a coisa-em-si. Para Schopenhauer, o fenômeno, aquilo de que fala a representação, é ilusão e aparência, bem como aquilo que na filosofia hindu, chama-se “Véu de Maia” que cobre a face das coisas.

Em suma, para Kant, o fenômeno é a única realidade cognoscível, mas para Schopenhauer, o fenômeno é a ilusão que envolve a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica. Na opinião de Schopenhauer, pode-se alcançar a essência da realidade, o númeno que para Kant permanece incognoscível e compara o caminho que conduz à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, de surpresa, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora.

Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não é somente isso, já que também é sujeito cognoscente.

Ademais, o homem também é corpo. Entretanto, o corpo é dado ao sujeito cognoscente de dois modos inteiramente diversos: por um lado, como representação e como objeto entre objetos, submetidos às suas leis; por outro lado, é dado como de imediatamente conhecido de cada um e que é designado pelo nome de Vontade.

Todo ato real da sua Vontade, infalivelmente é sempre também movimento do seu corpo; o sujeito não pode querer efetivamente um ato sem constatar ao mesmo tempo em que ele aparece como movimento do seu corpo. O ato volitivo e a ação do corpo são uma só e mesma coisa, que é dado de dois modos essencialmente diversos: por um lado, imediatamente; por outro lado, com intuição pelo intelecto.

Pode-se olhar o corpo e falar dele como de qualquer outro objeto e, nesse caso, ele é fenômeno. Porém, somente através do corpo é possível sentir, viver e experimentar o prazer da dor e perceber o anseio de viver e o impulso à conservação. E é por meio do próprio corpo que cada pessoa sente que a essência íntima do próprio fenômeno nada mais é do que a sua vontade, enfim, que constitui o objeto imediato de sua própria consciência. E essa vontade

não se enquadra no modo de conhecimento em que sujeito e objeto se contrapõem um ao outro, mas se apresenta por via imediata, na qual não se pode distinguir claramente o sujeito do objeto.

Diante disso, observar-se-á que a essência do ser é definitivamente denominada por Schopenhauer como a Vontade: a imersão no profundo de si mesmo faz com que se descubra que é vontade. Mas, ao mesmo tempo, essa imersão rompe o Véu de Maia (a visão ilusória das coisas) e faz com que se veja como parte daquela vontade única, daquele cego e irresistível ímpeto que permeia, agita e esquadrinha por todo o universo.

A consciência e o sentimento do corpo como vontade levam a reconhecer que toda a universalidade dos fenômenos, embora tão diversos em suas manifestações, tem uma só e idêntica essência: aquela que conhece mais diretamente, mais intimamente e melhor do que qualquer outra, aquela que em fúlgida manifestação toma o nome de vontade.

Ao se compreender tal teoria acerca da vontade, percebe-se que ela está na força que faz crescer e vegetar a planta; na força que dá forma ao cristal; na força que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que se experimenta no contato entre dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas afinidades eletivas da matéria, em forma de atração e repulsão, de combinação e de composição; e até de gravidade, que age com toda potência em toda matéria e atrai a pedra para a terra como a terra para o céu.

Por conseguinte, é essa a reflexão que torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa-em-si. O fenômeno é representação e nada mais: coisa-em-si é somente a Vontade. E é cega, livre e sem objetivo e irracional. A insaciabilidade e a eterna insatisfação darão lugar a uma cadeia ascensional de seres nas forças da natureza, no reino vegetal, no reino animal e humano, seres que premidos por impulso cego e irresistível lutam um contra o outro para se impor e dominar o real.

Todavia, a Vontade é a substância íntima, bem como o núcleo de toda coisa particular e do todo. É aquela que aparece na força natural cega e na qual se manifesta na conduta racional do homem. A enorme diferença que separa os dois casos não diz respeito senão ao grau da manifestação: a essência do que se manifesta permanece absolutamente intacta, pois só se conhece enquanto Ideia e se sente positivamente por meio da poesia e da música e negativamente por meio de todo sofrimento que há no mundo.

Não há aqui pretensão nenhuma em fazer uma definição da Vontade ou coisa-em-si, mas apenas apontar algumas características que Schopenhauer atribui à Vontade enquanto essência e objetivada. Além disso, é pretensão sim em mostrar que a saída para o em si do mundo está numa esfera metafísica e especificamente numa perspectiva ética. Por isso, a

experiência estética é fundamental pelo grau de clarividência do sujeito que conhece. Sendo assim, finaliza-se a última seção com as duas abordagens sobre o tema da Vontade por ter convicção da relevância da estética para a ética em Schopenhauer, ou seja, na experiência estética o sujeito se depara com aquela essência que move o mundo, portanto, aquilo que rege a vida em geral.

2 OS LIMITES DO CONHECIMENTO SUBMETIDO AO PRINCÍPIO DE RAZÃO E A CRÍTICA À FILOSOFIA KANTIANA

O ponto de partida da teoria do conhecimento de Schopenhauer é a representação como fato da consciência. Essa representação se dá numa relação sujeito e objeto em que um não pode ser pensado sem o outro. Toda essa abordagem é importante para se compreender os limites do conhecimento da representação. A representação está submetida ao princípio de razão, pois tal representação se refere aos fenômenos dados no espaço, no tempo e na causalidade.

Dentro dessa perspectiva do conhecimento representativo, é importante introdutoriamente, entender que Schopenhauer aborda a questão do corpo como unidade orgânica, isto é, corpo e intelecto. O corpo é objeto imediato, é um mero conjunto de sensações dos sentidos superiores (visão, audição e tato), advindas da ação dos outros corpos sobre si. Os olhos quando veem são objetos imediatos, já os tocados são mediatos.

Nessa relação há um intermediário que é a intuição *a priori* (tempo e espaço), pois sem ela a sensação é nua e crua e não é representação intuitiva. O espaço posiciona o objeto e o tempo permite a alteração dos seus estados. Se o espaço fosse a única forma de representação não se daria nenhuma mudança, pois a mudança ou alteração é sucessão de estados e ela só é possível no tempo, pois do contrário tudo seria imóvel.

Se, por outro lado, o tempo fosse a única forma das representações não haveria duração, portanto, nada de matéria. É o espaço e o tempo que possibilitam o permanente, o simultâneo e mesmo o mutável. A união dessas duas formas puras da consciência é a causalidade.

Esta seção tem por objetivo mostrar que o conhecimento submetido ao princípio de razão é apenas de fenômenos. Como resultado de sua teoria do conhecimento, Schopenhauer erigirá um idealismo que por fora não terá qualquer relação com a coisa-em-si, não recaindo assim em qualquer relação de causalidade entre coisa-em-si e fenômeno.

Todo o mundo dos objetos e todo o domínio da experiência são condicionados pelo sujeito, por isso, possui idealidade transcendental. Para Schopenhauer, a filosofia deve partir daquilo que é imediatamente dado. Então, a partir da consciência, todo o mundo da experiência se mostra assim na dependência de um sujeito que conhece.

Sobre alguns aspectos da teoria do conhecimento de Kant, a partir da crítica de Schopenhauer ajudará a compreender todo significado dado aos conceitos trabalhados *a posteriori* acerca do conhecimento do em-si, pois apesar de sofrer forte influência dele afirma

que o erro de Kant seria o de ter inferido a coisa-em-si a partir da lei de causalidade, depois de ter demonstrado que essa lei é conhecida por todos *a priori*, é uma função do intelecto que só tem validade para o mundo da experiência.

A admissão de uma coisa-em-si corresponde à necessidade de que a sensação nos órgãos dos sentidos, de onde parte a intuição, tenha uma causa externa. Desse modo, Schopenhauer descarta qualquer relação causal entre a Vontade e o seu fenômeno, isto é, o mundo, excluindo a possibilidade de pensar uma coisa-em-si como causa.

2.1 Crítica à Filosofia Kantiana

Schopenhauer sofreu forte influência da filosofia de Kant, que afirmava que os mesmos objetos do mundo podiam ser considerados sob dois pontos de vista diferentes: de um lado como coisa-em-si; de outro, como aparência ou fenômeno. O mundo da aparência consiste nas coisas, tais como se conhecem pelos meios ordinários da experiência dos sentidos e da investigação científica, ou seja, o mundo empírico. As coisas que se apresentam para as pessoas são fenômenos que compõem o mundo.

No entanto, permanece a questão de saber se o mundo inteiro consiste apenas nesses fenômenos. Nesse sentido se pode ao menos imaginar uma realidade independente dos objetos que são dados a experimentar, então é a essa realidade que o filósofo Kant se refere ao trazer à tona a ideia de coisa-em-si. Kant postula a ideia de uma realidade para além das aparências, todavia, admite que o conhecimento é limitado, ou seja, nunca poderá saber como é o mundo em si, mas somente tal como ele pode se apresentar aos outros. De acordo com Janaway (2003, p. 27), “retire-se o sujeito da experiência e nenhum elemento da estrutura do mundo permanece”.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer sutil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afetam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos fenômenos, nunca ao das coisas em si mesmas (KANT, 1980, p. 152).

Com essa perspectiva, Kant julgava que o mundo da aparência tem de ocupar espaço e tempo. Sem essas categorias do entendimento, sequer poderia haver um mundo cognoscível. Uma concepção semelhante se aplica à relação de causa e efeito e ao princípio de que as coisas podem perdurar inalteradas no tempo. Desse modo, as regras do mundo empírico são dotadas de tal natureza que esse mundo tem de conter coisas duradouras, organizadas no tempo e no espaço e que têm efeitos sistemáticos umas sobre as outras.

Porém, essas regras não estão presentes no mundo tal como ele é em si mesmo; trata-se simplesmente de regras acerca de como o mundo tem de ser se tiver de ser capaz de experimentá-lo.

Tais categorias como espaço e tempo, causa e efeito, vinculam-se apenas com a maneira pela qual as coisas têm de se figurar ao entendimento. Diante da filosofia kantiana, Schopenhauer, apesar de considerá-la incompleta, aceitou a ideia de que o mundo empírico não existe em si mesmo e de que esse mundo recebe sua estrutura por meio de regras de espaço, de tempo e de causalidade que lhe são impostas pelas pessoas. No entanto, Schopenhauer acredita ser um erro de Kant não ter concebido a ideia de que o homem possa conhecer aquilo que está para além das representações.

Eis o duplo enigma que Kant deixara não resolvido ao distinguir a aparência da coisa-em-si, bem como ao afirmar que só das aparências era possível o homem ter conhecimento. Daí origina-se outros problemas filosóficos observados e analisados por Schopenhauer.

Diante das hipóteses levantadas do que seja a essência do mundo e a sua possibilidade de conhecimento ou não, Schopenhauer acredita ser possível conhecer o que está para além daquilo que se constrói no cérebro como imagem da Vontade, também apresenta sua solução alegando que a coisa-em-si no mundo é a Vontade que aparece nos objetos e que é possível ser conhecida.

No entanto, as condições de possibilidade de conhecimento da Vontade com as suas duas diferentes faces parecem apontar para um modo de conhecimento bem distinto daquele caracterizado por Kant.

Já que eu mesmo sou kantiano, quero aqui assinalar minha relação com ele com uma palavra: Kant ensina que nada podemos saber além da experiência e de sua possibilidade. Admito isso, afirmando, todavia que a própria experiência no seu todo é passível de uma interpretação que tentei dar, decifrando-a como um escrito, não, porém como os filósofos anteriores que se incumbiram de ir além dela por meio de suas formas, o que o próprio Kant mostrou ser proibido (SCHOPENHAUER, 2003, p. 32).

Schopenhauer antes de apontar alguns erros ou limitações da filosofia kantiana faz referência a alguns aspectos que ele considera como positivos e admite que sua filosofia ou suas teorias partam de tais pressupostos.

Dessa forma, para Schopenhauer (2005), o maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si e nesse ponto fica mais evidente a influência do seu pensamento na filosofia de Schopenhauer ao intitular sua obra com o tema da Vontade (coisa em si) e da Representação (fenômeno). Sendo assim, percebe-se sobre que esfera perpassa a crítica. Aqui também se depara com o momento em que Schopenhauer postula a ideia de como se pode ultrapassar o fenômeno, visto que para além dele existe algo mais e que pode ser conhecido.

Vale salientar que toda referência feita a Kant é uma leitura a partir da visão de Schopenhauer que, antes de elencar uma série de críticas, tenta situar de modo preciso sobre quais teorias e conceitos elas ocorrem. Antes da crítica, ele situa o leitor quanto à compreensão da filosofia kantiana, bem como dos conceitos que ele aborda acerca do conhecimento para posteriormente apontar as falhas percebidas. Tudo isso para mostrar a consistência de sua crítica e a importância dela para o seu sistema filosófico.

Nesse sentido, na visão de Schopenhauer, Kant entende, primeiramente por transcendental, o reconhecimento do apriorístico e, por isso, do meramente formal no conhecimento, como sendo tal. Quer dizer que a compreensão de que tal conhecimento é independente da experiência e de que é esse mesmo conhecimento que prescreve as regras inalteráveis e está ligado ao entendimento do porquê de tal conhecimento ser esse e de ter tal poder, ou seja, porque ele constitui a forma do intelecto que se dá como consequência de sua origem subjetiva.

De acordo com isso, só a Crítica da Razão Pura é propriamente transcendental. Em oposição a isso, ele chama de transcendente o uso, ou melhor, o abuso daquele elemento formal puro além da possibilidade da experiência, designando-o também como hiperfísico.

Finalmente, de acordo com isso, transcendental quer dizer o mesmo que antes de toda experiência e transcendente, em contrapartida, quer dizer além da experiência.

Assim, Kant só admite a metafísica como sendo filosofia transcendental, quer dizer como a teoria daquilo que, sendo formal, está contida como tal na consciência cognoscente e da limitação daí decorrente, em virtude da qual o conhecimento da coisa-em-si é impossível, visto que a experiência só pode fornecer meros fenômenos.

Transcendental é, portanto, a filosofia que traz à consciência o fato de que as leis primeiras e essenciais deste mundo que se apresentam enraízam-se no cérebro e, por causa

disso, são conhecidas *a priori*. A filosofia kantiana se chama transcendental porque vai além de toda “fantasmagoria” dada até suas origens.

Entretanto, o idealismo transcendental não torna inteiramente contestável o mundo que se apresenta na sua realidade empírica. Afirmar apenas que não é algo de incondicionado, pois tem como condição as funções cerebrais, a partir das quais surgem formas da intuição, tais como o tempo, o espaço e a causalidade e que, por isso, tal realidade empírica é apenas a realidade de um fenômeno.

Assim, quando nela se expõe uma multiplicidade de entes dos quais sempre um desaparece e o outro nasce, sabe-se que só mediante a forma da intuição do espaço é possível a multiplicidade, mediante a forma da intuição do tempo, o desaparecer e o nascer.

Reconhece Schopenhauer então que tal processo não tem uma realidade absoluta, isto é, que não pertence ao em si mesmo que se expõe naquele fenômeno. Ele demonstra concordar sobre alguns aspectos com Kant, no entanto, atenta para outro modo de conhecimento distinto do tratado no transcendentalismo kantiano como alternativa para ultrapassar as representações. Assim acrescenta a afirmação de que:

se pelo contraio pudéssemos retirar aquelas formas de conhecimento como o vidro do caleidoscópio, teríamos diante de nós, para nosso espanto, esse ser-em-si como algo único e permanente, como imperecível, imutável e idêntico sob todas as mudanças aparentes e, talvez, até mesmo descendo às suas determinações bem particulares (SCHOPENHAUER, 2003, p. 74).

Schopenhauer se dá conta de que as categorias do entendimento que tornam o conhecimento do indivíduo apenas fenomênico devem ser retiradas, então, aqui está o limite do conhecimento. Com tais categorias, a percepção do sujeito se condiciona a olhar para as coisas de modo falso e ilusório (Véu de Maia¹). Há, portanto, sempre um fazer efeito do sujeito sobre os objetos intuídos. Nesse momento se pode perceber uma diferença do conceito de intuição. O conhecimento racional ocupa em Schopenhauer um papel secundário em relação ao intuitivo. Já para Kant, “a reflexão seria o éctipo de toda intuição”, ressalta Cacciola no artigo: *Schopenhauer e a crítica da razão*.

¹ Conforme Oliveira (2010, p. 84): Ilusão. Engano, miragem, “fantasma”. Para um estudioso do estoicismo a explicação de Aécio (SVF, II, 54; DDG, p. 14) vem imediatamente à tona: diferente da imaginação (phantastikòn) um movimento vão, uma afecção que produz na alma sem que haja um objeto que a produza, a representação (phantasia) tem um objeto por substrato (phantastòn) enquanto que a imaginação repousa sobre nada, é atraída pelo imaginário (phantasma). Tal como a luz (phôs), a representação manifesta-se por si mesma a cada um de nós e revela-nos a atividade do sujeito no processo da representação, um desenvolvimento da atividade interna da alma por ocasião de uma sensação.

Na filosofia kantiana, o espetáculo que o mundo intuitivo oferece compara-se a um “teatro de marionetes”, controlado pelo conhecimento abstrato. Já Schopenhauer marca a independência do mundo intuitivo com referência ao racional, ou seja, no mundo animal o conhecimento intuitivo existe totalmente sem a razão e, além disso, o conceito abstrato, enquanto forma da razão, não se refere necessariamente ao mundo intuitivo, podendo adaptar-se a ele, mesmo que fosse outro. Intuir significa em outras palavras ver. É um olhar sem qualquer elemento racional ou causal. Decorrente dessa importante ideia sobre um possível caminho para ultrapassar o fenômeno, surgem as seguintes proposições feitas por ele mesmo:

1 – A única forma de realidade é o presente; só nele o real pode ser imediatamente encontrado, estando sempre nele contido total e perfeitamente. 2 – O que é verdadeiramente real é independente do tempo, sendo, portanto um e o mesmo em cada ponto do tempo. 3 – O tempo é a forma intuitiva de nosso intelecto e, por isso, alheio à coisa-em-si. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 74-75).

Quanto aos aspectos positivos das críticas, Schopenhauer (2005) ressalta que, a diferença entre fenômeno e coisa-em-si superou, sobre muitos aspectos, as teorias existentes acerca do conhecimento. Essa ideia kantiana feita com inteira autonomia e de maneira totalmente nova é apresentada à mesma verdade por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repetia e, na maioria das vezes, exprimia em sua linguagem do seguinte modo: “esse mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento, mas uma ilusão”.

Para Schopenhauer, essa ideia Kant nomeia como fenômeno em oposição à coisa-em-si, pois a obra de Maia é apresentada justamente como esse mundo visível no qual se está.

Entretanto, é um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e desnecessária, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é.

Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição, mais calma e sóbria.

Outro aspecto positivo que Schopenhauer ressalta da filosofia kantiana é o fato de ele ter demonstrado que as leis de causalidade expressa pelos filósofos ocidentais anteriores, não devem ser usadas na dedução e explanação da existência mesma. Por conseguinte, sua validade é apenas relativa, pois só começa depois que a existência, o mundo da experiência

em geral já está posto e presente. Consequentemente, tais leis não podem ser o fio condutor quando se passar à explanação da existência do mundo e de si mesmo. Frente a isso, Schopenhauer ressalta concordando que de fato todos os filósofos ocidentais anteriores “tiveram a ilusão de que tais leis, segundo as quais os fenômenos estão conectados uns aos outros, e que ele compreende – tempo, espaço, causalidade e inferência – sob a expressão de princípio de razão, seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 559).

Assim, Kant mostrou que aquelas leis, consequentemente o mundo mesmo, são condicionadas pelo modo de conhecer do sujeito. Schopenhauer concorda com essa ideia kantiana e aproveita para justificar que pelo princípio de razão (tempo, espaço e causalidade) o sujeito conhece apenas fenômenos e nunca a coisa-em-si mesma. Guiados por esse fio condutor, não se teria dado um só passo adiante no assunto principal, isto é, no conhecimento da essência do mundo em si exterior à representação.

Embora Schopenhauer aceite a distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, faz objeções ao seu modo de inferi-la, desde que, segundo sua leitura, Kant teria considerado a coisa-em-si como causa do fenômeno ao admitir a afecção de um dado como causa das representações.

Ora, pergunta-se de onde viria tal dado e o que teria produzido. Aí é que estaria, na visão de Schopenhauer, a brecha para introduzir na explicação do fenômeno, algo de transcendente que pudesse evocar um ente dotado de intencionalidade como causa do mundo. O teor dessa crítica à coisa-em-si tem suas raízes em Schulze e Jacobi.

O argumento de ambos se resume deste modo, pois é impossível penetrar na crítica sem a pressuposição da coisa-em-si e permanecer nela com essa suposição, desde que a dedução das categorias prova que a causalidade e a realidade só se aplicam aos fenômenos e não a algo em-si que pudessem ser causa ou ter realidade.

Nessa via, Fichte se desfaz da coisa-em-si, deduzindo as condições do conhecimento da atividade teórica do eu, ao mesmo tempo em que essa depende da atividade prática.

Schopenhauer, apesar de manter a coisa-em-si, afasta a ideia de uma coisa-em-si que pudesse ser vista como causa, fazendo dela algo a ser atingido na experiência, não de certo como representação, mas como uma experiência interna do corpo em ação que, ao se encontrar num ponto preciso na experiência externa possibilita o deciframento do mundo; de forma imanente, descartando qualquer hipótese transcendente.

Daí resulta, ademais, que o mundo objetivo, como se conhece, não pertence à essência das coisas em si mesmas, mas é um mero fenômeno, condicionado exatamente pelas mesmas

formas que se encontram *a priori* no intelecto humano (isto é, o cérebro), portanto, nada contém senão fenômenos.

Schopenhauer ressalta que Kant não se deu conta que o fenômeno é o mundo como representação, e a coisa-em-si é a própria Vontade. Porém mostrou que o mundo fenomênico é condicionado tanto pelo sujeito quanto pelo objeto.

Kant, decerto, não chegou ao conhecimento de que o fenômeno é o mundo como representação e a coisa-em-si é a Vontade. Todavia mostrou que o mundo fenomênico é condicionado tanto pelo sujeito quanto pelo objeto e, isolando as formas mais gerais de seu fenômeno, isto é, da representação, demonstrou que conhecemos tais formas e as abrangemos segundo a sua legalidade inteira não apenas partindo de objeto, mas também partindo do sujeito, porque as mesmas são propriamente, entre objeto e sujeito, o limite comum a ambos. Conclui que, ao seguirmos tal limite, não penetramos no interior do objeto nem do sujeito; em consequência, nunca conhecemos a essência do mundo, a coisa-em-si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 531).

Percebe-se nessa reflexão que Kant não deduziu a coisa-em-si corretamente, isto é, de acordo com o Schopenhauer (2005).

Kant não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si, mas deu um passo grande e desbravador em direção a esse conhecimento na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente e não dependente das leis do fenômeno, nem explanável segundo esse, todavia como algo que toca imediatamente à coisa-em-si; esse é um ponto importante.

Diante desse cenário, Schopenhauer aponta um grande problema e um caminho a ser percorrido que é o modo como o mundo se apresenta a nós sujeitos do conhecimento. Segundo Schopenhauer (2005, p. 537) “o mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma”. Com a pretensão de demonstrar que é possível conhecer as coisas para além das representações e que se pode olhar para o mundo como representação e como essência, isto é, como vontade.

Tem-se de admitir que a solução kantiana desse enigma não possa prover da compreensão profunda do mundo, mas tem de ser procurado em algo completamente diferente dele. Essa era a “assombrosa” solução de Kant para o enigma do mundo, ou seja, antes de ser procurado somente naquilo que pode obter indiretamente, a saber, por meio de deduções e a partir de princípios universais *a priori*.

Ao contrário de Kant, para Schopenhauer a solução do “enigma” do mundo tem de provir da compreensão do mundo. Mesmo que a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento.

Na medida em que a experiência externa e interna é a fonte principal de todo conhecimento que, em consequência, a solução do “enigma” do mundo só é possível através da conexão adequada e executada no ponto certo pela ligação efetuada dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis da natureza finita.

Por conseguinte, de tal forma que se chega à correta compreensão do mundo, mesmo sem, no entanto, atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.

É surpreendente perceber, que Schopenhauer traça um itinerário bem distinto de Kant acerca do conhecimento. Desse modo, a importância que ele dá para o problema da coisa-em-si é tão fundamental que ele aborda no apêndice de sua obra uma série de críticas bem pontuais com o intuito de mostrar ao leitor algumas falhas na teoria kantiana sobre o conhecimento e ao mesmo tempo aponta outro olhar para a discussão da coisa-em-si em oposição ao fenômeno que é o grande fio condutor para a compreensão da via de acesso ao conhecimento da Vontade, foco principal desta dissertação.

Além da crítica a Kant por não ter reconhecido o fenômeno como representação e a coisa-em-si como Vontade, Schopenhauer (2005, p. 542) afirma que Kant “nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato”. A questão sobre o que é a experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant.

Para Schopenhauer (2005), Kant leva o pensar para dentro da intuição, quando admite que é um objeto irrepresentável, aquilo que faz com que a intuição se torne experiência. Essa distinção entre o intuitivo e o abstrato é, pois fundamental na configuração da filosofia de Schopenhauer que estabelece como peça chave do conhecimento a primazia do intuitivo sobre o abstrato.

É esse o ponto em que, segundo sua leitura, ele vai distinguir-se de Kant e, ao mesmo tempo, corrigir a rota da filosofia crítica que teria privilegiado em última análise o abstrato, o que se mostraria de modo patente ao ter como centro uma teoria do juízo determinada. Ou seja, é através do juízo e de suas formas que em Kant se determina o objeto por meio das categorias que correspondem às funções intelectuais do entendimento no julgar.

Já que o juízo pertence ao pensamento abstrato, âmbito da lógica, submetendo-lhe o dado intuitivo estaria imiscuindo o abstrato no domínio do intuitivo, descaracterizando esse último por esvaziá-lo de sua referência. E Kant ao fazer derivar das formas do juízo a condição do conhecimento dos objetos privilegiando o pensar em detrimento do intuir.

O cerne da crítica de Schopenhauer nesse sentido é o fato de Kant ter forçado através da concepção de um objeto em geral – que não chega a ser nem um conceito abstrato, embora seja um objeto do pensamento – que é algo individual, mas não intuitivo porque fora do tempo e do espaço, a determinação da experiência, por meio da atividade do entendimento e de suas doze funções, são como predicados desse objeto em geral.

Além disso, o entendimento, que não é visto como uma faculdade intuitiva, mas como uma faculdade de julgar que determina seus objetos por meio das categorias extraídas da tábua lógica dos juízos domina a experiência e o mundo objetivo. Assim, Schopenhauer se contrapõe à soberania de uma faculdade de pensar, incapaz de conferir realidade às intuições, que não pode ser, logo, o autor da experiência.

A concepção kantiana de experiência como algo instituído pelo pensamento através de suas formas *a priori*, pensamento esse sempre determinado pelo princípio de razão do conhecer, relação de princípio à consequência, teria sido de certo modo responsável pela impossibilidade da metafísica. Porque, segundo Schopenhauer (2005), Kant teria abandonado a experiência como única fonte inesgotável do conhecimento, quando sobrepôs a ela conceitos oriundos da razão. E é justamente por esse viés, inexplorado por Kant ou pelo menos encoberto pelo seu método que Schopenhauer tenta uma reconstrução da metafísica, pretendendo com isso dar à filosofia de Kant o sentido positivo que estava faltando.

Ademais, “a experiência, apesar de subjetiva, tem um significado existencial que resiste a qualquer elaboração conceitual que ela pode ainda ser reveladora do enigma do mundo e da existência” (CACCIOLA, 1994, p. 38).

Essa crítica tem bastante relevância, pois as condições de possibilidade de conhecimento em Schopenhauer na metafísica do belo será a intuição, por conseguinte, essa observação que ele faz é necessária para se postular pela possibilidade de acesso ao conhecimento da coisa-em-si. A pergunta a se fazer é a seguinte: qual é a função da intuição no processo de conhecimento em Schopenhauer? A resposta a essa questão só será possível nas posteriores seções ao tratar da experiência estética, porém é importante estar claro que essa crítica é fundamental, pois, para ele, é um erro misturar conhecimento intuitivo com conhecimento abstrato.

Se tal mistura ocorrer, conhece-se apenas o fenômeno e nunca a coisa-em-si. O que pode de imediato postular é que para o problema do enigma do mundo a intuição parece ser de grande importância e parece por enquanto estar descartado qualquer caráter racional.

É importante ressaltar, que Kant fora o primeiro a propor uma distinção entre o princípio transcendental, isto é, a faculdade pela qual o sujeito conhece os fenômenos ou o

objeto de todo conhecimento possível, no qual o modo de existência já está sempre determinado *a priori* pelas leis pertencentes à própria faculdade do conhecimento e o princípio lógico que pertence à Razão e tem como objeto os conceitos extraídos da experiência, enfim, do conhecimento do fenômeno.

É nesse ponto que deve entrar a distinção schopenhaueriana entre conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo. Schopenhauer concorda com Kant que o espaço e o tempo não são princípios extraídos da experiência sensível, como queria o empirismo, mas formas *a priori* do conhecimento. Entretanto, na crítica kantiana, elas se apresentam como formas da sensibilidade: faculdade em que aquilo que é dado, o conteúdo do conhecimento, a coisa-em-si, ganha as marcas da temporalidade e da espacialidade. Essa será então, em Kant, a faculdade da intuição.

O entendimento é a faculdade do juízo: o conjunto das doze categorias extraídas da tábua dos juízos que Kant foi buscar na lógica aristotélica. Portanto, na filosofia kantiana a intuição empírica (dados dos sentidos) e a intuição pura (formas *a priori* da sensibilidade) são funções da sensibilidade. Aqui Schopenhauer distancia de Kant e toma outro caminho: pela mera sensibilidade não se obtém nenhuma intuição, ela apenas oferece a matéria, que servirá para a aquisição das representações intuitivas, cuja tarefa é apenas do entendimento, nas quais se encontram as formas *a priori* do espaço e do tempo, que serão regidas pelo princípio de causalidade.

Como já expressado anteriormente, para Schopenhauer, o grande erro de Kant foi não ter separado de modo apropriado o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. Assim, Kant dá o primeiro “passo em falso” ao tocar no conteúdo material da intuição empírica. Para fundamentar melhor sua crítica, Schopenhauer cita a ideia kantiana acerca do conhecimento, em que Kant diz que o conhecimento possui duas fontes: a receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos.

A primeira é a capacidade de receber representações e a segunda, a capacidade de conhecer um objeto. Na primeira, o objeto nos é dado e na segunda ele é pensado. Para ilustrar melhor essa passagem citada por Schopenhauer com o intuito de justificar melhor a sua crítica, seguem as palavras do próprio Kant.

Seja qual for o modo e sejam quais forem os meios pelos quais um conhecimento possa referir-se a objetos, a intuição é o modo como se refere imediatamente aos mesmos e ao qual tende como um meio todo o pensamento. Contudo, esta intuição só acontece na medida em que o objeto nos for dado; a nós homens pelo menos, isto só é possível pelo fato do objeto afetar a mente de certa maneira. A capacidade (receptividade) de obter

representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece intuições; pelo entendimento, ao invés, os objetos são pensados e dele se originam os conceitos (KANT, 1980, p. 39).

Com tais ideias, Kant acaba confundindo o princípio lógico de causalidade (razão/consequência) com o princípio ontológico (causa/efeito). Pois para ele, ao contrário, na razão não existe nada que não tenha sido extraído do entendimento, ou seja, é na representação intuitiva que a representação abstrata encontra o seu fundamento.

Para Schopenhauer (2005), essa ideia kantiana de que primeiro o objeto é dado e depois pensado é “falso”, pois a impressão para a qual possui mera receptividade, portanto, vem de fora e apenas ela seria propriamente dada já seria uma representação.

A impressão é dentro dessa perspectiva apenas uma mera sensação no órgão dos sentidos e só pela aplicação do entendimento, isto é, da lei de causalidade e das formas do espaço e do tempo é que o intelecto converte essa mera sensação em uma representação, que existe como objeto no espaço e no tempo e não pode ser distinguida do objeto, exceto se perguntar pela coisa-em-si; do contrário, é idêntica ao objeto. Nesse processo de conhecimento não há necessidade de conceito e nem pensamento algum para o conhecimento intuitivo.

Portanto, Schopenhauer critica Kant por trazer o pensamento já para a intuição e, assim, assenta a fundamentação para a mistura nociva entre conhecimento intuitivo e abstrato.

Assim, Kant torna a intuição incompreensível, puramente sensível e inteiramente passiva e só pelo pensamento permite que um objeto seja apreendido. Schopenhauer vai posteriormente propor o contrário, isto é, a intuição como fundamental para a apreensão das ideias. Por conseguinte, a percepção, por exemplo, não é o pensamento de um conceito, mas é intuição. Além disso, Schopenhauer critica-o por prescrever ao pensamento os próprios objetos, para assim tornar a experiência e o mundo objetivo dependentes do entendimento, sem, no entanto, permitir que esse seja uma faculdade de intuição.

Assim, Schopenhauer vai aos poucos mostrando que a intuição é uma faculdade de apreender as ideias na natureza em determinados graus. Em Kant, há na intuição, elemento racional. Para Schopenhauer (2005, p. 556), é o contrário, isto é, “na intuição mesma já é dada a realidade empírica, portanto, a experiência. A intuição é, de fato intelectual, justamente o que Kant nega”.

A estrutura do pensamento kantiano é, pois rejeitada por Schopenhauer como um retorno ao racionalismo escolástico, que se mostra na supremacia da ordenação lógica do

pensamento em relação à efetividade. Isso se reflete no que Schopenhauer denomina “o amor à simetria” de Kant, que o faz montar a sua tábua de categorias simétricas, esquecendo-se da autonomia do objeto da intuição, a ser garantida pelo papel que o entendimento exerce na intuição.

A saber, a referência intuitiva não é dada apenas pela sensação surda e vegetal que não chega a constituir qualquer representação, mas pelo intelecto que representa; o dado da sensação, à diferença de Kant, não representa, não se refere a nada, mas para se tornar representação terá que como efeito ter sido referido à sua causa por meio do intelecto, que opera através da lei de causalidade; que é justamente expressão de uma das moralidades do princípio de razão, a que rege o devir.

Com isso, Schopenhauer visa abolir o dado que afeta e que tem, pois uma referência externa desconhecida que pode bem fazer pensar numa causa transcendente. Configura-se o que é chamado de intuição intelectual no vocabulário schopenhauriano e que obviamente se distingue do seu homônimo fichteano e da intuição de um “*intellectus arquetipus*” pensada por Kant como contraposição ao intelecto humano sempre discursivo.

Diferentemente de Fichte, para quem a intuição intelectual é atividade pura do eu que se volta sobre si mesma, a intuição intelectual em Schopenhauer guarda a remissão à sensação e a põe como efeito, embora ela por si mesma não possa ter qualquer referência.

É ainda a sensação que distingue a intuição intelectual de Schopenhauer de um intelecto puramente intuitivo, como seria o de Deus, já que esse prescinde de toda e qualquer referência a um sensível prévio. Mas, ao retirar da sensação qualquer independência, qualquer poder de colocar em movimento a faculdade representativa, constituindo a representação, Schopenhauer tem em mira abolir o dado que afeta as pessoas e sua origem desconhecida que remete a uma causa externa, motivo do dilema de Jacobi que ameaça pôr a pique o projeto crítico, e da objeção de Schopenhauer que aí vê um resto de dogmatismo.

Schopenhauer vai caracterizar seu método por oposição ao de Kant tendo como ponto de partida o conhecimento imediato e intuitivo, fonte de toda evidência e ponto de apoio necessário para o pensamento abstrato. Se o entendimento é a faculdade de intuir, a razão corresponde aos conceitos e às representações abstratas.

O maior erro de Kant é para ele a afirmação de que sem pensamento e sem conceitos abstratos não se daria nenhum conhecimento de um objeto, no caso da intuição que não é um pensamento, também não seria um conhecimento e, simplesmente, nada a não ser uma mera afecção da sensibilidade, uma mera sensação. Além disso, que a intuição sem conceito seria completamente vazia e os conceitos sem intuição seriam sempre algo ainda a vir.

Para Schopenhauer (2005), tal afirmação é exatamente o contrário da verdade, pois são justamente os conceitos que adquirem todo significado, todo conteúdo, unicamente por sua referência às representações intuitivas, dos quais foram abstraídos, extraídos, quer dizer formados por abstração de todo não essencial. Já as intuições, ao contrário, têm significado imediato e bastante grande, ou seja, nelas objetiva-se a coisa-em-si: elas representam-se a si mesmas, enunciam-se por si mesmas, não têm um conteúdo meramente emprestado como os conceitos. Os conceitos originam-se meramente na razão.

O reflexo da bipartição teórica entre intuitivo e abstrato no domínio da moral é claro. É nessa vertente que se vai elaborar a crítica à moral kantiana como moral racional. Assim, o fato de Kant ter distinguido entre uma razão teórica e uma razão prática é objeto de censura, pois para admiti-lo é preciso que a razão seja considerada como um gênero, apesar de conter uma única espécie conhecida, a razão teórica. O que está pressuposto nessa extensão do conceito de razão é a noção de “*anima rationalis*”, indestrutível em contraposição a “*anima sensitiva*” e a “*anima vegetativa*”, classificação de origem escolástica.

Assim, apesar de Kant ter posto um fim nas hipóstases transcendentais expressas e detalhadamente na *Crítica da Razão Pura*, na Moral e, principalmente, na *Crítica da Razão Prática*, paira como pano de fundo o pensamento de que a essência do homem consiste na Razão e não na Vontade, considerada por Schopenhauer como o único núcleo metafísico no homem.

A primazia da Vontade em relação à Razão vai exigir o predomínio do intuitivo sobre o abstrato que se revela com ênfase na moral e na estética, refletindo-se daí no conhecimento teórico, domínio de uma intuição intelectual produzida pelo entendimento e pela sensação que é o lugar de origem das representações abstratas. Pode-se melhor compreender a partir daí imanentismo da filosofia schopenhaueriana, que dá um caráter peculiar ao seu idealismo.

Schopenhauer afirma estar convicto de que a doutrina das categorias como conceito *a priori* em nada contribuem para a intuição e não valem muito menos para a coisa-em-si; por elas apenas se pode pensar nos objetos da representação e assim converter a representação em experiência. Nesse sentido, as formas da intuição pura como objeto da experiência, durando no espaço via tempo, mas enquanto tal, também sempre permanece como representação do mesmo modo que o espaço e o tempo.

Desse modo, caso queira ir para além dessa representação, chegar-se-á a pergunta sobre a coisa-em-si, cuja resposta é o tema de toda a obra de *O Mundo como Vontade e como Representação*, ou seja, pode-se olhar o mundo e toda a natureza como aparência ou como essência. Em Kant há apenas conceitos de objetos não de intuição. Ao contrário,

Schopenhauer afirma que objetos existem primariamente apenas para a intuição e conceitos são sempre abstrações dessa intuição. Não se pode cair no erro de pensar que todo o representar é um pensamento, pois, se assim o fosse, só haveria conceitos abstratos. Trata-se das vias de acesso ao conhecimento, logo, da coisa-em-si. Com efeito, nunca mais pôde ser alcançada por essa via e principalmente pelo caminho do puro conhecimento objetivo que, como tal, permanece sempre como representação, enraizando-se assim no sujeito e não podendo nunca fornecer algo realmente diverso da representação. Mas só se pode chegar à coisa-em-si se, de uma vez por todas se deslocar o ponto de vista, isto é, ao invés de partir, do que representa, parte-se, por uma vez, daquilo que é representado.

Isso, porém, só é possível por meio de uma única coisa que, como tal, é acessível no interior de cada um e, assim, é dada de modo duplo – é o seu próprio corpo que existe no mundo objetivo também como representação no espaço –, mas que, ao mesmo tempo, anuncia para a própria consciência de si como sendo vontade. Como já foi mencionado, somente a Vontade fornece a chave, primeiramente, para o entendimento de todas as suas ações e movimentos produzidos por causas (aqui, motivos) exteriores, que, sem essa penetração interna e imediata no seu ser permaneceria tão incompreensível e inexplicável como as modificações dos demais corpos, dados apenas na intuição objetiva, as quais ocorrem de acordo com as leis da natureza. De acordo com Schopenhauer (2003, p. 84),

só se pode, portanto, chegar a esta por um caminho totalmente diferente do conhecimento objetivo, que permanece mera representação, ou seja, pedindo ajuda a autoconsciência do sujeito do conhecimento que só se apresenta como indivíduo animal e fazendo dela o intérprete da consciência das outras coisas, isto é, do intelecto intuicionante. Esse é o caminho que percorri e é o único certo, o portal estreito para a verdade.

No estudo acerca da representação, Schopenhauer ressalta, muitas vezes, a sua superficialidade cognitiva e insiste em mostrar a possibilidade do sujeito ultrapassar tal barreira. A representação aparece mediante a relação sujeito e objeto, isso implica, portanto, o objeto colocado diante do sujeito. Desse modo, sujeito e objeto são distintos, porém não se pode pensar num sem o outro, são inseparáveis.

Com essa ideia da relação sujeito e objeto, Schopenhauer nos coloca diante da primeira verdade filosófica, a qual abre o grande livro *O Mundo como Vontade e Representação*. Assim, propõe de forma inteligente a ideia de que “o mundo é minha representação”. Na interpretação de Pernin (1995, p. 37), “esses dois polos do mundo da representação só assumem sua realidade e seu sentido um pelo outro”.

O sujeito é aquilo que conhece sem ser conhecido e só é encontrado em si mesmo, quando realmente se conhece. Isso exclui nosso corpo do sujeito como tal. O objeto é aquilo que é conhecido e que não pode conhecer enquanto tal. Sendo assim, todos os objetos do sujeito são as representações. É importante ressaltar nessa perspectiva que o sujeito nunca pode ser conhecido, sob pena de tornar-se objeto; esse objeto o suporia como um sujeito e assim até o infinito.

Ao analisar a ideia schopenhaueriana referente ao tema da representação, percebe-se que ele aponta para a interpretação de que, do ponto de vista de tal modo de conhecimento, isto é, das coisas dadas no tempo e no espaço, só se pode pensar numa relação (sujeito e objeto) de modo superficial, pois as pessoas são atingidas por objetos e intuem ou compreendem que são objetos segundo interesses, isto é, segundo o querer se materializar da Vontade que turva o entendimento das coisas intuídas. Tudo o que se vê são construções mentais condicionadas por categorias.

Além disso, quando o autor acima fala que não se conhece sol algum ou terra alguma, mas é apenas um olho que vê, significa afirmar que, tudo o que se vê são os objetos condicionados pelo sujeito. Poderia se dizer, em outras palavras, que é o modo como se compreende o mundo de forma superficial e, na maioria das vezes, formar um objeto cuja representação não passa de pura criação das mentes das pessoas.

Desse modo, o conhecimento é apenas de fenômenos, não da coisa-em-si mesma, pois as categorias (intuição interna) pertencem ao fenômeno e não à coisa na sua essência.

A representação do mundo material exterior é tudo aquilo que aparece como figura para o entendimento, ou seja, sempre algo posto diante de nós sujeitos do conhecimento.

Outra possível compreensão está na ideia de que o mundo visto como minha representação pode também significar que ele “é apenas um sonho, segundo as palavras de Calderon, um sonho cujo dono é sempre o sonhador. Pela representação o sujeito cognoscente é o dono dos mundos” (PERNIN, 1995, p. 39).

A representação nela mesma não revela a sua essência íntima, o seu núcleo, daí pode-se dizer que é ilusória. Pensando em termos estritamente empíricos, é pelos sentidos que os primeiros dados fornecidos pela experiência conduzem à representação.

No entanto, antes de ter a posse final da imagem é necessário previamente todo um elaborado processo mental para construí-la. Nesse processo o sujeito é ativo, ou seja, ele age como uma espécie de artesão que possui *a priori* três formas puras do conhecimento. Essas formas são o tempo, o espaço e a causalidade. Essa forma parece sempre condicionar o sujeito

para uma compreensão turvada daquilo que as coisas são na realidade. Isso poderia ser observado tanto do ponto de vista da matéria como das ações humanas.

Essas categorias servem como uma espécie do modo como o sujeito vê o mundo tal como aparece aos indivíduos que conhece. O conhecimento desse ponto de vista é considerado limitado porque, segundo Schopenhauer, “mesmo se alguns fossem para esse desconhecido mundo, tal tipo de conhecimento seria inacessível porque só poderíamos ver as coisas através dos óculos intelectuais colocados em nossa cabeça desde o nascimento” (BARBOZA, 1997, p. 32). O olhar do sujeito que conhece é desse ponto de vista sempre um olhar com um caráter racional.

Para Schopenhauer (2005), as ideias transcendentais kantianas, ao invés de propiciarem um maior avanço nas ciências, se constituíram num entrave para as descobertas científicas.

Desse modo, segundo o autor, Kant pretenderia, através da unidade sistemática da razão, dar ao conhecimento empírico um fio condutor que estaria se afastando de sua verdadeira fonte que é o mundo imediato e intuitivo ao preferir as sombras dos objetos aos objetos mesmos.

É a partir disso, que Schopenhauer afirma que uma crítica da razão mediante antinomias e sua solução para elas, torna-se perfeitamente dispensável, bastando uma crítica da razão que investigue a relação do pensamento abstrato ao imediatamente intuitivo. Pois, a concepção na filosofia de Schopenhauer não permite a admissão de outros princípios, a não ser os meramente lógicos. Os princípios transcendentais da razão, tal como os define Kant, são para ele inaceitáveis e, além disso, fonte de conflito para o conhecimento.

2.2 As Representações Intuitivas e a Noção de Corpo como Ponto de Partida para o Conhecimento

Para Schopenhauer (2005), o corpo é um objeto imediato, vale dizer, é um conjunto de sensações. Ele é o ponto de partida para todo conhecimento porque fornece pela causalidade os primeiros dados para o entendimento que igual a um artesão com seus materiais trabalha e constrói os objetos, pois as sensações nuas e cruas, sem as formas inatas do conhecer para lhes aplicar, são cegas, nada significam.

Uma mera sensação dos sentidos, anterior ao complexo trabalho intelectual, é apenas uma alteração abaixo da pele, um simples sentimento destituído de objetividade. Se fosse trazido ao mundo só com a capacidade de receber sensações, mas sem o entendimento para trabalhá-las e transformá-las em imagens, então, com certeza, não conseguiria ver nada.

A percepção nítida significa a obtenção do resultado final selado de todo aquele processo de construção das coisas quando o entendimento serve da causalidade e considera a sensação que lhe foi fornecida como um efeito e, a partir dela, auxiliado pelo tempo, sai à procura da sua causa e, ao chegar nela, serve-se do espaço e a situa, mas agora a causa é um objeto, ou seja, uma imagem construída e presente na consciência.

Eis por que se pode dizer que o objeto para Schopenhauer é uma conclusão do entendimento, portanto, aquela atividade complexa no cérebro de um animal.

Afirmar que o mundo é “minha representação” significa dizer que isso não passa de uma atividade no interior da cabeça. Uma primeira e mais simples aplicação, sempre presente no entendimento é a intuição do mundo efetivo. Esse é, de fato “conhecimento da causa a partir do efeito; por conseguinte, toda intuição é intelectual. Todavia, jamais se poderia chegar a tal intuição se algum tipo de efeito não fosse conhecido imediatamente, servindo assim como ponto de partida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53).

O que Schopenhauer entende por intuição? Tal conceito é de suma importância para a questão do conhecimento, tanto nessa seção quanto nas posteriores, cujo significado sofrerá grande mudança.

Dessa maneira, o que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Somente quando o entendimento passa do efeito para a causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da matéria, isto é, propriedade de fazer efeito.

Para Schopenhauer (2005, p. 55), “toda intuição não é somente sensual, mas também intelectual, ou seja, puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito”. Intuir aqui é o modo como o sujeito vai formando em seu entendimento as informações advindas das sensações.

Em Kant, sensibilidade e entendimento estão separados, ou seja, a sensibilidade significa as intuições internas do sujeito tempo e espaço, já o entendimento é a faculdade de julgar.

Na teoria do conhecimento de Schopenhauer, entendimento e sensibilidade são a mesma coisa, logo neles estão contidos as formas puras; denominação comum do princípio de razão do devir a procurar para tudo um fundamento. Nada é sem uma razão pela qual é. Esse é correlato do entendimento ou cérebro que, a partir de dados fornecidos do exterior, intui os objetos como que os fabrica em sua função de artesão do mundo externo, ao considerar os

dados sensoriais como um efeito, para daí localizar sua causa e situá-lo no espaço como uma figura, um objeto empírico.

Desse modo, a realidade efetiva é, pois intelectual. Ela é um fazer efeito do sujeito que conhece. O entendimento envolve tempo, espaço e causalidade. Portanto, é o aspecto crítico-idealista da filosofia de Schopenhauer que considera o mundo em sua aparência como representação submetida ao princípio de razão. A consequência da ação de qualquer objeto material sobre outro só é conhecida na medida em que esse agora age diferentemente de antes sobre o objeto imediato e consiste apenas nisso. Assim, “causa e efeito são a essência inteira da matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50).

O mundo é minha representação. Esta é uma verdade que em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trate-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como relação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43).

Assim, Schopenhauer deixa entender que o que existe para o conhecimento, enfim, o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui numa palavra, representação. Há uma relação sujeito e objeto para a formação da representação. Tal relação procede da seguinte forma: o sujeito do conhecimento tem uma receptividade das sensações fornecida pelos objetos intuídos, pois o sujeito é aquilo que conhece sem ser conhecido e se encontra em si mesmo, no momento em que se conhece. Já o objeto é aquilo que é conhecido e que não pode conhecer enquanto tal.

As condições de possibilidade de conhecimento são sempre do sujeito e não do objeto como pensava Kant ao falar da não possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas. Nessa perspectiva, todos os objetos são as representações. Dizer que o mundo é representação significa que “tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44). Esse princípio já existe desde Berkeley, o qual expressou decididamente.

Dentro desse contexto Schopenhauer afirma que o maior erro de Kant foi ter menosprezado tal princípio. O mundo como representação possui duas faces essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma face é o objeto, cuja forma é espaço e tempo e, mediante esses, pluralidade. A outra face é o sujeito, o qual não se encontra no espaço e nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Tais metades são inseparáveis, mesmo

para o pensamento. Cada uma possui significação e existência somente por e para a outra, isto é, cada uma existe com a outra e desaparece com ela.

De acordo com Schopenhauer (2005) elas se limitam, ou seja, onde começa o objeto, termina o sujeito. Tais limites se dão no fato de as formas essenciais e universais de todo o objeto – tempo, espaço e causalidade -, também poderem ser encontradas e completamente conhecidas partindo do sujeito, sem o conhecimento do objeto, ou seja, existe *a priori* na consciência das pessoas como em Kant.

Schopenhauer defende a idealidade do tempo. O tempo é uma forma de apreensão do sujeito. Porém essa idealidade condiciona a apreensão objetiva do mundo. O tempo não é apenas o fundamento de ciências objetivas. Ele é também a forma do sentido íntimo. Graças ao tempo, consegue-se, pois conhecer o caráter como um conhecimento fragmentário, afetado por um coeficiente de dispersão.

De acordo com Pernin (1995, p. 42), “como a Vontade é aquilo que não é fenomenal, pode-se dizer que o tempo, pura forma da fenomenalidade do real, atinge também o que não é fenomenal, e o torna cognoscível para nós”. Mais uma vez Schopenhauer insiste na distinção entre representações intuitivas e abstratas. Por ora, é importante a trajetória de aprofundamento da representação intuitiva que abrange todo o mundo visível. Trata-se de uma importante descoberta de Kant quanto às categorias: tempo e espaço. Essas formas universais da intuição são perceptíveis por si, independente da experiência.

Trata-se, como dito, de uma descoberta muito importante de Kant o fato de que justamente semelhantes condições, o mais universal em sua percepção, o elemento comum a todos os seus fenômenos, isto é, tempo e espaço, possam ser não apenas pensados in abstracto por si e separados do seu conteúdo, mas também intuídos imediatamente. Intuição que não é como um fantasma, extraída por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, visto que as propriedades do espaço e do tempo, conhecidas a priori pela intuição, valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem de concordar. Eis porque, no meu ensaio sobre o princípio de razão, considerei o tempo e o espaço, na medida em que são intuídos puramente vazios de conteúdo, uma classe especial de representação que subsistem por si mesmas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47).

Em Schopenhauer a idealidade do espaço e do tempo torna essas formas inaptas ao conhecimento das coisas em si, pois com tais categorias se conhecem as coisas apenas na sua aparência. O autor considera que as duas antinomias da dialética transcendental kantiana, que se referem ao espaço e ao tempo, são artificiais. As antíteses dizem, uma que o mundo não

tem começo nem fim no tempo, nem limite no espaço; outra que os compostos do mundo não podem ser resolvidos em partes simples indivisíveis.

Como o espaço e o tempo são modos do conhecimento fenomenal, pode-se admitir que a multiplicidade inerente à sua forma não atinge a coisa-em-si. Também considera o espaço e o tempo como princípios de individuação. Nessa perspectiva, é possível o monismo da vontade e é preparada a ética da compaixão, abolindo as barreiras da individualidade.

Assim, a exposição da doutrina do espaço e do tempo, as formas puras da sensibilidade insistiam na sua independência. Desse modo, Schopenhauer vai reuni-los, na matéria que os compõe para dar o real. A causalidade, única categoria do entendimento, opera essa composição tecendo o mundo das ilusões.

Quanto à teoria da causalidade schopenhaueriana, essa demonstra as condições de perceptividade do real, mais do que da ciência. Entretanto, a causalidade é uma função do entendimento, que opera *a priori* a síntese do espaço e do tempo. Ela envolve a ideia de uma relação de dependência recíproca entre os fenômenos que a limitação da sucessão temporal e da coexistência espacial, cada uma delas tomadas a parte, não poderia explicar. Essa dependência é uma limitação recíproca do tempo e do espaço, um pelo outro, que abre a presença dos fenômenos, em tal lugar.

Então, os fenômenos que, empiricamente preenchem as formas do espaço e do tempo como seu conteúdo se revela ser *a priori* o produto da composição dos dois.

2.3 A Superficialidade do Conhecimento Submetido ao Princípio de Razão

A contradição que por último se apresenta, encontra sua solução no fato de, para falar numa linguagem de Kant, o tempo, o espaço e a causalidade não pertencem à coisa-em-si, mas exclusivamente ao seu fenômeno, do qual são as formas, o que, na linguagem de Schopenhauer, soa através do mundo objetivo como representação não é o único, mas apenas um lado do mundo, por assim dizer o seu lado exterior. Segundo Schopenhauer (2005, p. 76), “o mundo ainda possui outro lado completamente diferente, a sua essência mais íntima, o seu núcleo, justamente a coisa-em-si”.

Por conseguinte, a essência íntima do mundo, a coisa-em-si, jamais pode ser encontrada pelo fio condutor do princípio de razão, mas tudo a que conduz é sempre dependente e relativo, sempre apenas fenômeno, não coisa-em-si. Além disso, jamais concerne ao sujeito, mas é tão somente a forma dos objetos que, justamente, por isso, não são

coisa-em-si. Nesse sentido, quando o sujeito é dado, também é dado de imediato o objeto, e vice-versa.

As representações aparecem a nós segundo o princípio de razão suficiente. Esse princípio Schopenhauer retoma de Leibniz. Princípio de razão significa dizer que nada é sem uma razão pela qual é, isso se aplica à totalidade dos fenômenos que possuem, segundo Schopenhauer, quatro raízes. Há, portanto, quatro maneiras distintas de relação de cada coisa com um fundamento ou razão. Encontra-se diante de relações impostas pela mente que são fabricadas pelo entendimento, sendo que essa relação será sempre de necessidade.

O primeiro princípio é o do devir: a esse estão submetidas as representações da realidade, ou seja, da experiência possível. Diante disso, considera-se como substancial aquilo que é dedicado ao princípio da explicação causal.

Segundo Schopenhauer, se não fosse o tempo e o espaço não poderia haver nem coisas materiais distintas nem mudança e, por conseguinte, não haveria coisa alguma para aplicar a causalidade.

Schopenhauer demonstra ter uma concepção clara à natureza da realidade empírica. As coisas materiais individuais existem no tempo e no espaço. Uma coisa material é algo capaz de interagir em termos causais com outras coisas materiais, tal como um idealista, as coisas materiais não existiriam sem a mente.

Sustenta com Kant que toda a estrutura que se acaba de apresentar só existe como algo que se apresenta para a condição de sujeitos e não para si mesma. Quando diz que as coisas empíricas que estão no tempo e no espaço são objetos, quer dizer que são objetos para um sujeito. Dessa forma, o objeto em sua concepção é algo encontrado na experiência ou na consciência do sujeito.

No relato schopenhaueriano da percepção, o intelecto humano cria o mundo das coisas materiais ordinárias e o faz mediante a aplicação do princípio de causa e efeito e sensações que chegam pelos sentidos. Com isso, aprende-se uma mudança no estado corporal, já que o intelecto aplica o princípio de causalidade e projeta como causa da sensação um objeto material, exterior, no espaço – e essa projeção é o objeto que dizem que se percebe.

Em consequência, o princípio de causalidade tem dupla importância para Schopenhauer: ele não somente governa todas as interações entre coisas materiais, como também é responsável, pela construção dessas mesmas coisas materiais.

O segundo princípio de razão é o do conhecer; a ele estão submetidas as “representações de representações”, isto é, de conceitos. Os conceitos são para Schopenhauer representações mentais que, sua própria natureza, tem caráter secundário. As representações

básicas são experiências de coisas do mundo material, como uma árvore específica; o conceito árvore é, em contraste, uma representação geral formada a fim de representar muitos desses objetos árvores. Representação que, com esse fim, deixa de lado os elementos detalhados do que é experimentado em cada caso particular do objeto árvore.

Agrada a Schopenhauer enfatizar que os conceitos sempre estão afastados ao menos um passo da experiência direta para o que emprega o termo kantiano para designar intuição ou percepção.

Julga o autor que um conceito, para ser útil, tem sempre de poder ser apreendido em termos da experiência. Por exemplo, conceitos como ser, essência ou coisa são os mesmos dotados de condições de ser apreendidos nesses termos. Schopenhauer adota assim, a perspectiva de que na estética, o pensamento conceitual abstrato pode na verdade constituir empecilhos à genuína percepção das mesmas coisas. A posse de conceitos é para ele uma característica humana distintiva; é aquilo que leva acima da consciência de que são capazes outros animais.

A seu ver, outras criaturas podem ter uma percepção de coisas materiais que existem no espaço e tempo semelhante ao das pessoas. No entanto, os outros animais carecem de representações conceituais, de que decorre a falta neles da capacidade de fazer julgamento, de raciocinar, de ter uma linguagem ou de compreender o passado e o futuro.

Schopenhauer (2005), também ressalta que um julgamento é uma combinação ou relacionamento entre conceitos, embora não seja muito claro sobre o que essa relação envolve. Interessa-se mais pela ideia de que um juízo pode exprimir conhecimento e é aqui que volta a entrar em cena o princípio de razão suficiente.

O terceiro princípio de razão é o do ser, pois a ele está submetida a parte formal das representações, sendo as intuições das formas do sentido externo e interno dadas *a priori*, o espaço e o tempo. Nessa terceira classe, está mais uma vez próximo de Kant que julgava poder ter conhecimento não apenas das coisas particulares que preenchem o espaço e o tempo, como também das propriedades essenciais do tempo e do espaço enquanto tais. Nessa concepção, a geometria e a aritmética são corpos de conhecimento concernentes à posição no espaço e à sucessão no tempo, ainda que não sejam conhecimento científico empírico e nem uma questão de mera dedução lógica.

Com essa concepção da geometria e da aritmética, que poderia ser objeto de contestação, Kant chegou à ideia de que se pode apreender o espaço e o tempo de maneira pura, não empírica, na mente. Schopenhauer segue Kant nisso e produz sua terceira forma do princípio de razão suficiente. Por exemplo, a relação que há no triângulo entre o ter três lados

e o ter três ângulos está no fato de uma dessas coisas estar fundada na outra, de uma delas ser a razão suficiente para a outra.

Contudo, alega Schopenhauer, essa relação não é de causa e efeito, nem é a que existe entre um dado conhecimento e sua justificação. Deve-se distinguir o fundamento do vir-a-ser, da mudança fundada em causas e o fundamento do conhecer, ou seja, alegações de conhecer fundadas em justificativas, mas também o fundamento do ser.

O quarto princípio que se considera importante nesta pesquisa é o de agir: a ele está submetido o sujeito do querer, o seu agir conforme a lei de motivação. A forma final do princípio de razão suficiente tem aplicação a apenas um único objeto para cada sujeito. Cada ser pode ter consciência de si mesmo ou de si mesma como sujeito de vontade. O querer supõe-se que é precedido por alguma coisa que constitui seu fundamento e que explica a ação ou a decisão.

Esse elemento precedente é algo que Schopenhauer denomina motivo, o princípio em operação é o que ele chama de lei de motivação ou princípio de razão suficiente do agir. Esse princípio diz simplesmente que todo ato da vontade pode ser explicado como advindo de algum motivo. O vínculo entre motivo e ato é de causa e efeito, o mesmo que tem aplicação universal às mudanças no mundo material. Desse modo, a motivação é, segundo Schopenhauer, a causalidade vista a partir de dentro.

Após essa sucinta explanação sobre algumas características da *Quádrupla Raiz* é importante uma reflexão acerca dos seus limites, já que, essa é um notável esforço rigoroso de definir distintas formas de explicação que a tradição anterior a Schopenhauer nem sempre distinguiu.

De acordo com Janaway (2003), Schopenhauer observa na edição aumentada de *A Quádrupla Raiz*, de 1847, que nenhuma das relações com as quais lidou se aplica a algum plano além dos fenômenos que compõem a experiência: o princípio de razão suficiente não se aplicaria, em nenhuma das formas que assume, ao mundo considerado como coisa-em-si.

Além disso, o autor também recorda que Platão caracteriza em termos negativos a realidade fenomênica como algo que está sempre vindo a ser e perecendo, mas que nunca existe real e verdadeiramente.

Ainda de acordo com Janaway (2003), Schopenhauer em seus cadernos de anotações de 1813, voltou à tarefa de revelar o que se oculta sob todas essas modalidades de conexão impostas pelo sujeito. Ocorreu então algo dotado de muita importância enquanto dava continuidade às suas investigações, Schopenhauer viu com clareza que revelar a natureza da coisa-em-si e esclarecer a consciência platônica melhor eram dois empreendimentos distintos.

A coisa-em-si era uma essência escondida que operava autonomamente sob a ordem de impor aos objetos da experiência. Era também a própria natureza interior dele, algo nele que o impelia a seguir, era por assim dizer o mundo irrompendo em seu próprio íntimo. A essa natureza oculta Schopenhauer deu o nome de Vontade e, com ela, passou a associar o sofrimento que a vida no dia a dia tinha a oferecer.

Em contraste, caso fosse possível deixar de ser essa Vontade e deixar de impor todas as formas subjetivas de conexão, o mesmo mundo assumiria um aspecto diferente em tudo, revelando a si mesmo espreado diante dele, numa glória objetiva intemporal, como uma “panóplia” de ideias platônicas.

A filosofia de Schopenhauer tomou de fato quando ele chegou a essa distinção entre coisa-em-si (a vontade) e as ideias platônicas. Aquela realidade obscura que subjaz ao mundo empírico em que o indivíduo pena e tenta compreender as ligações entre as coisas; essas, uma excepcional visão a que aspirar, liberta de quaisquer ligações, uma realidade mais resplandecente contemplada sem labor nem sofrimento.

Toda essa característica do princípio de razão é de suma importância para se perceber os seus limites e erros. Para o conhecimento da representação, o procedimento de Schopenhauer se diferencia dos idealistas anteriores e posteriores a Kant, na medida em que concebia o conhecimento não partindo nem do objeto nem do sujeito, mas da representação como primeiro fato da consciência, cuja forma primeira fundamental, mais essencial, é a divisão em sujeito e objeto.

Já a forma do objeto, sendo o princípio de razão em suas diversas figuras, cada uma das quais a reger tão precisamente sua classe de representações que, como mostrado com o conhecimento de cada figura, também se conhece a essência da classe inteira, já que essa como representação nada mais é senão aquela figura mesma.

Assim, o tempo nada mais é senão o fundamento de existência nele, isto é, a sucessão; o espaço nada mais é senão o princípio de razão nele, portanto, a situação; a matéria nada mais é senão a causalidade; o conceito como foi visto, nada mais é senão a referência ao fundamento do conhecimento. Por fim, de acordo com Schopenhauer (2005, p. 80)

essa relatividade completa e versal (sujeito e objeto) quando na subordinada a esta (princípio de razão), indica como dito, que a essência mais íntima do mundo deve ser procurada num lado completamente outro, totalmente diferente da representação, o que o próximo livro comprovará mediante um fato imediatamente certo a cada ser que vive.

Desse modo, o que Schopenhauer define como dogmatismo é justamente a admissão de um fundamento ou razão que explique quer o sujeito ou objeto como seu efeito. No primeiro caso tem um dogmatismo considerado como realista e no segundo idealista.

De acordo com Cacciola (1994, p. 26), “já que o objeto pressupõe o sujeito como seu correlato, não pode haver entre eles uma relação de princípio e consequência, pois esta nada mais é do que uma condição do conhecimento”.

Assim, o dogmatismo, desconstruído por Kant, seria um caso de falsa aplicação do princípio de razão, ao explicar o mundo como consequência de uma razão que lhe é transcendente. Diante disso, Schopenhauer marca sua distância do que considera dogmatismo quando afirma que a concordância das proposições de sua filosofia não provém de uma dedução lógica, mas decorre da apreensão intuitiva do mesmo objeto, considerado nos seus diferentes lados, tal como se apresenta à consciência.

Nesse sentido, afirma-se que “a verdade de qualquer proposição deduzida por silogismos é sempre condicionada, e, ao fim, depende de outra verdade que repousa não em silogismos, mas na intuição” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 121). Para ele, toda dedução a partir de conceitos está sujeita a muitos enganos, já que as suas esferas se interceptam por muitos meios e a determinação de seu conteúdo é frequentemente incerta, relativa.

Os silogismos são certos apenas segundo a forma, porém muito incertos no que tange à sua matéria, os conceitos. Portanto, o caráter relativo do mundo considerado como representação decorre da existência apenas relativa das representações que o constituem, pois elas estão submetidas ao princípio de razão nas suas quatro modalidades.

Nesse primeiro momento, percebe-se que a filosofia de Schopenhauer se diferencia das demais por não pôr nem o sujeito nem o objeto como causa, mas parte sempre da representação como fato primeiro da consciência. Assim ele deixa claro que o mundo como representação dada tanto à sua forma mais geral pela distinção entre sujeito e objeto, como termos correlatos quanto às formas do princípio de razão que lhes são subordinadas, no qual apresenta um caráter inteiramente relativo.

É a partir daí que surge a necessidade de buscar a essência íntima do mundo num outro lado totalmente distinto da representação, num fato dado tão imediatamente a todo ser vivo. Esse fato se encontra na ideia de pensar o mundo não apenas como representação, mas sobretudo como Vontade.

Portanto, a coisa-em-si nunca pode ser encontrada pela via do conhecimento do objeto, pois esse tem sua fonte no sujeito e será sempre representação. Para chegar ao em si é, pois necessário deslocar o ponto de vista, partindo do que é representado e não do que representa.

Nesse sentido, só é possível numa única coisa, o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, no mundo objetivo como Representação e na autoconsciência como Vontade.

Trata-se de buscar a coisa-em-si na Vontade de modo imediato, na consciência de si. Para Schopenhauer só a Vontade pode explicar o mundo, pois ela é própria, na medida em que se manifesta. Sendo assim, o autor descarta qualquer relação causal entre a Vontade e o seu fenômeno, isto é, o mundo, excluindo a possibilidade de pensar uma coisa-em-si como causa.

Toda abordagem tratada sobre a crítica à filosofia kantiana e o tema da representação na forma do princípio de razão foi necessária para se compreender como se dá o conhecimento na percepção de Schopenhauer. Além disso, percebe-se que, partir da experiência estética, seria ignorar todo um processo elaborado por Schopenhauer acerca do conhecimento, cujas fontes se encontram em Kant.

A próxima seção é o caminho apontado por Schopenhauer como um modo especial de conhecimento que, neste trabalho, é destacado como uma possível resposta para o problema do si do mundo.

3 A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA COMO FORMA PRIVILEGIADA DE CONHECIMENTO

A temática desenvolvida nesta seção tem sua importância ao apresentar uma visão schopenhaueriana de conhecimento considerado como um modo privilegiado, pois o indivíduo conhece as coisas para além do mundo fenomênico. Isso se dá pelo fato dele poder intuir, tanto na natureza efetiva, quanto numa obra de arte produzida pelo gênio ou artista.

Dentro dessa perspectiva, o modo de conhecimento estético abordado *na Metafísica do belo* e no terceiro livro de sua obra principal trata também do tema da representação, porém agora explanar-se-á uma representação diferente e independente do princípio de razão.

Na seção anterior o mundo é considerado como mera representação, isto é, objeto para um sujeito. Tendo em vista o limite desse conhecimento, postula-se um conhecimento do outro lado do mundo encontrado na Vontade, que é a única coisa que o mundo revela para além da representação, ou seja, como a coisa-em-si.

A essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez, ou seja, aparece como objeto. Schopenhauer (2005) reconhece nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza.

Nesse sentido, Schopenhauer se refere às Ideias platônicas como uma espécie de natureza exposta em fenômenos e apreendidas pelo princípio de razão de modo superficial, como aquelas que podem ser intuídas, com mais clareza e puramente por meio da intuição estética.

Vale salientar que a abordagem sobre o tema das ideias platônicas é uma leitura a partir de Schopenhauer que usa tal conceito para explicar o conhecimento da Vontade representado na noção de Ideia. Assim como ele reconhece a Vontade como coisa-em-si, reconhece também as Ideias como sendo a sua objetividade.

Quando se limita a seguir o conhecimento mundano, temporal, orientado pelo princípio de razão, o indivíduo iguala-se aos prisioneiros da caverna platônica que só enxergavam aparências. No entanto, há um momento privilegiado, iluminado e redentor em que se considera a essência das coisas, deixando de lado o sofrer. Esse momento faz com que se saia da caverna escura da ignorância, pois é o momento da contemplação estética da Ideia, da fruição do belo.

Schopenhauer pertence a uma tradição que equipara a experiência estética a uma atitude desinteressada com respeito ao seu objeto e costuma ser citado como um dos principais proponentes dessa concepção.

A ideia é a de que para experimentar esteticamente alguma coisa tem-se de suspender ou desmobilizar todo e qualquer desejo com relação a essa coisa, atentando não para alguma consideração sobre quais fins, necessidades ou interesses a coisa pode atender, todavia apenas para a maneira como ela se apresenta à percepção. Além disso, para que ocorra a elevação do conhecimento individual ao conhecimento das ideias e do indivíduo ao puro sujeito do conhecer é necessária a supressão do individual e conseqüentemente supressão do corpo, de toda relação causal e daquilo que se fabrica no cérebro como representação.

Assim se vê que a experiência estética é valiosa não apenas para levar ao sujeito repousante de escapar à vontade, como também porque exhibe peculiarmente as coisas tal como essas são eternamente. Por conseguinte, a experiência estética é privilegiada por ter alto valor cognitivo, a par do mero enriquecimento ou valor terapêutico da entrada do sujeito num certo estado psicológico.

Na experiência estética, o mundo como representação é dado agora na totalidade ao sujeito cognoscente à sua visão que preenche e cumula a tal ponto que se torne todas as coisas. Nessa experiência, há uma transmutação de um caráter subjetivo para um caráter objetivo para o sujeito do conhecimento fortemente no sentimento do belo. De acordo com Cacciola (1994), o conhecimento do belo é objetivo, pois parte do puro sujeito do conhecimento.

Nesse sentido, o conhecimento desse sujeito contemplador não é mais particular nem relacional; ele agora é geral e até total. Mas isso só é possível se a atitude do sujeito se modificou radicalmente, mais exatamente se ele cortou as suas raízes com o mundo e com a Vontade, abandonando na contemplação o seu *status* de indivíduo. O mundo não é mais sua representação, a de um sujeito impuro do conhecimento.

A ligação com a multiplicidade é, por alguns instantes quebrada, pois ela não era mais do que a luneta interessada da consciência individual como tal. Sem se dar conta, ela tecia o “véu de Maia”, essa rede que a desorientava e que Schopenhauer chama de princípio de razão suficiente.

Schopenhauer identifica a contemplação com a liberação de todo desejo. Aqui é importante ressaltar que Schopenhauer considera o componente técnico do esforço artístico como secundário, inteiramente subordinado à contemplação do artista. Também apresenta uma teoria da libertação do desejo e uma metafísica do belo, cujo significado é um estado do

sujeito pelo desenvolvimento da Ideia. O privilégio da visão é notório, pois a contemplação estética é uma visão imediata e direta, uma representação intuitiva pura, na qual não intervém o entendimento discursivo nem a razão.

O conhecimento da contemplação não é processual, a elevação é súbita, ou seja, é como se o gênio fosse arrastado a contemplar as Ideias. O sujeito se torna um claro espelho do objeto. Aquele que é o mais disposto a essa experiência, o gênio, considera o mundo como um espetáculo. O gênio é a faculdade de intuir.

Quando se olha para uma obra de arte, fruto da contemplação estética fecunda dessa concepção, poder-se-ia dizer que o artista empresta os seus olhos para olhar o mundo não mais como representação, mas sim, como Vontade. Nesse estágio o sujeito pode aceitar ou negar o mundo.

3.1 A Metafísica do Belo e o Estado Estético de Conhecimento

A metafísica do belo é uma temática muito importante, já que nela Schopenhauer vai preparando para o entendimento de como se dá o conhecimento pelo viés da arte que é colocado aqui como uma forma privilegiada de conhecimento das ideias da Vontade, da vida em geral. Nessa experiência, o sujeito do conhecimento é iluminado.

Assim sendo, na metafísica do belo, pode-se ter clareza em graus, sobre o significado que Schopenhauer atribui para a expressão belo, bem como a sua importância na apreensão das ideias do mundo enquanto vontade objetivada. Nessa etapa o sujeito do conhecimento é agraciado pelo sentimento da Beleza, cujo olhar passa a ser “límpido” e não mais turvado.

Desse modo, a metafísica do belo schopenhaueriana é considerada como uma “doutrina” da representação, onde não segue o princípio de razão. É, por isso, a doutrina da apreensão das Ideias pela intuição.

Tais apreensões são objeto da arte. Schopenhauer deixa claro que, metafísica do belo não trata da estética no sentido de regras de técnicas das artes isoladas, mas a estética é filosoficamente abordada como aquela que ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é alcançado e esse efeito é um estado de conhecimento da realidade mesma do mundo. Assim, a metafísica do belo se caracteriza pela tentativa de “investigar a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo, quanto ao objeto que a ocasiona” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 24).

A partir dessa afirmação do filósofo, pode-se perceber que o belo não tem um significado no sentido comum do termo e como se entende da compreensão superficial do

universo da arte, ou seja, e tampouco compreendido por Schopenhauer como sendo algo apenas agradável e bom. Esse é o caráter subjetivo da arte, no entanto, aponta para um caráter objetivo na arte.

O que se investiga em tal metafísica é o belo em si, vale dizer, o que ocorre quando esse emociona e alegra as pessoas e, principalmente, pelo grau de clarividência daquilo que se encontra para além do mundo fenomênico. Enfim, o que se procura saber é o objetivo universal das artes e como são isoladas por um caminho que lhe é próprio chegar a esse fim.

A partir também dessa exposição já se pode afirmar que para Schopenhauer o belo é, portanto, considerado como sendo um estado de conhecimento em “nós”, ou seja, a beleza consiste no fato de alcançar um elevado grau de conhecimento, a ponto de as coisas se mostrarem a “nós” com mais clareza.

Fala-se de um modo todo especial e privilegiado de conhecimento e a pergunta necessária dessa abordagem é saber qual grau de esclarecimento essa maneira de conhecer fornece ao sujeito cognoscente acerca do todo da concepção própria e da visão de mundo.

Uma resposta provisória e não fechada a essa questão seria pensar que o grau de conhecimento adquirido pelo sujeito que conhece está no próprio significado do belo enquanto estado de conhecimento e nas próprias características que o constitui, está principalmente no grau de atenção do gênio ao objeto contemplado. Tudo parece depender do grau de atenção dado ao objeto contemplado.

Desse modo, só é possível saber o potencial do efeito do belo na medida em que se propõe a fazer tal experiência pautada no abandono das relações de causalidade e principalmente de qualquer relação com o querer. O que se pode em princípio afirmar com base nas afirmações de Schopenhauer é que a Beleza está no elevado grau de conhecimento que a natureza pode nos fornecer do em si do mundo enquanto Ideia.

Além disso, vale também ressaltar que, a fruição (prazer desinteressado) do belo é manifestação bastante diferente de todos os outros prazeres, em que há um forte acento no prazer individual e de utilidade como, por exemplo: riqueza herdada, vitória sobre os inimigos, novos relacionamentos nos quais se espera ter vantagens.

O belo é nessa perspectiva um estado em que o sentimento se concentra na clareza do indivíduo sobre a realidade. Na contemplação de um objeto ou uma obra de arte há um sentimento de beleza não só pela aparência de uma obra, mas pelo conteúdo que ela fornece para o entendimento.

Aqui se poderia apontar uma grande contribuição de Schopenhauer para uma visão menos subjetiva da arte em geral. Há muitas afirmações do tipo “tudo é arte” “tudo é belo” a

compreensão de uma obra de arte fica a critério de cada indivíduo interpretar segundo seus interesses. Porém, Schopenhauer mostra o contrário ao tratar do caráter objetivo do belo. Existe um conhecimento tanto na natureza quanto em uma obra de arte que é objetivo sob a pressuposição de certo modo ou grau específico de conhecimento no sujeito, no qual o conteúdo pode ser compreendido por uma única via. Existe uma Ideia subjacente expressa pelo artista acerca da natureza, portanto, da vida.

É válido nesse aspecto acentuar que todos esses prazeres estão ligados à insaciabilidade da Vontade que luta pela matéria. Tudo que está ligado ao fenômeno da Vontade dificulta de algum modo o estado estético de conhecimento.

É necessário dentro dessa perspectiva se distanciar do querer da vontade, pois para que o conhecimento seja alcançado e o prazer do belo tenha êxito é fundamental um abandonar do sujeito em tal estado, voltando seu olhar unicamente para o objeto contemplado. Abandonar aqui significa um entregar-se mental e sentimentalmente por inteiro à experiência e prender sua atenção, seja na efetividade, seja numa obra produzida pelo artista. É um perder-se atemporal e não espacial. Na esfera da contemplação o que ocorre são abandono (entrega) e renúncia (sem relação causal) de todos os prazeres. Seria uma espécie de redenção.

Todos os outros prazeres, não importa em que se baseiam, têm em comum o fato de serem satisfações da vontade do indivíduo, portanto, estão em relação direta com ela; por conseguinte, pode-se também pensá-los mediante o conceito de agradável. Este, em sentido estrito, vale apenas onde os sentidos – o corpo – participam imediatamente do prazer. Onde o prazer reside mais na antevisão dos prazeres imediatos, pensamo-lo mediante o conceito de útil, como quando nos alegamos acerca de dádivas da grande fortuna, riqueza herdada, perigo que desaparece, vitória sobre os inimigos, novos relacionamentos, dos quais se espera vantagem, vantagem em geral. Em todos esses casos, no entanto, a alegria se origina, em última instância, do fato de a vontade vir a ser satisfeita (SCHOPENHAUER, 2003, p. 25).

O prazer do belo é aqui de gênero inteiramente diferente, isto é, baseia-se sempre no mero conhecimento, exclusivo e puro, ou seja, sem que os objetos do conhecimento tenham alguma relação com os interesses subjetivos, enfim, com a própria vontade. A alegria com o belo é para Schopenhauer completamente desinteressada. Por conseguinte, o belo é objetivamente belo para todos. O apenas agradável tem um caráter de utilidade e de natureza individual, ao passo que o belo é algo objetivo, pois existe para o sujeito e geral. O belo é o mesmo para todos não segundo o grau, mas segundo a forma.

É igual para todos enquanto estado de conhecimento, já que cada pessoa alcança graus diferentes de conhecimento e por estarem presas às relações com a vontade.

O estado estético de conhecimento é, na teoria de Schopenhauer acerca do conhecimento da coisa-em-si, a transição do conhecimento comum, das coisas particulares para o conhecimento das Ideias e essa passagem ocorre quando o conhecimento se liberta do serviço da vontade.

Assim sendo, o sujeito que conhece deixa de ser apenas individual e se torna puro sujeito do conhecimento, destituído de vontade (objetividade) e livre de todo e qualquer querer baseado em fenômenos.

Então o conhecimento se liberta da servidão da vontade: justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer meras relações em conformidade com o princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas apenas os motivos de sua vontade, tornando-se cada vez mais puro sujeito.

Desse modo, o conhecimento concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, pois repousa seu olhar nessa contemplação, absorve-se nela. Essa é propriamente dita à intuição estética das coisas em geral.

Dentro desse estado estético do conhecimento (da contemplação do objeto), o sujeito se coloca diante da natureza orgânica e inorgânica e deixa de fazer relações, a fim de conhecer o objeto na sua essência. Não obstante, em si mesmo, pois, coloca-se diante de um objeto específico ou mesmo diante da natureza em geral e tem a inclinação de julgar, de fazer conexões, de procurar uma razão, um motivo.

Corre-se o risco de cair no erro de utilizar o critério racional, bem como de causa e efeito e os objetos fabricados não passam de meras representações recheadas de rótulos, preconceitos e falsos juízos. Agindo assim, jamais se conseguirá conhecer e comunicar algo verdadeiro das coisas em si mesmas.

Tudo não passa de criações mentais, objetos entre objetos, pois será sempre um fazer efeito das coisas entre si e do sujeito sobre as coisas. Ao estar mais atento à experiência schopenhaueriana do conhecimento estético, deveriam deixar as coisas se acomodarem aos seus olhos, ou seja, sobre esse fio condutor deveria deixar as coisas se manifestarem ao seu próprio entendimento, bem como elas são. Não como as pessoas querem ou julgam que elas sejam. A pergunta a se fazer não é pelo por que desse ou daquele objeto, mas se deveria perguntar pelo que de tais objetos “basta que nosso olhar pouse livremente sobre ele e que nossa percepção, livre de qualquer preocupação, o deixe livremente ser o que é no seu ser” (LEFRANC, 2005, p. 192).

No estado estético de contemplação tem-se a intuição que é para Schopenhauer (2003) como uma força interna pela qual se apreende as Ideias das coisas. Intuir significa ver, olhar,

apreender a Ideia das coisas apreendidas esteticamente, pois quando o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a Ideia, a forma eterna. Por conseguinte, a objetivação imediata da vontade nesse grau.

Além disso, aquele que conhece na intuição não é mais indivíduo, visto que ele renunciou a si e seus desejos como indivíduo nessa intuição, é sim, o atemporal, puro sujeito destituído por alguns instantes da servidão da vontade e de todo sofrimento.

De acordo com Maia (1991, p. 170), o sentimento estético schopenhaueriano, “vemos sempre através de uma intuição pura e deve ser interpretado como um sentimento metafísico”. Nesse estado, o intelecto atinge o nível de uma contemplação estética que implica num mergulho do sujeito cognoscente dentro do objeto conhecido, ao qual se difunde.

Trata-se, portanto, da suspensão de todas as relações fenomênicas, entre entendimento e sensibilidade que ocorre, com efeito, nos dois tipos de acesso que, segundo Schopenhauer, levam à contemplação: um dá-se através do sentimento da beleza e o outro através do sentimento do sublime.

Posteriormente será dedicada uma abordagem mais aprofundada de ambos os sentimentos, caracterizando suas semelhanças e principalmente suas diferenças. No que se refere à centralidade do estado estético o filósofo diz:

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando o Porquê e o Para Quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu Quê; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da sua razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder de espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira senso preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando conforme uma significativa expressão alemã, a gente se perde por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva (SCHOPENHAUER, 2005, p. 246).

Para compreender a passagem referida acima é necessário, segundo Schopenhauer, deixar de lado por alguns instantes, o espanto e a surpresa. É necessário adquirir uma visão integral de todo pensamento comunicado por ele acerca do mundo e da Vontade, que se

apresenta para as pessoas como representação e também como Vontade. Assim, fica claro que na teoria schopenhaueriana da contemplação, de um só golpe a coisa particular se torna Ideia de sua espécie e o indivíduo que intui se torna puro sujeito que pode e tem conhecimento.

O indivíduo enquanto tal conhece apenas coisas isoladas; o puro sujeito conhece do contrário apenas Ideias. Pois, o indivíduo é o sujeito do conhecer na sua referência a um fenômeno particular e determinado da Vontade, a essa servil. Tal fenômeno isolado da Vontade está submetido ao princípio de razão em todas as suas figuras, e todo conhecimento relacionado ao fenômeno também segue, por sua vez, o princípio de razão.

Nenhum outro conhecimento é mais útil para a Vontade do que justamente esse que sempre tem por objeto apenas relações. Por essa via, o indivíduo que conhece, enquanto tal e a coisa particular por ele conhecida sempre estão em algum lugar num dado momento e são elos na cadeia da causalidade. Ao contrário, o puro sujeito do conhecimento e seu correlato e a Ideia estão excluídos de todas aquelas formas do princípio de razão.

O tempo, o lugar, o indivíduo que conhece e o conhecido não têm nenhuma significação para o referido puro sujeito. Tão somente quando, de acordo com a maneira descrita, o indivíduo que conhece se eleva a puro sujeito do conhecer e precisamente por aí o objeto considerado se eleva à Ideia é que o mundo como representação aparece puro e inteiramente, ocorrendo à objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Ideia é a sua objetivação adequada. Essa compreende em si objeto e sujeito de maneira igual: eles são a sua única forma. Na Ideia, sujeito e objeto mantêm pleno equilíbrio. Nessa perspectiva, o objeto nada é senão representação do sujeito, do mesmo modo o sujeito, ao se abandonar totalmente no objeto intuído, torna-se esse objeto mesmo, visto que toda a consciência nada mais é senão a sua imagem nítida.

Quando a Ideia aparece, sujeito e objeto não são mais diferenciáveis, já que só quando esses se preenchem e compenetraram reciprocamente é que se origina a Ideia, a objetivação adequada da Vontade, o mundo como representação propriamente dito, também o indivíduo que conhece e o que é conhecido não são mais diferenciáveis como coisa-em-si.

Pois quando se abstrai por completo, o mundo como representação, nada mais resta senão o mundo como Vontade. Essa é o em si da Ideia, a objetivação perfeitamente. É importante ressaltar que a Vontade é também o em si das coisas particulares e do indivíduo que conhece, porém na maioria das vezes eles a objetivam imperfeitamente. De toda essa explanação se conclui que, se a Vontade como o em si está no objeto intuído e está no sujeito que a intui, significa dizer que ela através do sujeito cognoscente se auto conhece.

[...] Vontade que, alheia à representação e a todas as suas formas, é uma única e mesma, é uma única e mesma tanto no objeto contemplado quanto no indivíduo que se eleva à contemplação e se torna consciente de si como puro sujeito. Esses dois, por conseguinte, não são em si diferentes, pois em si são a Vontade que aqui se conhece a si mesma (SCHOPENHAUER, 2005, p. 248).

Cada vez mais se está cristalizando a compreensão acerca do estado estético, na medida em que se percebe que o contemplador, por meio da Ideia platônica, centrado na imagem do em si, vê que é a própria Vontade, unidade restabelecida, que se autoconhece no espelho da representação. Assim, fica cada vez mais compreensível que para adquirir uma intelecção mais profunda da essência do mundo, é absolutamente necessário que aprendam a diferenciar a Vontade como coisa-em-si da sua objetivação adequada. E também, a diferenciar os diversos graus quando ela entra em cena distinta e plenamente, ou seja, as Ideias mesmas, de seus meros fenômenos, nas figuras do princípio de razão, de maneira limitada de conhecimento dos indivíduos.

Schopenhauer concorda com Platão quando ele atribui um ser verdadeiro apenas às ideias, “enquanto as coisas no espaço e no tempo, a esse mundo real para o indivíduo, ao contrário, reconhece apenas uma existência aparente e onírica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 250). Desse modo, ele segue Platão ao afirmar também que as Ideias existem na realidade, independente do sujeito. Essas Ideias não são conceitos, pois os conceitos são os constructos mentais que se criam, a fim de compreender a realidade em termos gerais; as Ideias, contudo, são parte da natureza à espera de serem descobertas e apreendidas intuitivamente.

Nessa perspectiva, elas sequer são descobertas pelo pensamento conceitual, mas pela percepção e pela imaginação. Schopenhauer adverte ao afirmar que a Ideia, apesar da sua cristalinidade, imutabilidade e verdade superior face ao fenômeno, continua uma representação na consciência a guardar a forma, a mais geral dos seus conteúdos, o ser objeto para um sujeito. Já a Vontade mesma disso se isenta, ou seja, a Ideia é a imagem mais adequada, enquanto que a Vontade como essência é invisível.

Que bom chegar a esse estágio e saber que grau de consciência o puro sujeito do conhecimento pode alcançar, no entanto, o principal objetivo nesta abordagem, vale recordar é saber o modo privilegiado de conhecimento na experiência estética.

Nessa perspectiva, o conhecimento da Vontade como em si do mundo ocorre porque o sujeito, por exemplo, ao contemplar uma árvore, o “claro olho cósmico” não procura sua

explicação, deixa-a tranquila diante de si, perde-se na sua imagem, fruindo-a sem sair da efetividade.

Sendo assim, Schopenhauer, após afirmar que as ideias são atos originários e adequados da Vontade, como visto anteriormente, expondo-se em toda natureza, agora as afirma não enquanto exposição fenomênica, mas sim, como Ideias contempláveis esteticamente, implicando isso à negação da Vontade, pois na teoria da contemplação estética da Ideia desaparecem os sinais da luta pela matéria; característica apenas da afirmação da Vontade, somem os impulsos de vida e os interesses conectados a ele.

A própria Vontade, ao se contemplar deixa de querer a vida e, por isso, o sujeito consegue captar a Ideia real das coisas contempladas, não mais deturpadamente, pois o que se enxerga limpidamente são imagens perfeitas do em si.

3.2 Os Sentimentos do Belo e do Sublime como Estado Indispensável para o Puro Sujeito do Conhecimento

Tanto o belo quanto o sublime em objeto, não são essencialmente diferentes, já que, em cada um deles o objeto da consideração não é coisa isolada, mas a Ideia que nele se esforça por revelação. Tanto o belo quanto o sublime são estados de conhecimento da Ideia independente do princípio de razão. Em Schopenhauer, o sentimento do sublime terá um significado diferente de seus antecessores. O sublime faz com que o espectador se eleve sobre si mesmo, sobre seu querer e sobre qualquer querer.

Desse modo, o espectador se encontra num estado de elevação. Nesse sentido, o que diferencia o sentimento do sublime e do belo é que nos dois tipos de apreensão estética o conhecimento furtou-se por completo ao serviço da vontade, não são mais indivíduos, mas puro sujeito do conhecimento. Entretanto, na contemplação do belo, o conhecer é totalmente puro sem luta, ou seja, a beleza do objeto que facilita o conhecimento das ideias distancia da vontade e de seu querer fenomênico.

No sentimento do sublime, a elevação é violenta, e há uma consciência da vontade, isto é, o sujeito continua conectado ao tempo. É importante ressaltar que o sujeito, no estado do sublime, continua relacionado com a vontade, porém não com o seu querer individual, particular como temor, desejo. O sujeito não está subordinado ao querer da vontade, mas apenas consciente da sua existência. Enquanto o belo é um estado de total atenção ao objeto contemplado, o sublime é um estado em que o indivíduo ainda continua consciente do que

ocorre em sua volta. Poder-se-ia afirmar que o sublime como elevação do espírito prepara o sujeito para o sentimento do belo.

Ao contrário, no sublime aquele estado do conhecer puro é toda vez conquistado por um furto consciente e violento das relações conhecidas como desfavorável com a vontade, mediante o livre elevar-se acompanhado de consciência sobre a vontade e do conhecimento que se relaciona a esta. Tal elevação tem de ser não apenas obtido com consciência, mas também mantida com consciência; daí ela ser continuamente acompanhada de uma lembrança da vontade, porém não a de um querer individual particular, como temo, e desejo, mas do querer humano em geral, na medida em que este é expresso universalmente por sua objetividade, o corpo humano (SCHOPENHAUER, 2003, p. 105).

O sentimento do sublime é algo não muito simples de ser alcançado, pois exige um perder-se do sujeito, isto é, uma entrega total, cuja dificuldade é própria do homem comum. Esse está muito apegado às inclinações da vontade. Desse modo, se um indivíduo estiver no estado do sublime e caso entre em cena na consciência um único ato individual da vontade, devido a uma situação real de aflição e perigo advindo do objeto, a vontade individual assim efetivamente movimentada ganha logo a preponderância, tornando impossível a tranquilidade da contemplação.

Poder-se-ia comparar essa experiência com a de um monge que, para alcançar um alto grau de contemplação, precisa colocar toda sua atenção em um ponto fixo para não haver distração ou para que algo não possa lembrá-lo de suas preocupações do dia a dia.

O sentimento do sublime se diferencia do belo apenas por uma adição: o elevar-se para além da conhecida relação hostil do objeto contemplado com a vontade; à medida que essa adição seja forte, clamorosa, impositiva, próxima, ou apenas fraca, distante, meramente indicada, nascem graus diversos de sublime, sim, dá-se a passagem do belo para o sublime (SCHOPENHAUER, 2003, p. 106).

Diante desta breve relação do belo com o sublime, resta ainda saber qual é de fato o verdadeiro significado da impressão do sublime no estado de contemplação. Vale dizer que nessa perspectiva, o sublime enquanto estado do sujeito, significa uma calma profunda em que os sentimentos do sujeito vão se acomodando e conseqüentemente sua consciência vai se voltando por completo a um ponto fixo partindo do sentimento do sublime para o sentimento do belo. O fato de o sujeito estar no sentimento do sublime ainda consciente da existência da vontade como querer, tal estado aponta para interpretação de que o belo está acima do

sentimento do sublime, na medida em que o indivíduo se encontra com o belo totalmente voltado para o objeto contemplado.

Quando há calma profunda e a solidão num espaço amplo já possuem algo de sublime, assim se proporciona um estado de profunda quietude e paz de espírito. A noite, por exemplo, é em si mesma considerada sublime, pois permite com mais força a calma e a solidão. É na noite que as representações se acomodam cabendo apenas a meditação da vida.

Segundo Schopenhauer (2005), o sublime será notado num grau ainda maior, caso também despojem aquela região de plantas e árvores, no lugar das quais se inserem rochedos escarpados. O puro sujeito do conhecer mirará através daquela luta das forças da natureza, mediante aquela imagem tão próxima da vontade humana obstada, e apreenderá as Ideias de maneira calma, imperturbável, inabalável, precisamente nos objetos que são ameaçadores e terríveis para a vontade. É nesse contraste que reside o sentimento do sublime.

Importante também salientar que, o espectador dessa cena, seguro em sua pessoa, recebe a impressão plena do sublime, na medida em que a duplicidade de sua consciência atinge a distinção máxima, a saber, ele se sente de uma só vez como indivíduo, fenômeno efêmero da Vontade que o menor golpe daquelas forças pode esmagar, indefeso contra a natureza violenta, dependente, entregue ao acaso, um nada que desaparece em face de “potências monstruosas” e também como um sereno e eterno sujeito do conhecer.

Ainda como condição de todos os objetos é o sustentáculo exatamente de todo esse mundo, a luta temerária da natureza, sendo a sua representação, ele mesmo repousando na tranquila apreensão das Ideias, livre e alheio a todo querer e necessidade. Essa é a plena impressão do sublime. E esse é o caminho pelo qual o indivíduo pode olhar para a natureza e para a vida em geral e perceber sua complexidade e beleza.

O primeiro tipo de sublime exposto, até o momento, Schopenhauer denomina sublime dinâmico, há, portanto, outro tipo de impressão de sublime, por exemplo, trata do sublime matemático e também do ético.

Dentro de todas as abordagens acerca do sublime, o filósofo faz um destaque ao caráter do sublime por considerar os homens de maneira puramente objetiva. No caráter do sublime, por exemplo, notam-se erros, ódio, injustiça dos outros contra si, sem, no entanto, ser excitado (estimulado) pelo ódio; nota-se a felicidade alheia, sem, no entanto, sentir inveja.

Sendo assim, o ser humano, em seu decurso de vida com seus acidentes, olha menos a própria sorte e passa a olhar mais a da humanidade em geral, e, assim, conduz a si mesmo mais como quem conhece, do que como quem julga e sofre.

Nessa linha de entendimento Schopenhauer, mais uma vez alerta para a compreensão de que, se o sentimento do sublime nasce quando um objeto empírico, desfavorável à vontade, torna-se objeto de pura contemplação, mantida mediante um contínuo desvio da vontade e elevação sobre seus interesses. Por conseguinte, é o que justamente se constitui a sublimidade da disposição, o excitante, ao contrário, faz descer o espectador da pura contemplação exigida para a apreensão do belo ao excitar necessariamente a sua vontade por meio de objetos empíricos.

Aqueles objetos que lhe são diretamente favoráveis tornam a experiência do sublime um tanto quanto fraca e, com isso, o puro contemplador não permanece mais puro sujeito do conhecer, mas se torna o necessitado e dependente sujeito do querer.

Schopenhauer postula um objeto ameaçador, tido por super potente ou de imensa grandeza, porém o espectador vai para além da hostilidade contra a sua Vontade, núcleo do corpo, e contempla a própria ameaça, o que significa uma elevação por sobre o perigo, exatamente aqui possuindo o sentimento da sublimidade.

Quanto ao belo, poder-se-ia perguntar após a intuição de um objeto, por que o nomeia belo? Segundo Schopenhauer (2005), quando nomeia um objeto belo, diz-se que ele é objeto da consideração estética, na qual envolveu dois fatores: de um lado, do objeto, não está mais consciente das pessoas como indivíduos, mas como puro sujeito do conhecer destituído de vontade; de outro, no objeto se conhece não a coisa isolada, mas uma Ideia, imagem mais adequada da Vontade.

É isso que faz dizer que um objeto é belo. O belo nessa perspectiva se torna um estado de conhecimento do sujeito. Para que isso ocorra, a consideração estética não pode estar ligada ao princípio de razão e nem pode ter relação alguma do objeto com algo exterior a ele, mas que repouse no objeto em si mesmo, considerado independente de toda e qualquer ligação arrancando seu nexos causal, concebido meramente em seu íntimo em suas determinações essenciais, não em seu exterior.

Esses dois fatores têm de se dar simultaneamente, quando considera algo belo. Essa questão não é tão simples, no entanto, justifica-se na medida em que se compreende que tal sentimento ocorre mediante o abandono do sujeito àquilo que é intuído, isto é, na medida em que ele não permite qualquer distração que possa desviar sua atenção.

Abandono significa uma entrega total a tal estado de consideração estética. A esse respeito, o filósofo tenta argumentar que esse modo de conhecimento estético expõe o seguinte exemplo: ao visualizar uma árvore e falar que ela é bela, significa dizer que se conheceu esteticamente, ou seja, que foi vista com olhos artísticos, cujo acesso ultrapassa o

fenômeno. Além disso, o objeto conhecido não é mais a árvore individual e sua forma, mas a Ideia de sua espécie que se expõe para o sujeito que a conhece.

Decorrente disso, Schopenhauer vai dizer que essa árvore e o sujeito que a contempla, durante a intuição, são destituídos de toda a relação com o querer, deixando a árvore se manifestar à sua percepção, com a sua genialidade, como Ideia. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a significação pura da árvore é sua Ideia; seu ser mais íntimo, que se desvela e fala para o próprio entendimento. Pode-se afirmar que uma coisa é bela quando facilita aquela pura consideração objetiva.

Cada coisa tem beleza própria, tanto o ser orgânico quanto o ser inorgânico, pois todos manifestam as Ideias pelas quais a Vontade se objetiva em diversos graus. É importante ressaltar que a Ideia está isenta não apenas do tempo, mas também do espaço. Ela não é uma figura espacial que oscila diante do sujeito, na qual pode aparecer em grande diversidade, porém, a partir dessa, exprime-se uma única Ideia.

Conclui-se que a expressão, a significação pura dessa figura é sua Ideia; seu ser mais íntimo, que se desvela e fala para o sujeito. É exatamente a Ideia que pode ser integralmente a mesma, apesar de grande diversidade de relações espaciais da figura.

Todavia, cada coisa tem sua beleza própria, não apenas cada ser orgânico a expor-se na unidade de uma individualidade, mas também cada ser inorgânico, informe, sim cada artefato. Pois todos manifestam as Ideias, pelas quais a Vontade se objetiva nos graus mais baixos, dando por assim dizer o tom mais profundo e grave da harmonia na natureza (SCHOPENHAUER, 2003, p. 122).

Quando Schopenhauer faz referência aos artefatos para falar da teoria das Ideias, afirma que, eles servem, em consequência, para a expressão das Ideias, porém não é a Ideia de artefato que se exprime a partir deles, mas a de material ao qual se deu essa forma artística. Fica cada vez mais claro, que o indivíduo só pode considerar uma coisa bela na medida em que essa facilita o conhecimento de si.

Nesse prisma, o homem, mais do que qualquer outra coisa, é belo, e a manifestação de sua essência é o fim supremo da arte. O homem pode dar-se a conhecer através de suas ações e principalmente de seus sentimentos, seja por meio de palavras ou através de uma obra de arte. O próprio Schopenhauer (2005, p. 284), afirma que “a figura e expressão humanas são objetos mais significativos das artes plásticas, assim como as ações humanas”.

Retomando o tratamento filosófico e de certo modo epistemológico dado por Schopenhauer à impressão estética, vale dizer que o conhecimento do belo supõe sempre,

inseparável e simultaneamente, o puro sujeito que conhece a Ideia intuída como objeto. Todavia, a fonte da fruição estética residirá ora mais na apreensão da Ideia conhecida, ora mais na bem-aventurança e tranquilidade espiritual do conhecer puro, livre de todo querer e individualidade e do tormento ligado à Vontade. A preponderância de um ou outro componente da fruição estética dependerá de a Ideia apreendida intuitivamente ser um grau elevado ou mais baixo de objetivação da Vontade.

Assim, tanto na consideração estética da bela natureza nos reinos orgânicos e vegetal, quanto nas obras da bela arquitetura, a fruição do puro conhecer destituído de vontade será preponderante, porque as Ideias aqui são de graus mais baixos de objetivação da Vontade, por isso, não são fenômenos de significados mais profundos e conteúdos mais sugestivos.

Se, ao contrário, o objeto da consideração ou da exposição estética forem animais e homens, a fruição residirá mais na apreensão objetiva dessas Ideias, as quais são a manifestação mais clara da Vontade, pois expõem a grande variedade de figuras, a riqueza e o significado profundo dos seus fenômenos. Logo, manifestam de maneira mais perfeita a essência da Vontade “em sua veemência, sobressalto, satisfação, ou em discórdia (exposições trágicas), finalmente até mesmo em sua viragem ou autossupressão, que, em especial, é o tema da pintura cristã” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 287).

Em consonância com o tema sobre apreensão das Ideias na fruição do belo, é importante recordar que a matéria, enquanto tal, não pode ser exposição de uma Ideia, pois, como já mencionado na seção anterior, é por inteira causalidade. Seu ser é o puro fazer-efeito.

A causalidade é figuração do princípio de razão; o conhecimento da Ideia, todavia, exclui radicalmente o conteúdo deste princípio. Na metafísica schopenhaueriana, as Ideias são descritas como os graus de objetivação da Vontade.

Arquétipos dos fenômenos e alheios ao *principium individuationis*, as Ideias são justamente as formas eternas e aespaciais de todos os indivíduos. Portanto, a diferença é bastante clara, enquanto as Ideias são os graus de objetivação da Vontade, os indivíduos (fenômenos espaciais e temporais) são os fenômenos particulares dessas formas no mundo como representação. Em toda sua obra do Mundo, Schopenhauer se esforça para não deixar dúvida quanto a essa questão. Não é necessário aceitar, apenas compreender os principais argumentos.

3.3 O Objeto da Arte e a Genialidade Schopenhaueriana

A experiência estética é aqui considerada privilegiada por ser também acessível tanto àqueles que possuem a genialidade quanto àqueles que queiram fazer tal experiência. Porém, o critério para alcançar um elevado grau de intuição estética é necessário que haja uma mudança do sujeito individual ligado às leis de causalidade e aos atos da vontade para um puro sujeito destituído de tais relações.

Além disso, é um modo privilegiado de conhecimento por ser possível comunicá-lo por meio de uma obra de arte. Nessa concepção, a arte, grande obra do gênio, ganha grande importância na comunicação daquilo que se chama essência do mundo, pois nela se expressa não uma mera imagem da realidade, mas um conteúdo, ou seja, um significado de uma realidade contemplada pelo artista, isto é, nela está contida a Ideia eterna que o artista apreendeu por pura intuição.

A única origem da arte nessa perspectiva é o conhecimento das Ideias, seu único fim será sempre a comunicação desse conhecimento. Encontra-se em toda parte o seu fim, pois o objeto de sua contemplação se retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. Aquilo que era particular e que na torrente fugidia do mundo era uma parte “ínfima” a desaparecer; torna-se um representante do todo.

Existe em toda a natureza efetiva uma vida natural com suas próprias regras cujo núcleo é a Vontade. Existe também numa sociedade toda uma realidade seja positiva ou negativa. Pode-se transpor a imagem de toda essa vida em diversas obras de arte cuja essência é o próprio querer viver da Vontade de vida.

[...] Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as Ideias, que são objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? Resposta: é a Arte, a obra do gênio (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253).

A arte se torna nesse fio condutor, um modo fundamental e privilegiado de conhecimento, já que além de permitir que outras pessoas sejam iluminadas por um conhecimento puro, detém-se num particular, enfim, apenas no essencial. Então, a Ideia é o principal objeto da arte. Ela tem a tarefa de refletir as Ideias eternas intuídas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que conforme o conteúdo em que é repetido expõe-se como artes plásticas, poesia ou música.

Desse modo, para Schopenhauer (2003), o núcleo da arte consiste no conhecimento das Ideias, tornando assim, como principal tarefa a facilitação desse conhecimento com mais clareza de consciência.

Pelo viés da arte há um conhecimento centrado nas Ideias que prescindem das relações, ou seja, as relações tendem sempre a desaparecer. Schopenhauer define definitivamente a arte como o modo de consideração das coisas, independente do princípio de razão. Portanto, o conhecimento que não segue o princípio de razão é o genial próprio da arte. Já o modo de consideração que segue tal princípio é o racional, válido apenas na vida prática e na ciência, nunca se pode conceber tal modo de conhecer na experiência estética, conseqüentemente, na metafísica do belo.

Aquele que possui o grau mais elevado de conhecimento é o gênio. Ele possui o grau mais elevado de conhecimento que o torna possível, através de semelhante conhecimento, conservar a clareza de consciência necessária para reproduzir numa obra intencional o assim conhecido. Reprodução essa que se proclama obra de arte. Por meio dela, o gênio comunica às outras pessoas a Ideia intuída na contemplação estética. A obra de arte se torna uma mediadora privilegiada do conhecimento da Ideia, no qual repousa o prazer do belo.

A Ideia, objetivação mais perfeita da Vontade, é exposta de forma mais clara para as pessoas comuns a partir da obra de arte do que imediatamente a partir da natureza ou da efetividade. Isso porque somente o artista, que só conheceu a Ideia e não mais efetividade, poderá contemplar diretamente da natureza. O artista é o único que consegue reproduzi-la puramente na sua obra somente a Ideia, destacada da efetividade fora da relação de causalidade. A beleza de uma obra de arte está não somente no prazer que ela ocasiona, mas, sobretudo, no conhecimento que ela proporciona da vida tanto para o gênio quanto para aquelas pessoas que são consideradas sem a genialidade.

De acordo com Schopenhauer (2005), o artista deixa olhar com seus olhos para a realidade e assim se tornar participantes por sua intermediação do conhecimento da Ideia, isto é, da Vontade além das representações. Esse modo estético de conhecimento exige do sujeito um estar destituído de vontade, enfim, do querer enquanto fenômeno.

Em suma, adverte que, embora o conhecimento tenha brotado da Vontade e se enraizado em seu fenômeno, é precisamente a vontade que com frequência torna-os impuros, ou seja, o querer constantemente turva o conhecer. O querer ou não querer relacionados às coisas materiais faz cair a “névoa” da subjetividade sobretudo o que é objetivo.

Conclui-se que deve se conceber por pura contemplação objetiva a essência verdadeira e íntima das coisas, a Ideia que fala a partir delas, não pode ter jamais nenhum interesse nelas, ou seja, ela não pode estar em relação com a vontade própria.

Todas as pessoas podem, segundo Schopenhauer, conhecer em graus a essência das coisas representadas nas Ideias apreendidas pelo gênio, na medida em que também se entra num estado de puro sujeito da contemplação estética e destituído do querer, tal como da vontade enquanto fenômeno. Nesse sentido, a teoria schopenhaueriana do gênio se torna democrática, pois concede a todas as pessoas certo grau de genialidade, isto é, concede uma possibilidade de conhecimento, o que lhes permite reconhecer o belo nas artes e também na natureza.

Qualquer pessoa que não seja considerada um gênio, no sentido estrito do termo, pode conceber as Ideias numa contemplação de uma obra de arte. Basta que volte toda atenção para aquele objeto ou aquela obra de arte, deixando-a se mostrar para a percepção puramente, ou seja, sem que a condicione de forma racional.

Na verdade, a genialidade em Schopenhauer vai se constituindo como uma faculdade de intuir a Ideia esteticamente, a qual admite diferentes graus muito reais na mente de cada indivíduo. Basta que além de total atenção se abandone no estado da contemplação, não permitindo que a razão reduza a visão aos falsos juízos, no caso, aos rótulos. O olhar de quem se dispõe a tal modo, privilegiado de conhecimento, tem que ser um olhar puro, livre de qualquer relação e de qualquer coisa isolada.

Por conseguinte, as condições de possibilidade de conhecimento das pessoas que não são consideradas geniais, são a retirada das categorias kantianas. Assim o que permanece no indivíduo são os sentimentos do belo e do sublime, estado característico do homem que possui a faculdade da genialidade.

A obra do gênio propicia e provoca tal sentimento a quem realmente se permite a olhar para dentro de si e sentir o pulsar da vida e, a partir daí, olhar o mundo não mais como representação, mas principalmente como Vontade, a essência de toda a natureza nas suas diversas formas de objetivação. Pois a sua visão não é mais guiada por ilusões, mas sua consciência se torna mais cristalina diante do mundo.

Esse modo de conhecimento vai além das coisas corpóreas do mundo, ou seja, essa via de acesso ao conhecimento contempla a vida nos seus aspectos metafísicos. Assim o sujeito do conhecimento toma consciência de que a vida como um todo é movida por situações fenomênicas, todas as atitudes humanas movidas pela objetivação da vontade são

representadas por cada indivíduo de diversas formas, gerando, assim, uma vida de aparências e não de coisas autênticas.

Pode-se olhar a vida do ser humano sobre uma perspectiva onírica e aparente ou percebê-la e intuí-la como Ideias e concluir que a vida é bela ou sofrida. Ainda afirmar ou negar a Vontade. Também se pode olhar para a vida em seus diversos aspectos com o mesmo olhar apurado do gênio, com o sentimento do belo, do sublime e a ampliação da visão com a fantasia, cujo estado de conhecimento pertence àquele que possui um elevado grau de genialidade. Com tais sentimentos, a percepção da vida será total e não particular. Assim, a vida será bela, na medida em que ela proporciona ao indivíduo um grau elevado de conhecimento de si.

Por conseguinte, se devemos conceber objetiva a essência verdadeira e íntima das coisas, a Ideia que fala a partir delas, não podemos ter nenhum interesse nelas, ou seja, elas não tem de estar em relação alguma com nossa vontade. É precisamente esse o outro fundamento para a Ideia se expressar mais facilmente para nós a partir de uma imagem artística do que a partir da efetividade. A imagem artística nos facilita a disposição puramente objetiva já pelo fato de ser uma mera imagem (SCHOPENHAUER, 2003, p. 85).

Cada pessoa possui ou pode adquirir certo grau de genialidade, porém há pessoas que possuem um grau de genialidade elevadíssimo. Para os que possuem um grau mais baixo de genialidade é mais exitoso apreender a Ideia expressa, por meio de imagens artísticas, nas obras de arte.

A imagem artística facilita uma maior disposição puramente objetiva, pelo fato de ser uma cópia do próprio significado da vida. Já a mera imagem não estimula qualquer relação com a vontade. Quanto mais cortar os laços com o querer, mais grau de consciência o gênio ou artista atinge. A contemplação na efetividade pode levar a uma relação com os interesses da vontade, possibilitando conhecimento apenas na esfera do fenômeno.

O que se vê apenas na imagem, ou na poesia, ou num drama, não é efetivo para o indivíduo, mas se encontra além de qualquer possibilidade de uma relação com o próprio querer. Assim, ele diz: “a imagem da obra de arte, por conseguinte, não pode estimular nossa vontade, mas fala puramente para nosso conhecimento dirige-se exclusivamente a ele” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 86).

Essa diferença de uma contemplação da natureza ou efetividade para uma contemplação de uma obra do gênio é de suma importância, pois cada pessoa possui modos diferentes de relação com um determinado objeto. Nem todas as pessoas têm o mesmo grau de concentração e de abandono igual ao do gênio.

A contemplação direta do homem comum na efetividade pode ser superficial. Toda essa dificuldade de conhecimento está ligada também ao sofrimento que cada pessoa enfrenta, pois tem a ver com o posicionamento do ser humano diante da vida sempre sendo desafiado a negar ou afirmar a Vontade. Além disso, o homem comum, por diversos fatores, dentro das múltiplas faces da Vontade tem dificuldade de renunciar a si mesmo para depositar toda sua atenção à natureza, até mesmo numa obra de arte.

A visão do homem comum se limita apenas no aspecto técnico de uma obra de arte, fazendo observações com os critérios feio e bonito. Esse é um olhar superficial e extremamente subjetivo. Esse tipo de olhar pode ser superado mediante a contemplação.

O homem comum não permite que sua consciência se eleve a tal estado de contemplação estética. Não consegue, desse modo, ultrapassar o conhecimento das sombras para a contemplação da luz do conhecimento. Assim como os prisioneiros da caverna, continuam achando que as sombras são a realidade em si, não percebem que para além da matéria existe um querer materializar-se, um núcleo invisível, cujo nome o filósofo prefere chamar de Vontade de vida.

Então, tudo que é visto, mesmo sendo de forma turvada é o querer viver de algo que se conhece apenas como fenômeno, mas que mediante tal experiência, pode também conhecer enquanto Ideia.

Nesse prisma, Schopenhauer diferencia o homem genial do homem comum. O gênio tem como essência a capacidade de conhecer, por pura contemplação somente as Ideias. Somente ele é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações com o seu querer e com qualquer querer. Por mérito alcançado, a genialidade nada mais é senão a objetivação mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito em oposição à subjetividade que vai de par com a própria pessoa, enfim, com a vontade.

Em outras palavras, pode-se afirmar que a genialidade é a capacidade de proceder puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar-se por inteiro dos olhos turvados, cujo conhecimento existe originariamente apenas a serviço da vontade e de seu interesse.

A genialidade é ausente à personalidade completamente, por um tempo em que resta apenas o puro sujeito que conhece como diz Barboza (2001), “claro olho cósmico”, ou seja, a genialidade é ausente de todo querer particular. Esse tempo não é por um instante, mas de maneira duradoura e com tanta clareza de consciência quanto for preciso para reproduzir o que foi apreendido numa arte planejada.

Schopenhauer faz desse modo uma analogia muito verdadeira com a figura do artista, pois, quando se produz uma obra de arte, há um conteúdo intencionado que ele quer

comunicar para as pessoas. É esse conteúdo que deve ser intuído em primeiro lugar. Os outros prazeres que uma obra de arte ocasiona é secundária para Schopenhauer.

Além disso, o homem comum não consegue permanecer por muito tempo na simples intuição, não prende seu olhar por muito tempo no objeto, mas, “em tudo que se oferece a ele procura rapidamente o conceito sob o qual possa subsumi-lo – como o preguiçoso busca uma cadeira – e depois nada mais o interessa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 256).

O homem comum se satisfaz com tudo, ao ver uma obra de arte, ao observar a própria natureza se contenta com a primeira impressão ficando no aspecto da representação e não consegue, por falta de disposição, deter-se naquilo que vê. Em suma, a contemplação estética não ocorre e olhar é superficial.

O homem genial, ao contrário, pelo seu excedente furta-se por instantes ao serviço da vontade, em seguida, esmera-se e detém-se somente na consideração da vida mesma e em cada coisa à sua frente, esforça-se por apreender a sua Ideia, não mais as suas ligações com outras coisas causais. Não há nenhuma preocupação em querer atribuir às coisas conceitos, mas há uma contemplação daquilo que vê. O gênio quer compreender e não definir o que os seus olhos enxergam.

De acordo com Schopenhauer (2005), para o homem comum, a faculdade de conhecimento é a lanterna com a qual ilumina o seu caminho, ao contrário desse, para o homem genial é o sol com o qual revela o mundo com um elevado grau de clarividência iluminando não apenas o seu caminho, mas o de todas as pessoas.

Essa maneira tão distinta de ver a vida logo se torna evidente na medida em que cada pessoa manifesta o seu querer viver. O olhar do homem no qual vive e atua o gênio, distingue-o facilmente, visto que, ao mesmo tempo vivaz e firme porta o caráter da intuição e da contemplação, basta olhar os retratos pictóricos das poucas cabeças geniais que a natureza criou aqui e ali entre incontáveis milhões de seres humanos.

Ao homem comum poderiam atribuir o caráter do egoísmo e ao homem genial o caráter da compaixão. Com o egoísmo, o olhar do homem comum seria a partir daquilo que o beneficia, ao contrário, o olhar do homem compassivo seria a partir daquilo que beneficiaria a todas as pessoas.

O conhecimento do homem comum é orientado por motivos. Na análise de Barboza (2001, p. 66) “se no homem comum encontra-se um primado da vontade sobre o intelecto, no gênio verifica-se exatamente o contrário, a preponderância do intelecto sobre a vontade”.

Chega-se num patamar importante da experiência estética e já se pode ousar em dizer que em toda essa distinção do homem genial para o homem comum estão implícitos dois

modos fundamentais e contrastantes de conhecimento. Tem-se o conhecimento racional, orientado pelo princípio de razão que serve à Vontade afirmando-a, e o genial ou estético, independente de tal princípio, desinteressado e que nega a Vontade.

Schopenhauer não quer com essa distinção desconsiderar de modo algum o homem comum e muito menos afirmar com isso, que há homens absolutamente incapazes de satisfação estética. Embora a genialidade tenha suas características já mencionadas, ela enquanto faculdade de conhecimento tem de residir em todos os homens, em graus menores e variados, do contrário, seriam tão incapazes de fruir as obras de arte quanto o são de produzi-las. Afirmar que todos são capazes de contemplá-la é plausível e verdadeiro.

Nesse sentido, a contemplação estética é concedida a todas as pessoas que se dispõem a fazer tal experiência.

[...] Se, portanto, não há homens absolutamente incapazes de satisfação estética, temos de admitir que em todos existe aquela faculdade de conceber nas coisas as suas ideias, e, em tal conhecimento, de despir-se por um momento da sua personalidade. O gênio possui tão-somente um grau mais elevado e uma duração mais prolongada daquele modo de conhecimento, o que lhe permite conservar a clareza de consciência exigida para produzir numa obra intencional o assim conhecido, reprodução esta que é uma obra de arte (SCHOPENHAUER, 2005, p. 264-265).

Dentro da genialidade como faculdade de intuir, há além do sentimento do belo e do sublime, outro conceito da arte que Schopenhauer usa na analogia do gênio que é a Fantasia. Essa também ajuda o gênio a alcançar um alto grau de conhecimento. Sem ela o conhecimento dele seria limitado às ideias dos objetos, efetivamente presente à sua pessoa. Pois, a fantasia, segundo Schopenhauer (2005), amplia o seu horizonte, alargando-o para além de sua realidade, portanto, da sua experiência pessoal.

Além disso, a fantasia põe o gênio na condição de que a sua percepção efetiva de construir todo o resto e deixar desfilar diante de si quase todas as imagens possíveis da vida, pois a fantasia amplia o círculo de visão do gênio para além dos objetos que se oferecem na efetividade à sua pessoa, tanto em qualidade quanto em quantidade.

Nesse caso, Schopenhauer atribui um novo significado para o termo fantasia, pois na arte e também na literatura o conceito fantasia estaria mais próximo do significado do Véu de Maia (ilusão). Numa visão schopenhaueriana, do contrário, a fantasia tem um sentido mais positivo, pois serve como estímulo cognitivo. Quando ele afirma que a fantasia amplia a visão do gênio, significa dizer que ajuda a esclarecer melhor aquilo que se vê de forma deturpada ou ambígua.

Desse modo, a fantasia ajuda o gênio a apreender o máximo de conhecimento da natureza contemplada. Ele vai intuindo muitas imagens até chegar à verdadeira realidade que rege o mundo. Schopenhauer faz também uma distinção entre a fantasia genial e a fantasia comum. Sendo que a comum estaria na dimensão fenomênica, ao passo que a genial estaria mais próxima da Ideia. A partir da fantasia, considera-se um objeto efetivo de duas maneiras opostas: uma puramente objetiva e genial que contempla a Ideia e, outra comum, meramente em suas relações com outros objetos e diretamente com a vontade.

Ora, daí decorre que uma imagem da fantasia pode também ser vista de dois modos opostos: ou se precisa de imagem para conhecer uma Ideia, cuja comunicação posterior é a obra de arte, ou se precisa dela de maneira comum, como uma coisa isolada, da qual se considera as relações com as outras coisas; por isso usam-se fantasmas para a construção de castelos no ar, que alimentam o egoísmo e o humor próprio, divertem e iludem momentaneamente (SCHOPENHAUER, 2003, p. 65).

De fato, a fantasia é um componente importante para o conhecimento, não só do que a natureza formou, mas o que se esforçava por formar. Todavia, segundo Schopenhauer (2003), devido à luta de suas formas entre si, não conseguiu levá-la a bom termo. É interessante essa nova compreensão da fantasia, recheada com elemento necessário para o conhecimento da Ideia porque a fantasia sempre foi vista apenas como criação de algo que não é verdadeiro, algo ilusório e a fantasia ajuda a clarear a mente do gênio e se torna um facilitador no alcance do conhecimento verdadeiro do em si do mundo.

A fantasia não mais coloca algo de irreal, mas ajuda a ultrapassar aquilo que aparece de forma ilusória para se aproximar daquilo que pode ser real, portanto, a coisa-em-si. Com todos os recursos mencionados, o gênio consegue captar uma realidade mais genuína do mundo pela contemplação em que tempo, espaço e causalidade não existem, mas apenas o sujeito e o objeto contemplado; eis por que o gênio consegue expressar numa obra de arte a Ideia com tanta coerência sem deturpar a realidade mesma.

Aquele que se propõe a olhar para tal obra com os sentimentos da beleza perceberá que naquela obra está um querer viver da vontade de vida que só um gênio consegue intuir e comunicar.

Afinal de contas, na experiência estética schopenhaueriana, a função da obra de arte é sempre a comunicação das Ideias e conseqüentemente do conteúdo da vida. E a maioria das obras, independente do tempo, continuam a comunicar uma vida que um dia foi vista com clareza por grandes gênios dentro da efetividade e dentro de uma vida cheia de sofrimentos.

Também podem ser compreendidos por muitas gerações, mas para haver tal

entendimento é necessário um entregar-se por inteiro, sem interesse e despojado de juízos e preconceitos.

[...] Observe como as obras dos poetas dos tempos mais antigos e mais diversos permanecem sempre joviais e nunca envelhecem: Horácio, Homero, Dante, Petrarco, Shakespeare. Do mesmo modo as esculturas: os antigos nunca saem de moda. Também Platão, e este discursará imediatamente para todos os tempos e homens [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 78).

Muitas obras desses grandes gênios citados por Schopenhauer e outros que vivem e optam por viver no anonimato, foram frutos de uma genialidade cuja experiência estética de contemplação foi sem igual. Esses artistas ou filósofos foram provavelmente considerados loucos por querer comunicar aquilo que perceberam para além dos fenômenos.

Mas, como dizia o próprio Platão no Fedro que sem certa loucura, poeta algum se faz. Ressalta igualmente que todo aquele que conheceu as Ideias nas coisas efêmeras é considerado um louco. Nessa perspectiva, é brilhante a alusão que Schopenhauer faz da alegoria da caverna, tanto para falar da loucura quanto para se referir ao gênio. O homem que sai da caverna é como o gênio que se eleva ao estado estético de conhecimento.

O gênio não é louco como se imagina, quem denomina o gênio e o filósofo loucos, são aquelas pessoas que passam a vida inteira presas em seus mundos e não têm a oportunidade de conhecer outras realidades ou não se permitem mostrar-se para outras visões da realidade em que vivem.

Tudo aquilo que é inovador e extraordinário é visto como loucura. Numa visão schopenhaueriana, dir-se-ia que a genialidade como faculdade de intuir as coisas para além do fenômeno é de algum modo visto como loucura, pois expõe via obra de arte algo que causa estranhamento àqueles que estão acostumados a ver o mundo e a vida somente sob um ângulo, o da ilusão.

Realmente a vida talvez seja um mar de rosas para quem vive em palácios e de poderes, porém, para quem vive no submundo, sem teto e sem salário a vida é puro sofrimento.

A loucura é o rompimento do fio da memória, é a impossibilidade de uma recordação bem conecta, de um vínculo plausível entre o passado e o presente, enfim, é a incapacidade de fazer aquilo que é lógico.

O louco tem consciência de uma situação do presente, mas passaram-se alguns dias ou anos, aquilo que ele vivenciou não é lembrado com coerência. A esse respeito o autor diz: “eis por que é tão difícil interrogar um louco quando ele entra no manicômio sobre o decurso de

sua vida pregressa. Em sua memória o falso cada vez se mistura com o verdadeiro” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 262).

O conhecimento pertencente ao louco tem em comum com o dos animais, o fato de restringir-se apenas ao presente. O que os diferencia, contudo, é que o animal não possui representação propriamente dita do passado enquanto tal.

O ponto essencial na relação da genialidade com a loucura consiste no fato de ambos abandonarem o conhecimento das relações estabelecidas pelo princípio de razão, ou seja, o louco, não conectando corretamente o passado, e o gênio, perdendo-se constantemente na contemplação da Ideia. Essa é a principal relação, pois o gênio está com a consciência fora do tempo e do espaço e o louco não consegue relacionar de forma lógica e correta os acontecimentos do passado e do presente.

[...] Vemos como o louco conhece corretamente o presente individual, bem como muitas coisas particulares já acontecidas, contudo desconhece a concatenação e as relações; por conseguinte, erram e falam absurdos. Ora, é exatamente este o seu ponto de contato como indivíduo genial. Pois também este perde de vista o conhecimento da concatenação das coisas ao negligenciar o conhecimento das relações conforme o princípio de razão, para ver e procurar nas coisas apenas as suas Ideias e captar a sua essência que se expressa para a intuição [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 263-264).

Na analogia referida foi visto que, tanto o gênio quanto o louco não seguem ao princípio de razão. O gênio conhece as Ideias perfeitamente, já o homem comum tem essa dificuldade. Desse modo, gênio e louco são avessos ao uso empírico-científico do princípio de razão.

A teoria schopenhaueriana, tal qual exposta em sua obra principal e abordada nesta temática, baseia-se na tese de que lacunas no fio da memória ocasionadas por enormes sofrimentos são preenchidas pelo louco com ficções, isto é, ideias fixas.

Além disso, ele insiste na ideia de que embora o gênio consista na capacidade de conhecer, torna-se puro sujeito do conhecimento; mesmo assim, essa capacidade tem de residir em todos os homens, mesmo sendo em graus variados, pois do contrário seriam incapazes de fruir as obras de arte. Não teriam também qualquer receptividade ao sentimento do belo e do sublime, pois tais palavras não teriam sentido nenhum para eles. A genialidade independente do seu grau pode ser desenvolvida na medida em que o indivíduo vai se entregando à contemplação estética.

A arte é muito importante nessa experiência, já que é a garantia de que todo conhecimento intuído pelo gênio não foi em vão. Garante-se a imagem das Ideias eternas

expostas em diversas obras planejadas. Outrossim, a arte contribui para que o conhecimento não fique apenas na memória do artista, mas seja comunicado e conhecido por muitas gerações. A arte é considerada por Schopenhauer como “florescência da vida”, pelo fato de proporcionar ao sujeito cognoscente maior clareza de consciência das coisas, tornando assim a experiência estética como sendo uma forma privilegiada de conhecimento da Ideia. Assim, Schopenhauer (2005. p. 349) faz a seguinte recomendação:

Devemos considerar a arte como a grande elevação, o desenvolvimento mais perfeito de tudo isso, pois realiza em essência o mesmo que o mundo visível, apenas mais concentrada e acabadamente, com intenção e clareza de consciência e, portanto, no sentido pleno do termo, pode ser chamada de florescência da vida. Ora, se todo o mundo como representação é a visibilidade da Vontade, a arte é o clareamento dessa visibilidade, a câmera obscura que mostra os objetos mais puramente, permitindo-nos melhor abarcá-los e compreendê-los.

A arte torna a experiência estética privilegiada devido ao grau de compreensão que o puro sujeito (gênio) adquire da vida em geral. Nesse caso tem-se a possibilidade de escolher em afirmar ou negar a Vontade. Esse problema parece ter mais a ver com a ética, no entanto, tal reflexão não pode ser ignorada visto que a estética é fundamental para a ética em Schopenhauer. Pois aqui o sujeito é “iluminado” de toda ignorância acerca da vida enquanto fenômeno e enquanto essência.

Nesse diapasão, recorda-se que toda essa experiência não é duradoura, mas é por um curto período. Como pode haver escolha num tão curto momento? A noção de tempo não cabe aqui, pois na contemplação estética não há tempo. O importante é que, nesse ato de contemplar, o sujeito adquire uma consciência de si e do mundo que o permite *a posteriori* fazer uma escolha. Parece que tal escolha não é possível no momento imediato da contemplação, pois o sujeito ainda está em processo de tomada consciência.

3.4 A Hierarquia das Artes e a Música como Maior Expressão da Essência do Mundo

A teoria do belo apresentado até a presente abordagem passará a ser concebida como aquela que adquirirá mais nitidez e completude nas diversas artes ao ser apresentada como sendo também via de acesso ao conhecimento metafísico da Vontade. Tal como já mencionado, a sua origem é a apreensão das Ideias e seu maior fim é a comunicação dessas ideias permitindo no estado de estética conhecer em graus o que a vida é em si.

Em cada obra de arte o sujeito adquire certo grau de conhecimento, pois nas diversas formas artísticas se percebem dimensões diversificadas do que as coisas são em si mesmas.

Nessa perspectiva, o princípio da classificação das artes repousa acima de tudo sobre a hierarquia das Ideias que elas revelam. E o melhor artista (aquele que possui genialidade) é aquele que, nos limites de uma arte dada, experimenta a Ideia correspondente a essa arte com a maior simplicidade.

A ordem das artes seguirá do seguinte modo, primeiramente, a arquitetura e a hidráulica, depois a arte dos jardins com a pintura e a escultura de animais e de paisagens, em seguida, a escultura, a pintura, a poesia e, por fim, a tragédia.

A música, que não exprime mais as Ideias, mas a própria Vontade goza de um *status* excepcional. Os graus mais baixos da hierarquia das artes são aquelas que desvelam as Ideias menos significativas. Assim, a fruição estética é definida como a junção de dois elementos, a saber: a fruição (sentimento do belo) da concepção da Ideia e beatitude serena (sentimento do sublime) do conhecimento liberto do querer, sendo a proporção desses dois elementos suscetível de variação.

Por conseguinte, a fruição estética das obras de arte que faz contemplar as Ideias inferiores será muito mais devida à presença desse segundo elemento do que a do primeiro. Será o contrário, no caso das Ideias superiores, ou seja, a superioridade absoluta das artes como a pintura, a poesia e a tragédia será unir mais estreitamente essa serenidade à contemplação objetiva.

Apesar de a Vontade como essência ser caracterizada como cega e irracional, como ressalta Barboza (1997) um “ímpeto” a conduz à vida. Ela sai da inconsciência de uma pedra e atinge a consciência altamente complexa do homem. Antes de atingir a superior espécie humana, deixa atrás de si um rastro de diversos outros atos originários, diversas outras objetivações, visibilidades, vale dizer, espécies da natureza distribuídas em todos os reinos naturais formadores de uma hierarquia. Por sua vez, a hierarquia natural é reproduzida nas artes, as quais são exposições Ideacionais. Dependendo da posição ocupada na hierarquia pela espécie, a arte que a reproduz será superior ou inferior.

Schopenhauer consagra belíssimas páginas à arquitetura. Ela lida com as Ideias naturais mais elementares e enfatiza as ideias inferiores de peso, coesão, resistência, dureza. No seu sentido mais profundo, a arte das construções é a exposição da luta entre gravidade e resistência, reflexo da discórdia intrínseca da Vontade consigo mesma.

Para a arquitetura o filósofo atribui outro fim senão aquele de trazer para a mais nítida intuição algumas das Ideias que são os graus mais baixos de objetivação da Vontade. Assim,

ele comenta “já nesses graus mais baixos de objetividade da Vontade vemos a sua essência manifestar-se em discórdia, pois a luta entre gravidade e rigidez é propriamente o único tema, estético da bela arquitetura” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 288).

Para ilustrar o conflito referido, imagina-se uma gigantesca catedral e sua pesada cúpula de mármore. A cúpula tende para baixo, por causa da lei de gravidade, no entanto, as pilstras a impedem de cair. Nesse caso, a resistência da pedra simbolizada pelas colunas enfrenta a conspiração para que tudo venha a baixo fazendo vivível a luta entre gravidade e resistência. Devido a esse vínculo pétreo, a solidez da construção, fica difícil, segundo Schopenhauer aceitar uma casa ou edifício erguido com material leve, porém imitando algo pesado, pois logo o espectador se decepcionará ao descobrir a ilusão. Mesmo as casas de madeira não provocam na contemplação a mesma sensação que as casas construídas com pedras.

Ora, a ilusão é pertencente ao mundo temporal, fenomênico, não da eternidade verdadeira tratada pela arte. Por exemplo, caso se esteja diante de uma casa em tamanho natural feita de material leve imitando o mármore, ao descobrir a farsa realmente ficará decepcionado porque perceberá não a verdadeira luta entre gravidade e resistência, mas um engodo, uma mentira estética, já que o material leve é facilmente sustentável, fazendo às vezes do material pesado; ora, isso atrapalha a exibição da essência da construção.

[...] Se, entretanto, nos alegrássemos durante a visão de um belo edifício e alguém chegasse e dissesse que ele consiste em materiais completamente diferentes, com peso e consistência bastante diversos, todavia indiscerníveis aos olhos, então a construção inteira seria tão indigna de fruição quanto um poema em língua desconhecida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 290).

Schopenhauer em suas inúmeras viagens na juventude guardou tamanha observação estética. Por exemplo, ele notou a importância de cada tipo de clima e sua luz específica nos contornos das construções. A luz é muito importante para a exposição arquitetural, já que realça as partes construídas, tornando-as bem nítidas no seu inter-relacionamento. A luz é o correlato da Ideia, ela é o maior diamante na coroa da beleza. Um edifício contemplado sob o céu azul ensolarado é uma bênção divina, o que não ocorre sob o céu nublado. A luz cria a visão. Ela é correlata da Ideia, apresentando-se como o principal suporte da alegria artística.

Outro fator para se compreender a arquitetura e como o arquiteto deve trabalhar com outros elementos além da pedra e da luz, é a temperatura. Uma coisa é um edifício erguido em climas extremamente frios, de inverno prolongado como nos dos países nórdicos em que a criação das estruturas tem por finalidade a proteção contra as intempéries, desviando muitas

vezes o arquiteto do fim propriamente artístico (para o filósofo isso explica o fato de esses países não apresentarem ao mundo obras marcantes, significativas).

Outra coisa é um edifício erguido em clima menos gélido, como na Grécia, Itália, Egito, Índia, regiões com temperaturas favoráveis às construções, pois o artista ao projetá-las não precisa se preocupar com as adversidades atmosféricas, eis a explicação para o surgimento de muitas obras imortais nas regiões onde o espírito lúdico pôde atuar espontaneamente.

Todas as vezes que se contempla um belo edifício, sustenta a metafísica schopenhaueriana, também como ocorre diante da bela natureza, esquece-se dos desejos, suprime-se a individualidade, entra no estado estético e a consciência é totalmente ocupada pelo puro sujeito do conhecimento e pela Ideia. Na contemplação da bela arquitetura, o indivíduo sai do mundo temporal, desaparece a pluralidade, e a unidade “cós mica” é restabelecida, sendo negado ao mesmo tempo, o que ocasiona inigualável alegria.

As Ideias de gravidade e resistência, qualidades primárias da pedra, são as mais elementares da natureza; disso decorre que, na hierarquia das artes, a arquitetura será inferior à jardinagem, visto que essa expõe as Ideias dos vegetais, superiores às pedras. Na jardinagem, o importante é conservar o que a natureza fornece na sua espontaneidade. Belo jardim é aquele que se aproveita de árvores e flores já presentes em dado terreno. Nota-se num lugar intocado a exuberância da manifestação da essência do mundo, ainda inconsciente, esforçando-se por atingir a vida.

Há uma grande valorização da contemplação da riqueza das cores, formas, tamanhos de árvores, pedras, encontradas naturalmente, espontaneamente, sem ter sido transportadas de outra região. Sendo que uma casa construída aproveitando-se das árvores e plantas já existentes na redondeza terá amplas chances de possuir um jardim mais belo que outra, cujo jardim foi planejado.

É que nesse último caso, usa-se a razão, o conceito para desenhar a posição das árvores e plantas. Além do mais, essas suas sementes são transportadas de uma região para outra, criando-se um efeito artificial atrapalhador da contemplação estética daquilo que é natural. Tudo aquilo que é natural parece desvelar com mais clareza o querer materializar-se da Vontade de vida. Nesse sentido, a contemplação de tudo o que é natural aproxima mais daquilo que quer viver.

Aquilo que as duas mencionadas artes realizam para os graus mais baixos de objetivação da Vontade é por seu turno realizado em certa medida pela bela jardinagem para os graus mais elevados da natureza vegetal. A beleza

paisagística de uma região repousa em grande parte na variedade dos objetos que nela se agrupam e, ainda, no fato de estarem separados nitidamente, e, mesmo assim, exporem-se claramente numa associação e sucessão harmônicas. Essas duas condições são as que auxiliam a bela jardinagem. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 293).

Nessa experiência estética, o artista ou gênio decifra as assinaturas da natureza. Desse modo, nem a estonteante variedade das formas na natureza vegetal e animal, nem seu confronto violento faz esquecer sua identidade profunda, que o artista faz pressentir.

Schopenhauer coloca aquilo que é natural acima daquilo que é artificial. Uma flor é mais bela quando encontrada entre outras no bosque, não num jarro. Um jardim é mais belo se feito a partir do respeito ao desenho original da natureza, não a partir de cuidadosos raciocínios. A fruição do belo será sempre mais exitosa na medida em que o espectador tem como ponto de partida sempre a elevação do espírito à contemplação daquilo que a natureza não cessa de fornecer.

Após a jardinagem, encontra-se, na hierarquia das artes, a pintura e a escultura de animais, devido ao fato de o reino animal ser superior ao vegetal. Um cão, um gato, um passarinho belamente pintados ou esculpidos representam a Ideia eterna desses animais, expostos pelo artista para a contemplação do espectador. Além disso, Schopenhauer (2005, p. 294) menciona “a paz do sujeito que conhece essas Ideias e que silenciou a própria vontade (negação da Vontade) está aqui de fato presente, como em toda consideração estética; apesar do seu efeito não ser sentido, pois nos ocupa a agitação e a veemência da Vontade exposta”.

Vale ressaltar que as artes são janelas para a beleza imorredoura. Por intermédio delas, o sujeito se satisfaz metafisicamente. Diante dele está decifrado, em imagens expostas pelo gênio, o “enigma” do mundo mediante a Ideia intuída e comunicada nesta obra de arte.

A verdade de conhecer pertence às artes. Se quiser aprender algo de profundo e genuíno sobre as coisas, tem antes de interrogar os gênios e suas obras depositando toda a atenção a tal experiência. A obra de arte não pode ter como fim apenas provocar admiração nos espectadores pela sua aparência, mas, sobretudo pelas Ideias a serem comunicadas, pois cada obra representa algo de muito importante, ou seja, representa uma Vontade de Vida com suas diversas faces.

Quando a arte expõe as Ideias, e assim poder intuir a coisa-em-si, é como se o invisível se tornasse visível, o inconsciente se tornasse consciente, ou seja, é como se a eternidade desse o ar de sua graça. Aquilo que se sente no nosso mais profundo eu é invisível, porém esse invisível se esforça por atingir a visibilidade. O vivamente sentido quer adquirir

um espelho, tornar-se narcisicamente objeto para si, imagem especular. A função da obra de arte é representar a vida para que ela seja compreendida nas suas diversas complexidades.

Daí, nesse esforço que atravessa toda a natureza, a origem dos reinos minerais, vegetais, animal e humano. Por reproduzir esses passos, as Ideias da Vontade em seus diversos graus, a arte é considerada por Schopenhauer magnânima. E em sua tarefa consegue situar a eternidade no tempo. Por isso, dentro do espírito da filosofia schopenhaueriana, têm razão os que afirmam que a obra de arte é imortal.

A escultura ou pinturas humanas são superiores à pintura ou escultura de animais, pois quem expõe a espécie mais elevada de todas é o homem, que é como se fosse a coroa da criação. A Vontade, ao objetivar-se, atinge o seu ponto culminante na terra entre os seres racionais.

Os rostos pintados por Rafael (suas Madonas com o menino Jesus), Leonardo da Vinci (Quem não conhece a Mona Lisa?) e tantos outros artistas também são rostos que revelam a espécie humana, na fruição de um retrato não há lugar para a diferença entre raças ou sexos; pluralidade fenomênica desaparece por completo e resta apenas a impessoalidade da autoconsciência de si e do mundo.

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

Os grandes gênios em suas obras figuram apenas o essencial das coisas. Por ser superior e ocupar um grau elevadíssimo na hierarquia das artes, um belo rosto humano intuído e depois retratado, desperta uma alegria indizível. Segundo Schopenhauer (2005), nenhum objeto arrebatam tão rapidamente para a intuição estética quanto à bela forma e fisionomia humana, cuja visão assalta com uma satisfação infável.

A esse respeito o autor presenteia o leitor com o pensamento do poeta alemão Goethe que dizia “quem contempla a beleza humana não pode padecer de mal algum. Sente-se em

harmonia consigo mesmo e com o mundo” (GOETHE apud SCHOPENHAUER, 2005, p. 296).

Tanto na escultura quanto na pintura, os rostos e corpos humanos são contempláveis sem a presença de desejos. Mesmo diante de um nu, a sexualidade não é despertada; o artista ante o seu modelo não está interessado em sexo, ele ocupa-se somente com a pura forma, com a Ideia de humanidade encontrada naquele corpo.

Uma pintura humana é algo sublime, pois reporta para algo que ultrapassa qualquer ligação com os interesses egoístas. Quando se contempla um rosto humano se depara com a seguinte impressão: é como se a Vontade conhecesse e contemplasse a si mesma.

A escultura e a pintura são artes consideradas estáticas, não saem do lugar. Uma cena reproduzida por Rafael, Leonardo da Vinci, Michelangelo sempre estará do mesmo jeito. Eles expressaram de certo modo a essência de humanidade sob certo aspecto, certa característica, a imagem não se movimenta. Há, no entanto, uma arte isenta de semelhante estabilidade, o que a coloca, com o seu dinamismo, em posição superior, atingindo o topo da hierarquia, ou seja, a poesia.

Essa também tem por tema a Ideia de humanidade, contudo, por elaborá-la com desenvoltura e de modo dinâmico e continuamente mudando as cenas, ultrapassa em mérito a exposição das Ideias feitas pelas artes plásticas.

A poesia, bem como as diversas formas de vida é dinâmica e expõem não apenas uma atividade, mas diversas realidades que ocorrem no mundo e que passam despercebidas pelas pessoas comuns que, perdidas nas suas preocupações corriqueiras, não se permitem mais observar, admirar e contemplar as coisas mais simples, porém, mais significativas da vida.

Na poesia, contudo, apenas os conceitos abstratos são comunicados imediatamente por palavras; porém a intenção é manifestamente permitir ao ouvinte intuir as Ideias da vida nos representantes desses conceitos, que aí pode ocorrer com ajuda da própria fantasia (SCHOPENHAUER, 2005, p. 321).

O poeta trabalha as palavras, os conceitos; ele é um artista racional. Conceitos esses que não se aparentam aos científicos, matemáticos, lógicos; na verdade ele os trata apenas como material para expor dinamicamente a Ideia de humanidade. Daí poeta e filósofo serem almas afins. A autêntica poesia participa da filosofia, e a autêntica filosofia participa da poesia. A filosofia deve ser artística, poética e a poesia deve ser filosófica.

Ambas possuem uma visão global da vida e mediante a linguagem atribuem dinamismo à imagem da humanidade, impossível de ser encontrada num quadro ou escultura.

A poesia indica ação, em diversos lugares e épocas, descreve o caráter inteligível, a parte mais nuclear das personalidades. Há uma espécie de tempo e espaço ideais (imaginários, não submetidos ao tempo e espaço do princípio de razão), em que se desenrolam a história e a exploração do caráter das personagens.

A arte poética revira os conceitos inerentes às palavras, às intuições. Isso se opera pela mediação das imagens sugeridas pelo jogo das esferas de extensão conceituais comprimidas umas sobre as outras. Com efeito, o poeta subverte literalmente o sentido do conceito, impedindo-lhe qualquer função utilitária. Já foi comentado que os poetas eram pessoas que se recusavam a utilizar a via dos conceitos para expressar o conteúdo de sua poesia. O poeta só retém o domínio do tempo, que ele ordena e perfaz, graças ao ritmo e a rima, cujo concurso estabelece nas pessoas.

Um meio de ajuda todo especial da poesia são o ritmo e a rima. Não consigo dar nenhuma outra explicação de seu efeito poderoso senão devido ao fato de nossas faculdades de representação, essencialmente ligadas ao tempo, adquirem por aí uma propriedade em virtude da qual seguimos internamente os sons que retornam regularmente, e assim, como que consentimos como eles. Com isso, o ritmo e a rima se tornam em primeiro lugar, um laço que cativa a nossa atenção, na medida em que seguimos de bom grado a apresentação, e, em segundo lugar, nasce por eles uma concordância cega com o que está sendo apresentado, anterior a qualquer juízo, pelo que a apresentação adquire certo poder de convencimento enfático, independente de quaisquer fundamento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 322).

Nessa perspectiva, a rima dá o sentimento de que o pensamento de que se trata era predestinado, isto é, de algum modo já preparado na língua, inscrito antecipadamente nesse grande livro do mundo, que o gênio decifra por um momento de estado de intuição da essência do mundo. Esse domínio incontestável faz a superioridade do poeta sobre o historiador. O primeiro fala do homem, o segundo reconstitui homens por fragmentos porque é preciso distinguir a significação exterior das cenas de sua significação íntima e profunda.

O historiador não vai além da primeira. E o filósofo subscreve a afirmação de Aristóteles, segundo a qual a poesia é mais filosófica do que a história. Principalmente quando no seu auge ela se torna tragédia, depois de ter percorrido essa escala, tal como: canto lírico, romance idílico, romance, epopeia, que vai da poesia mais subjetiva a mais objetiva, aquela em que o poeta menos deixa ver os seus sentimentos pessoais.

Nota-se num instante na poesia lírica como sendo mais fácil, pois ela nasce quase espontaneamente da intensidade do sentimento. O lirismo resulta de uma alternância entre o estado de alma agitado pela vontade e a paz (quietude) da contemplação da natureza exterior.

Essa alternância se torna uma mistura bem dosada em que a natureza assume os caracteres das paixões, enquanto a paisagem contemplada empresta a sua tonalidade ao estado interior. A troca que conclui o vaivém liberta o homem da tirania do desejo, preparando assim a calma que a tragédia oferecerá.

Schopenhauer dá atenção à tragédia, que vê como o auge da arte poética. Ela prepara a renúncia, mostrando-nos o jogo da fatalidade. De uma extremidade à outra das artes, o espetáculo oferecido é cada vez mais conflituoso. Embora Schopenhauer não seja o único a considerar a tragédia uma forma artística suprema, tem uma especial importância para ele por sua capacidade ímpar de tratar a vida humana naquilo que considera as verdadeiras cores dessa, contendo grau adequado de desejo irrealizado, de conflito e de sofrimento não mitigado “o objetivo dessa suprema realização poética não é outra senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e o inocente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333).

Na tragédia se encontra o verdadeiro espelho do mundo, nela está expressa aquela dimensão vista de forma ilusória, pois o que existe é uma luta de todos contra todos pela sobrevivência.

Além disso, na tragédia se percebe que a Vontade aparece num dado indivíduo mais violentamente, em outro mais fracamente; aqui e ali ela aparece com, mais ou menos, consciência, sendo, mais ou menos, abrandada pela luz do conhecimento. Esse conhecimento, no indivíduo purificado e enobrecido pelo sofrimento, atinge o ponto no qual o fenômeno, o véu de Maia, não mais ilude.

Ele vê através da forma do fenômeno, do princípio de razão, com o que também expedirá o egoísmo nele baseado. Com isso, os até então poderosos motivos perdem o seu poder e, em vez deles, o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como Quietivo da Vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma.

Testemunhando a representação do sofrimento e da resignação na tragédia, aprende-se o sofrimento em alguma medida. O melhor tipo de tragédia, na opinião de Schopenhauer é aquele no qual a catástrofe ocorre no curso de uma vida mais ou menos trivial sem que o protagonista tenha cometido nenhuma falta particularmente grave.

Esse tipo de tragédia mostra as forças que destroem a felicidade e a vida, de modo tal que o caminho que elas conduzem esteja a qualquer momento aberto, inclusive para as pessoas. Pergunta-se se haveria espaço para o puro prazer estético em meio a semelhante terror, diante de tais perturbações da vontade?

A resposta schopenhaueriana invoca a concepção kantiana do sublime, em que a contemplação de alguma coisa potencialmente destrutiva, considerada da perspectiva da segurança presente, traz um prazeroso sentido de elevação. Mas Schopenhauer dá a isso sua inflexão particular, sendo que aquilo a que se eleva para além dos estremecimentos diante da dor ou do infortúnio apresentados na tragédia, é um sentido do sereno abandono de toda vontade, sentido que acena a partir do mais alto nível que pode chegar a vida humana.

Por conseguinte, poderia a partir do pensamento de Schopenhauer concluir que a tragédia, além de afirmar a Vontade do mundo como representação, ela é o ápice e o fim.

No que se refere ao tratamento propriamente dito da tragédia, Schopenhauer (2005) ressalta a exposição de uma grande infelicidade como sendo essencial a ela. Essa infelicidade pode ser produzida pela mera disposição mútua das pessoas e combinação de suas relações recíprocas, de tal modo que não se faz preciso um erro “monstruoso”, nem um acaso inaudito, nem um caráter malvado acima de toda medida que atinge os limites da perversidade humana, mas neste caso, os caracteres são dispostos como o são normalmente em termos morais.

Meras circunstâncias são colocadas, tais quais aparecem com frequência, contudo, as pessoas são de tal maneira opostas que precisamente à sua situação compele conscientemente a tramar a maior desgraça uma com as outras, sem que a injustiça seja atribuída exclusivamente a um lado.

Schopenhauer considera esse tipo de tragédia muito importante, e supera em muitos aspectos outras tragédias antigas, pelo fato de mostrar a grande infelicidade não como algo produzido por circunstâncias raras, meras representações, mas como algo que provém fácil e espontaneamente das ações e das características humanas, como uma coisa quase essencial, trazida de forma terrível para junto às pessoas. Quem observa de modo genuíno a tragédia consegue perceber a complexidade da vida de modo natural a ponto de se sentir no meio do inferno.

Até a presente abordagem, foi exposta, nas artes, toda a experiência estética, o modo de intuir na natureza e, conseqüentemente, o modo de comunicar numa obra de arte a imagem da Vontade enquanto Ideia. Na metafísica schopenhaueriana do belo, a música ganha o maior destaque, ou seja, ela é tratada como a linguagem direta do em si. A música é tratada como sendo a mais bela de todas as artes. “Após tudo isso, ia dizer, notamos que uma bela arte permaneceu excluída de nossa consideração e tinha de permanecê-lo, visto que, no encadeamento sistemático de nossa exposição, não havia lugar apropriado para ela” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 336).

A música não é incluída na pirâmide da hierarquia das artes, ao contrário, é considerada a arte mais suprema, ademais não é como as outras artes que expõem Ideias, representações em diversos graus, independente do princípio de razão, mas é uma arte suprema e que fala a linguagem direta da essência do mundo, isto é, da coisa-em-si. Ela toca o ser humano no mais profundo dos seus sentimentos.

Conhece-se pela linguagem universal que pode ser ouvida em qualquer língua e será sempre compreendida como a linguagem dos sons a fazer desfilar diante do entendimento da vida em suas diversas dimensões.

Enfim se entende que a música é a mais grandiosa, a mais “majestosa” das artes, é uma “rainha” poderosíssima. Por intermédio de sua linguagem entendida claramente em qualquer canto do planeta, atinge o mais abismal de nossa subjetividade. Os sons não precisam de tradução, são compreendidos certa e imediatamente. Nesse estágio não há mais intelecto, apenas sentimento. É o verdadeiro voltar-se pra dentro do sujeito e sentir a invisível essência do mundo, a própria Vontade que fala como música.

[...] trata-se da música. Esta se encontra por inteiro separada de todas as demais artes. Conhecemos nela não a cópia, a repetição no mundo de alguma Ideia dos seres; no entanto é uma arte tão elevada e majestosa, faz efeito tão poderosamente sobre o mais íntimo do homem, é aí tão inteira e profundamente compreendida por ele, como se fora uma linguagem universal, cuja, distinção ultrapassa até mesmo a do mundo intuitivo [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 336).

Schopenhauer chama atenção para a importância do efeito estético da música, pois é preciso reconhecer-lhe uma significação muito mais séria e profunda por ser referida como a cópia da essência íntima do mundo e das próprias pessoas. Essa relação de cópia com o mundo tem de ser bastante íntima infinitamente verdadeira e precisa, visto que é compreendida instantaneamente por qualquer um e dá a conhecer certa infalibilidade no fato de que sua forma se deixa remeter a regras inteiramente determinadas, exprimíveis em números, das quais não pode se desviar sem cessar completamente de ser música.

O ponto de comparação da música com o mundo, a maneira pela qual a primeira está para esse como cópia ou repetição, encontra-se profundamente oculto. A música foi praticada em todos os tempos sem se poder dar uma resposta a tal indagação.

Assim, deixa claro que tal explanação são pressupostos por analogia e não tem como ser comprovada, pois leva em conta e estabelece uma relação da música, como uma representação, como algo que essencialmente nunca pode ser representação, pretende assim

ver na música “a cópia de um modelo que, ele mesmo, nunca pode ser representado imediatamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 338).

Schopenhauer deixa a cargo de o leitor concordar ou discordar de tais pressupostos. Essa explanação apresenta a música como sendo a cópia de um modelo que ele mesmo nunca pode ser traduzido à representação. Já foi mencionado anteriormente que a objetivação adequada da Vontade é a Ideia. Todas as outras artes, portanto, objetivam a vontade apenas por meio delas. A música é considerada a cópia do mundo que ultrapassa as Ideias e é também completamente independente do mundo fenomênico. Pois, o mundo nada mais é senão o fenômeno das Ideias na pluralidade.

Todavia a música poderia ainda existir se não houvesse mundo, pois é a própria Vontade falando de si mesma. Para o filósofo a Vontade existe independente do mundo. Dentro dessa perspectiva ele diz “De fato, a música é uma tão imediata objetivação e cópia de toda Vontade, como o mundo mesmo é” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 338).

A expressão de que a música ultrapassa as Ideias apreendidas nas outras artes significa afirmar que as outras artes falam apenas das sombras do em si do mundo, enquanto que a música fala da essência do mundo mesmo. Já nas diversas obras de arte a Vontade aparece em graus e ainda como Ideia, na música, do contrário se tem acesso direto com a Vontade mesma.

Se existe esse acesso através da música, seria a Vontade em si mesma o sentimento? A música tem esse poder de tocar no mais profundo dos sentimentos humanos, tais como alegria, tristeza, angústia, enfim, sofrimento.

Levados pela música para longe dos sentimentos fenomenais, remonta-se até a vontade inacessível à inteligência. Paralelamente a essa trajetória, ultrapassam-se as etapas da objetivação da vontade, as Ideias. A música volta além do drama metafísico do dilaceramento pelo qual o Uno arrancou o Ser ao nada, pelo preço da pluralidade. A música salva, reconduzindo à origem, para a presença perdida, oculta atrás da escrita do mundo que supõe uma ausência.

As repetições da música não são mortíferas, mas libertadoras, pois retornam à vontade antes que ela tenha traçado os caracteres irreversíveis de sua escrita no mundo. A música faz gozar de um tempo que ainda não está sobrecarregado da irreversibilidade e da irrevogabilidade do crime de ter nascido, de um tempo cujas partes se reúnem sem dispersão. É por isso que Schopenhauer a considera como o exercício metafísico inconsciente do espírito.

Analisando-se a música nos seus aspectos técnicos e principalmente na sua essência, é dado grande realce à melodia, à voz que conduz do início ao fim que é reconhecido pelo

filósofo como o grau mais elevado de objetivação da Vontade, pois ali se expressa toda vida do ser humano.

A melodia ganha grande importância por narrar a história mais secreta da Vontade. O filósofo reconhece nos tons mais graves da harmonia, no baixo contínuo, os graus mais baixos de objetivação da Vontade, a natureza inorgânica, a massa do planeta. O baixo contínuo é, portanto, na harmonia o que no mundo é a natureza inorgânica, a massa mais bruta, sobre a qual tudo se assenta e, a partir do qual, tudo se eleva e desenvolve.

Conclui-se que no conjunto das vozes intermediárias que produzem a harmonia e se situam entre o baixo contínuo e a voz condutora que canta a melodia, Schopenhauer reconhece a sequência integral das Ideias nas quais a Vontade se objetiva. As vozes mais próximas do baixo correspondem aos graus mais baixos, ou seja, os corpos ainda inorgânicos, porém já se exteriorizando de diversas formas. Já as vozes mais elevadas representam os reinos: vegetal e animal.

Desse modo, o autor vai comparando os tipos de vozes e sons com a manifestação da Vontade de vida na matéria orgânica e inorgânica. Acima das vozes está a melodia vista como aquela que mais expressa a essência da Vontade.

A música é linguagem do sentimento e da paixão, assim como a palavra é considerada a linguagem da razão. A melodia tem uma força tão poderosa a ponto de tomar conta do sentimento e assim arrebatada para um estado de conhecimento da verdadeira realidade da vida.

A música tem o poder de fazer desfilar diante das pessoas a vida como ela é em si mesma. A voz que entoada uma música ainda é um grau baixo, mas a melodia do contrário, domina por completo, isto é, atinge o mais íntimo do ser.

[...] somente a Melodia tem conexão intencional e planamente significa do começo ao fim. Ela narra, por consequência, a história da Vontade iluminada pela clareza de consciência, cuja impressão na efetividade é a série de seus atos. Porém a melodia diz mais: narra a história mais secreta da Vontade, pinta cada agitação, cada esforço, cada movimento seu, tudo o que a razão resume sob o vasto e negativo conceito de sentimento, que não pode ser acolhido em suas abstrações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 341).

A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita e novamente se esforçar. Sua felicidade visa sempre ao bem-estar e apenas isso, quando ele não consegue satisfazer seus desejos, sofre. A essência da melodia é do contrário, um afastar-se e desviar contínuo do tom fundamental, por diversas vias, não apenas para os intervalos harmônicos, a terceira e a dominante, mas também para cada tom para a sétima dissonante e os intervalos extremos; contudo sempre seguido de um retorno ao tom fundamental.

A melodia expressa por todos esses caminhos o esforço multifacetado da Vontade, mas também a sua satisfação pelo reencontro final de um intervalo harmônico e mais ainda do tom fundamental. A invenção da melodia, a revelação nela de todos os mistérios mais profundos do querer e sentir humanos, é a obra do gênio, cuja atuação mais do que em qualquer outra atividade, se dá longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente e poderia se chamar de inspiração. Aqui o conceito é infrutífero, assim como na arte em geral.

O compositor manifesta a essência mais íntima do mundo expressa a sabedoria mais profunda, numa linguagem não compreensível por sua razão: como um sonâmbulo magnético fornece informações sobre coisas das quais, desperto, não tem conceito algum (SCHOPENHAUER, 2005, p. 342).

De modo geral, não se pode jamais conceber a música como aquela que expressa fenômenos, pois está definitivamente declarado por Schopenhauer que ela expressa a essência íntima, o em si de todos os fenômenos, isto é, a Vontade mesma. A música fala diretamente a linguagem dos diversos sentimentos pessoais, daí advém o fato da fantasia ser tão facilmente estimulada pela arte dos sons, esmerando-se assim por figurar em carne e osso aquele mundo espiritual invisível, vivaz e ágil, a falar tão imediatamente para as pessoas.

Nessa concepção, a música, vista como expressão do mundo, é considerada como uma linguagem universal no mais supremo grau. Com todos os esforços possíveis, estímulos e exteriorizações da Vontade, todas as ocorrências no interior do homem, as quais a razão atira no vasto e negativo conceito de sentimento que são exprimíveis pelo número infinito das possíveis melodias. No entanto, essas melodias, que expressam a essência do mundo, aparecem sempre na universalidade de mera forma sem matéria, sempre apenas segundo o Em si, não segundo o fenômeno, por assim dizer, é a alma mais interior desses, sem corpo.

[...] Pois a música nunca expressa o fenômeno, mas unicamente a essência íntima, o em si de todos eles, a **VONTADE** mesma. A música exprime, portanto, não esta ou aquela alegria singular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou regozijo, ou tranquilidade de ânimo, mas eles mesmos, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranquilidade de Ânimo, em certa medida in abstracto, o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343, grifo nosso).

Ainda por conta desse papel de expressão da quintessência do mundo, a música não pode em momento algum imitar a natureza efetiva porque senão desvirtuar-se-ia; estaria ansiando ser a arte representativa, copiar a exposição de uma Ideia, pois a arte dos sons, entretanto, é a linguagem direta do em-si é uma tradução a partir do original, não a partir de

outra tradução, de uma Ideia já exposta; daí haver paralelo entre Ideia e música. É importante, segundo Schopenhauer, agir diferente, ou seja, é necessário entregar-se à melodia dos sons.

Quando alguém se entrega por inteiro há impressão de uma sinfonia, por exemplo, é como se visse passar diante de si todos os eventos possíveis da vida e do mundo, se pelo contrário houver reflexão, não pode fornecer semelhança alguma entre aquela peça musical e as coisas que se apresenta diante de si. “Pois a música, como dito, é diferente de todas as outras artes por ser não a cópia do fenômeno ou, mais exatamente, da objetividade adequada da Vontade, mas cópia imediata da Vontade e, portanto, expõe para todo físico o metafísico, para todo o fenômeno a coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 345).

Em consequência, poder-se-ia denominar o mundo tanto pela música corporificada quanto pela Vontade corporificada. Daí se compreende que a música realça de imediato em cada pintura, em cada cena da vida real e do mundo o aparecimento de uma significação mais elevada. Então, quanto mais se eleva, mais análoga é sua melodia ao espírito íntimo do fenômeno dado. A música por sua vez, fornece o núcleo interior que precede todas as figuras e o coração das coisas.

Além disso, a música oferece o mais elevado grau de consolação. Todas as outras artes de algum modo afastam do sofrimento, mesmo sendo por um curto período a experiência estética é privilegiada pela iluminação que se tem da vida em geral.

Por isso, Schopenhauer insiste que deve considerar a arte como a grande elevação, o desenvolvimento mais perfeito de tudo isso, pois realiza em essência o mesmo que o mundo visível. Apenas mais concentrada e acabadamente, com intenção e clareza de consciência no sentido pleno do termo pode ser considerada como iluminadora da vida.

Apesar de adquirir tamanho grau de iluminação na fruição do belo, fica ainda uma grande questão, a saber, sobre o caráter essencial da Vontade como sendo o núcleo de todas as coisas visíveis. O que é esse invisível cujo materializar-se causa sofrimento e dor para a humanidade? Não se tem a pretensão de dar uma definição ou sequer atribuir um conceito para aquilo que Schopenhauer chama de em si do mundo, mas apenas apontar algumas características atribuídas à Vontade. O grande desafio seguinte é atentar para o modo como a Vontade se apresenta ao entendimento.

Nesse itinerário tem uma grande chave de investigação em que a Vontade se apresenta com maior intensidade, está se falando do próprio ser humano, já que nele a Vontade alcança um alto grau de consciência e conhecimento de si. Esse é um motivo pelo qual tal conhecimento não se torna para o homem um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente.

Ainda não se trata para o artista da saída da vida, mas apenas de um consolo. A experiência estética seja nas diversas artes, seja através da música, desafia-se a olhar não mais para as coisas exteriores, mas para dentro do próprio sujeito, pois ali a Vontade se manifesta com mais intensidade através do sentimento.

Em conformidade com todo exposto, pode-se ver o mundo fenomênico ou natureza e a música como duas expressões distintas da mesma coisa, a qual é a única intermediadora dessa analogia.

4 O MUNDO METAFÍSICO DA VONTADE COMO FENÔMENO OU COISA-EM-SI

O mundo metafísico da Vontade como fenômeno ou coisa-em-si mostra que o indivíduo pode conhecer a essência de todas as coisas sob duas faces bem distintas. Uma face é possível ser contemplada, já a outra não se pode atingir de nenhum modo, pois segundo Schopenhauer é impossível conhecer o em si das coisas de forma absoluta. Essa abordagem é colocada diante de uma reflexão analógica acerca dos dois modos como a Vontade aparece aos sujeitos do conhecimento. Mais uma vez se reforça a diferença entre fenômeno e coisa-em-si, que consiste na ausência de fundamento, isto é, o em si diferente do fenômeno é sem fundamento isto é, sem causa.

Schopenhauer ressalta mais uma vez a distinção entre a Vontade como coisa-em-si e vontade humana como sendo seu fenômeno. Essa última, por exemplo, sendo fenômeno se submete à ação dos motivos de acordo com a necessidade representada pela relação de princípio e consequência. Essa distinção é fundamental, pois a grande questão a ser respondida é se aquilo que se percebe é a Vontade mesma, apenas em seus fenômenos ou atos isolados.

Parte-se do princípio de que no mundo como Vontade ou coisa-em-si não há lei de motivação, aquilo que se percebe não passa de meros fenômenos, ou seja, é apenas a vontade objetivada. Desse modo, “se a Vontade se manifesta diretamente a cada indivíduo, isto ainda é um conhecimento fenomênico, por estar submetida ao tempo, condição da experiência externa” (CACCIOLA, 1994, p. 58).

Nesse sentido, o conhecimento da essência esbarra na condição do conhecimento do fenômeno e embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permaneça uma última barreira, isto é, a temporalidade.

Desse modo, a quarta seção tem por objetivo mostrar que, Schopenhauer ao trazer o tema da Vontade que é diferente do seu fenômeno deixa claro que não importa saber que se possui alguma representação, conectada com alguma lei, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão. “Queremos a significação dessas representações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155). Aquilo pelo que se pergunta é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois de subtraírem-se por completo as suas formas e leis. Diante dessa questão ele afirma que “de fora jamais se chega à essência das coisas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155).

4.1 Graus de Objetivação da Vontade

Saber o que é o outro lado do mundo para além daquilo que os sentidos percebem é a pretensão de Schopenhauer, ao tratar em diversas obras, do mundo metafísico da Vontade como princípio ou coisa-em-si. Em consonância com o autor, introduz em seu pensamento a noção de objetividade da Vontade, a qual pode ser compreendida da seguinte forma: o corpo é concreção do querer, ambos são unos, ou seja, além de ser representação, o corpo é também vontade.

A outra via que Schopenhauer quer abrir, a partir do sujeito, o faz introduzir uma nova perspectiva para o corpo, diferente daquela abordada no tema da representação. Enquanto na segunda seção se examina o corpo enquanto objeto imediato e mediato do conhecimento, por meio que possibilitava a construção do mundo externo e de si mesmo ao “receber uma miríada de sensações, agora ele será abordado como objetivação da vontade, com isso querendo o filósofo encontrar um mediador de transição para o em si do mundo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 31).

A Vontade é a essência dos corpos. A essência da Vontade é mais enigmática, pois deve-se aprender a distinguir a vontade da sua objetivação, que é o conjunto dos seus fenômenos. Essa essência não poderia ser, pois apreendida objetivamente porque ela se exprime sempre imperfeitamente, mesmo na objetivação mais adequada, ela ultrapassa toda definição na mesma medida. Também encerra um dilaceramento interior, uma falta de ser. Entretanto, Schopenhauer não renuncia à ontologia na medida em que distingue a existência em si, na qual ele identifica com a vontade da existência em outra coisa, que ele identifica com a representação.

Desse modo, no entendimento do autor o ser íntimo do mundo é Vontade, o conhecimento da Vontade continua impregnado de fenomenalidade, na medida em que se está sujeito à forma geral do conhecimento. Essa forma consiste na distinção sujeito/objeto inerente à representação. Portanto, não se conhece a Vontade em seu conjunto, mas apenas os seus atos isolados.

Uma questão importante que aparece nessa ideia é que, se a Vontade não é sujeito nem objeto, o que ela é fora do conhecimento, fora do seu fenômeno? Não se tem uma resposta definitiva e nem é pretensão desta pesquisa fazer uma definição. Entretanto, Schopenhauer mostra que o que se pode atribuir à Vontade é aquilo que ela não é.

Nessa linha de entendimento, compreende-se a ação corporal através de um forte sentimento percebido na autoconsciência, pois enquanto indivíduo é um querer essencial.

É justamente esse querer que fornece a cada um a chave de seu próprio fenômeno. Quando se quer agir, esse querer desperta um movimento, por exemplo, se quiser ir até uma porta para abri-la, caso a decisão seja de fato efetiva, vai-se até lá devido a uma vontade traduzível em impulsos gerados de movimento. Portanto, o ato de querer a ação do corpo não são dois estados diferentes, relacionados pela causa e efeito, mas sim, uma única e mesma coisa. Porém, num primeiro momento, sente-se imediatamente a vontade, num segundo, percebe-se pelo entendimento a ação corporal.

[...] Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este apareceu como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade, nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma e mesma coisa, apenas dadas de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

O corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada que se tornou representação. Além dessa ideia, Schopenhauer defende a existência no interior do corpo, ou seja, de um sentimento não captável pelo princípio de razão, escapando às suas regras e que fornece por intuição imediata e direta na autoconsciência a chave para a compreensão não só da essência, mas, também, por analogia, da essência dos demais objetos.

Nessa linha de entendimento, o mundo para Schopenhauer é como um espelho, ou seja, é autoconhecimento da Vontade na sua manifestação em objetividades. Ela, na sua manifestação, perfaz um trajeto ascendente da inconsciência à consciência, metamorfoseando-se em diversos reinos naturais até atingir a consciência de si no homem. A diferença é que a princípio ela é cega, irracional, jamais se subordina ao conhecimento do princípio de razão. Ainda o autor se refere a uma única e mesma essência que, “na diversidade dos fenômenos, conserva a sua identidade una e indivisível, não enquanto *unitas post rem*, mas enquanto *unitas ante rem*, alheia à pluralidade” (BARBOZA, 2005, p. 123).

A tarefa de apresentar algumas características não pertencentes ao mundo como Vontade coloca diante do desafio de descobrir o que Schopenhauer atribui como sendo característica da Vontade em si em oposição aos seus atos isolados, isto é, seus fenômenos.

Interessante referir também que “temos de primeiro conhecer mais de perto a essência da Vontade, a fim de saber distinguir aquilo que não pertence a ela mesma, mas já ao seu fenômeno diversificado em vários graus” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 163).

A Vontade enquanto essência dá sinal de si nos movimentos voluntários do corpo como sendo a essência em si deles, isto é, aquilo que o corpo é tirante o fato de ser objeto de intuição, representação. Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade, surgindo imediata e simultaneamente com esses, constituindo com eles uma única e mesma coisa, diferenciando-se deles, no entanto, apenas pela forma da cognoscibilidade que adquiriram ao se tornarem representação.

Em virtude dessas ideias, Schopenhauer insiste na ideia de que a essência toda do querer não é explanável por motivos, já que esses determinam exclusivamente sua exteriorização em dado ponto do tempo, são meramente a ocasião na qual a vontade se mostra.

A Vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação, já que apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei. Quando muitas vezes se abstrai o próprio caráter e pergunta por que em geral se quer isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, “justamente porque apenas o fenômeno da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que nesse sentido, é para ser denominada sem fundamento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 164-165).

Diante dessa análise importa dizer que na concepção de Schopenhauer, o corpo humano é igual aos demais, isto é, ele está igualmente submetido à lei de causalidade porque é uma representação, uma aparência no espaço e no tempo.

Schopenhauer argumenta que a única diferença não essencial entre o corpo e os demais é que a causalidade humana assume a forma da motivação. Essas motivações são intuitivas ou abstratas, comuns também aos animais. A lei de causalidade se aplica com a mesma fatalidade, tanto aos corpos materiais quanto aos vegetais, aos animais e aos homens, com a diferença de que para os seres humanos, ela assume a forma de motivação, ou seja, intuição empírica ou conceitos.

Vale recordar que toda natureza está submetida à lei de causalidade. Nesse sentido, qualquer agir de uma pessoa, não importando a ação, é um agir necessário, segue a partir de um fundamento, de uma causa, de um motivo. Não há ação desmotivada.

Nesse caso requer-se uma profunda reflexão, pois seu agir possui fundamento e causa e, se o corpo é um corpo entre outros corpos, então se abre o panorama privilegiado para o conhecimento da causalidade a partir da subjetividade, pois se conhece em grande parte o que se passa internamente nas pessoas, no seu eu, portanto, na própria autoconsciência há vontade.

Se os outros corpos não diferem do próprio, já que também obedecem à causalidade, são aparências submetidas a uma lei, podem, por analogia, ser vistos de dentro, ou seja, o

homem pode observar em seu corpo o íntimo da causalidade, a vontade e, em seguida, por analogia concluir que é o núcleo de qualquer outra causalidade, isto é, de qualquer outro corpo, de aparência.

De acordo com Schopenhauer (2005), se não puder ter acesso ao interior da realidade por uma via (princípio de razão), nada também impede de procurar outra via, isto é, o da subjetividade. A subjetividade explica a objetividade, compreende-se o interior dos outros corpos a partir daquilo que é conhecido e sentido do modo mais profundo e imediato, a vontade. Assim, Schopenhauer insiste em afirmar que o mundo é a representação própria, mas também a vontade própria. O que se conhece é apenas sua multiplicidade nos fenômenos, porém ela mesma é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. A Vontade é definitivamente definida como o em si do mundo.

[...] Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168).

Nessa trajetória acerca do tema da objetivação da Vontade, Schopenhauer recorre ao procedimento analógico para chegar ao íntimo da realidade. Decorrente disso, a causalidade humana não é conhecida apenas externamente, como ocorre com outras causas, mas também internamente.

O corpo humano, visto como objetividade é o ponto de partida para mergulhar no enigma do mundo. Nessa perspectiva, pela subjetividade, pode-se sentir a ação corporal como essencialmente volitiva e se conclui por analogia que o mesmo acontece com os outros corpos.

Nessa etapa, Schopenhauer já manifesta a ideia de que a essência de todas as coisas é a mesma, numa palavra: Vontade. Sobre esse fio condutor, a coisa em si mesma é dada no interior do corpo humano, que funciona como um ponto privilegiado a partir do qual Schopenhauer acredita ser possível decifrar o mistério das outras coisas. Desse modo, ele pretende estar fazendo metafísica imanente, ou seja, “ele se empenha por não se aventurar em

mundos transcendentos, além da realidade sensível; ele procura o segredo das aparências no corpo considerado como objetividade da Vontade” (BARBOZA, 1997, p. 50).

A distinção coisa-em-si (Vontade) e fenômeno (Representação) é na verdade, um atributo prestado ao seu mestre Kant. “Essa coisa-em-si (quer conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p.169).

No entanto, Schopenhauer opera a transformação da coisa-em-si kantiana em Vontade, para assim escapar da tese de que o em si permaneceria um “X” desconhecido além da experiência, sendo possível conhecer somente a maneira de como são por ele afetados, ou seja, a natureza considerada como fenômenos ligados entre si por leis necessárias. O que implica claros limites para o conhecimento que tem de lidar só com a experiência sensória. Esse empirismo, para ele, refere-se exclusivamente à consciência temporal do homem finito, contingente. Ao contrário, caso houver exploração de sua interioridade, descobre-se nela uma consciência melhor, mediante a qual se tem acesso à natureza íntima daquilo que aparece.

4.2 A Vontade como Essência do Mundo É Sem Fundamento

A Vontade apontada como coisa-em-si é o único dentre todos os conceitos possíveis que não tem sua origem no fenômeno, isto é, não tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual se conhece de maneira direta, conforme sua essência; destituído de todas as formas, mesmo as do sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido.

Desse modo, Schopenhauer evita pensar na Vontade como força, ele prefere pensar cada força na natureza como vontade. Assim, se, ao contrário, subsumir o conceito de Vontade sob o de força, como ocorreu até os tempos de Schopenhauer, segundo ele estar-se-á renunciando ao único conhecimento imediato que se tem da essência íntima do mundo. Pensando assim estaria fazendo tal conhecimento se dissipar num conceito abstraído do fenômeno, com o qual nunca pôde ultrapassar o “véu de Maia”.

A Vontade deve desvelar a essência mais íntima de cada coisa na natureza. “Se pudéssemos despir a matéria de todas as formas de nossa intuição e apreensão, não teríamos mais nenhuma matéria diante de nós, senão Vontade” (MAIA, 1991). Nessa perspectiva, ela é considerada sem fundamento, ou seja, é una e imutável e está livre de toda pluralidade, apenas seu fenômeno no tempo e no espaço são inumeráveis.

É importante ressaltar que a Vontade é una, não no sentido de que um objeto, é uno em que há algo oposto que seja plural e possível, também não é como um conceito em que a unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade. Ao contrário, de tudo isso, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço.

Assim sendo, ela é como coisa-em-si, encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, apenas seus fenômenos estão submetidos a tais formas. Sobre esse ponto, Schopenhauer concorda com seu Mestre Kant que tempo, espaço e causalidade não cabem à coisa-em-si, pois são apenas meras formas do conhecimento.

A Vontade enquanto um ser mais íntimo dos fenômenos é independente do princípio de razão, logo, não cabe um porquê, uma causa é sem fundamento e sem razão. Dela emanam os reinos: mineral, vegetal, animal e os homens, todavia, ela mesma não emana de coisa alguma; ela é por assim dizer um abismo. “Gostaria no momento apenas de indicar que o Fenômeno da Vontade em si e sem fundamento está ele mesmo enquanto tal submetido à lei de necessidade, isto é, ao princípio de razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173). Ele insiste nesse ponto, a fim de que a necessidade com que os fenômenos da natureza se seguem uns aos outros não seja obstáculo para reconhecer neles a manifestação da Vontade.

A partir de agora, percebe-se que, se o espaço atribui pluralidade aos objetos quando fabrica o mundo da efetividade dentro do cérebro; se o tempo tudo torna passageiro, efêmero, se a causalidade atribui rigorosas necessidades aos acontecimentos, a Vontade, ao contrário, por ser independente de tais formas, é una, atemporal e livre. Ela é a substância da natureza, os fenômenos são o seu acidente. Atua cegamente nas pessoas e de diversas maneiras. Portanto, é ela que quer a vida e age cegamente em toda parte, em todos os reinos, manifestando-se, emanando da força de crescimento das plantas e da vida em geral.

Não custará grande fadiga à imaginação reconhecermos de novo nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável (SCHOPENHAUER, 2005, p. 178).

Nessa trajetória não se encontrou um argumento convincente acerca de uma Vontade sem fundamento. Pode até ter a pretensão de encontrar uma resposta satisfatória. Mesmo que usassem o método da introspecção, mergulhando no mais íntimo da subjetividade, todavia, poderia frustrar e cair num abismo. Decorrente disso, o enigma do mundo é decifrável no enigma de seus múltiplos e variados objetos, ele é Vontade; mas essa é misteriosa, é um sentimento não conceituável.

Mesmo assim, esse conhecimento metafísico dá satisfação filosófica, cujo grau é mais elevado que aquele adquirido pelas ciências, as quais tentam a todo custo atingir a coisa-em-si com conceitos, porém, não conseguem ir além do mundo da representação. A Vontade, enquanto essência e sem fundamento, afirma-se em sua visibilidade pelo intelecto, criador e mantenedor das imagens, das representações do mundo real.

O que já se pode afirmar é que para Schopenhauer não existe sujeito sem objeto e nem objeto sem sujeito, o que significa também afirmar que a Vontade é o sujeito, e o mundo inteiro é o seu objeto, sua representação, seu espelho no qual ela se contempla. Ao considerar a vastidão do mundo, afirma que a mais importante coisa a salientar é que a essência em si não importa o que seja, mas fenômeno é o mundo, não pode ter o seu em-si-mesmo repartido e espalhado. “A essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa na natureza em cada ser vivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 190).

4.3 Vontade como Ideias Platônicas

Schopenhauer também presta tributo ao seu mestre da Antiguidade, Platão, e a coisa-em-si, como foi visto na seção anterior, é traduzida em imagens cristalinas e eternas que aparecem para as pessoas enquanto Ideias. Após estabelecer o conceito de uma essência una e indivisível subjacente ao mundo, Schopenhauer investiga também a atuação dela antes de atingir sua forma superior de manifestação, precisamente a humana e sua completa consciência.

A coisa-em-si antes de pluralizar-se mediante o princípio de razão, em inumeráveis aparências objetiva-se, torna-se objeto, imagem por meio de atos originários que remontam a um universo atemporal. Tais atos são representações, porém independentes da relação causal. Numa palavra, são as Ideias platônicas.

Em conformidade com isso, aquilo que aqui já deve ter ocorrido espontaneamente a todos os discípulos de Platão será, no próximo livro, objeto de uma consideração pormenorizada, a saber: os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os graus de objetivação da Vontade, ida dizer, não são outra coisa senão as Ideias de Platão (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191).

Em sua obra magna *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, as Ideias devem ser entendidas na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. Alerta Schopenhauer que, de modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica consideradas por ele dogmatizante. Nesse prisma, Schopenhauer compreende por Ideia, cada fixo e determinado grau de objetivação da Vontade, na medida em que essa é coisa-em-si, portanto, é alheia à pluralidade.

Compreende-se a existência dos minerais, plantas, animais e homens sobre a face da terra a partir da objetivação da Vontade em diversos graus ideacionais eternos, a cada um correspondendo uma espécie natural. As forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos de objetivação da Vontade. A cada um desses graus, Schopenhauer nomeia Ideia eterna, em sentido platônico.

Por sua vez, a lei natural é a referência de uma Ideia à forma de seu fenômeno. Tal forma é tempo, espaço e causalidade, os quais têm conexão necessária e inseparável e relação recíproca. Por meio do tempo e espaço, a Ideia se multiplica em inúmeros fenômenos. É importante recordar que a matéria, ou seja, todo o mundo como representação, existe só para o entendimento, que é a sua condição e o seu sustentáculo, como se fosse o seu correlato necessário.

Nesse sentido, a força mesma é fenômeno da Vontade e, enquanto tal, não está submetida às figuras do princípio de razão, ou seja, é sem fundamento. A força se encontra fora do tempo, “é onipresente e por assim dizer, parece constantemente esperar a entrada em cena das circunstâncias nas quais possa irromper e apoderar-se de uma determinada matéria, expulsando dela a força que até então a denominava” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 199).

Um exemplo que pode ajudar nessa abordagem é dizer que os diversos pássaros da realidade só existem enquanto reflexo distorcido de uma Ideia de pássaro inalterado, instituída pela Vontade num mundo imemorable. Todos os pássaros do mundo não passam da pluralidade de uma única e mesma Ideia de pássaro. Eles podem até desaparecer da superfície da terra, mas a sua Ideia, eterna, não. Do mesmo modo, a humanidade mesma em sua globalidade é uma Ideia eterna, inalterável, embora os seus fenômenos, os muitos indivíduos, sejam passageiros.

Pelas Ideias, a coisa-em-si una e indivisível se tornou imagem, objetivou-se no mundo, cujo núcleo não é causa. A Vontade não é a causa das Ideias, mas se manifesta nelas, as quais, por sua vez, pluralizam-se em fenômenos. “Por outro lado, o que em si é Vontade, existe de outro ponto de vista como representação, ou seja, é fenômeno, e, enquanto tal, segue as leis que constituem a forma própria do fenômeno” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 203).

Visto que cada grau ou Ideia está fora do tempo e do espaço, enquanto é coisa-em-si e por isso alheia à pluralidade, é visto também que os graus de objetivação da Vontade não pertencem a própria Vontade, já que aparece como fenômeno,

[...] para que aí não veja nenhuma contradição é preciso lembrar que as manifestações da Vontade, ao serem graduais, só existem para o conhecimento, onde aparecem como pluralidade de Ideias, ao passo que cada grau, quando considerado apenas em relação aos seus exemplares é tão uno e tão fora do tempo como a Vontade (CACCIOLA, 1994, p. 59).

É importante também ressaltar, que há uma luta pela objetivação fenomênica das Ideias, ou seja, na hierarquia natural desde a força natural até o homem, a manifestação do caráter inteligível enquanto Ideia e empírico enquanto fenômeno não faz pacificamente. Pois as Ideias, antes de entrarem no mundo, só o fazem devido às ocasiões que a causalidade e a matéria, proporcionam-lhes.

Nessa concepção, a quantidade de matéria é constante, assim, detecta-se no mundo fenomênico uma luta infundável pela sua posse. Caso se trate de Ideias superiores, essas aparecem na natureza após tomar certa quantidade de matéria de outras inferiores, que também queriam aparecer. É a chamada assimilação por dominação.

Por isso, todo organismo é ao mesmo tempo inorgânico que guarda em si Ideias inferiores dominadas e assimiladas. Por exemplo, o homem faz parte da humanidade, mas também é animal e partícipe do reino inorgânico. O homem é pensamento e matéria dos ossos, é vida e morte anunciada. Nessa perspectiva, ao tratar da assimilação por dominação, Schopenhauer (2005, p. 210) afirma que:

[...] isso ocorre por se tratar de uma Vontade una a objetivar-se em todas as Ideias, e que, aqui, ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso.

Para Schopenhauer, em toda parte na natureza se percebe conflito, luta e alternância da vitória, e aí se pode reconhecer com distinção a discórdia da essência da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo.

4.4 A Afirmação ou Negação da Vontade de Vida Diante do Sofrimento

Ao se tratar da Vontade como aquela que se apresenta como representação e em si, pode perceber que Schopenhauer espera ter conseguido no final do segundo livro de sua obra *O Mundo Como Vontade e como Representação*, ter comunicado com clareza que o mundo é, de acordo com seu ser, inteiramente Representação e, ao mesmo tempo, inteiramente Vontade. Desse modo, suprimida a forma da representação, o que resta é algo que dela difere totalmente, a Vontade como coisa-em-si.

A pergunta pela meta da Vontade, que vem ao pensamento já que toda vontade é vontade de alguma coisa, decorre da confusão entre a coisa-em-si e o fenômeno. Se o fenômeno está submetido ao princípio de razão, forma que deriva da divisão entre sujeito e objeto, só a vontade humana, enquanto fenomênica, é que está a ele sujeita na sua modalidade de lei da motivação. Assim, todo ato da vontade de um indivíduo cognoscente (que é apenas um fenômeno da Vontade como coisa-em-si) tem necessariamente um motivo, sem o qual esse ato nunca se daria.

É importante ressaltar que ao consagrar a cisão entre o mundo como representação e o mundo como Vontade, corresponde à distinção entre fenômeno e coisa-em-si, bane de uma vez por todas a noção de uma inteligência que impusesse seus fins ao mundo. “Se este é apenas ou representação ou Vontade, e se as causas e razões só se referem ao fenômeno ou representação, deixando que a Vontade fique alheia a qualquer finalidade, não resta nenhum lugar para uma inteligência divina” (CACCIOLA, 1994, p. 102).

Para que a separação entre intelecto e Vontade se realize, é antes uma completa elaboração nessa filosofia que ele se torne algo “totogenero” distinto da representação, o que só se dará nos fragmentos do período que precede a realização de sua obra principal. Assim, somente nos manuscritos de 1814 que é formulado o conceito de Vontade como totalmente separado do conhecimento, e sua identificação com o mundo considerado como coisa-em-si, pois, para Schopenhauer (2005), o mundo como coisa-em-si é uma grande Vontade que não sabe o que quer, mesmo porque ela é uma vontade e nada mais.

Toda essa retomada é uma insistência dele para não se cair no erro de pensar a manifestação da vontade enquanto atos isolados como sendo a própria Vontade. Segue, portanto, uma abordagem cujas características decorrerão numa perspectiva ética e não apenas do ponto de vista epistemológico.

A Vontade é o em-si, tanto da coisa particular e do indivíduo como da Ideia. No entanto, o modo como essa Vontade se objetiva, isto é, aparece imperfeita ou perfeitamente,

depende do modo de conhecimento do sujeito, se a representação é ou não mediatizada por um corpo. A representação para o indivíduo é uma mera aparência, mas para o puro sujeito do conhecer uma forma objetiva, a Ideia.

Só em relação ao sujeito imanente é que a Vontade como carência aparece. Diante disso, todo querer nasce a partir da carência, isto é, da falta e do sofrimento. Somente como sujeitos do querer é que está submetido ao ímpeto dos desejos. Assim, 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.

Também encontramos aquela necessidade interior da gradação dos fenômenos da Vontade, inseparável da sua objetividade adequada, expressa, na totalidade deles, por meio de uma necessidade exterior: justamente aquela em virtude da qual o homem precisa dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo os seus graus, e por fim também precisam das plantas, que por seu turno precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos, do planeta, do sol, da rotação e translação em torno deste, da obliquidade da eclíptica, e assim por diante. No fundo, tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219).

Nessa perspectiva, a essência do mundo é vontade insaciável. Considerada como conflito e dilaceração e, portanto, de dor. Importante salientar que à medida que o conhecimento se torna mais distinto e que a consciência se eleva, cresce também o tormento, que alcança no homem o grau mais alto, pois quanto mais inteligente é o homem, mais alto é esse grau.

A vontade é tensão contínua e enquanto tudo tender, nasce do descontentamento com o próprio estado, e, com isso, um sofrer enquanto não é satisfeito, mas nenhuma satisfação é durável. Aliás, nada mais é do que o ponto de partida de novo “tender”. O “tender” vê sempre impedido, está sempre em luta, enfim, um constante sofrer. Não há nenhum fim último para o “tender”; ou seja, nenhuma medida e nenhum fim para o sofrer.

A essência da natureza inconsciente é aspiração constante, sem objetivo e sem repouso. E, ao mesmo tempo, a essência do animal e do homem é querer e aspirar a sede inextinguível. E o homem, sendo a objetivação mais perfeita da vontade de viver, “é também o mais necessitado de todos os seres: não tem mais do que vontade, desejos encarnados, um composto de mil necessidades” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 20). O homem vive abandonado a si mesmo, incerto de tudo, imerso na indigência e no anseio, ameaçado por

perigos sempre renovados. A realidade, afirma Schopenhauer, é que a maioria das vezes, a vida nada mais é do que luta contínua pela existência, com a certeza da derrota final.

A vida da maioria dos seres humanos é uma luta constante por essa mesma existência, com a certeza de no final do percurso serem derrotados. Mesmo aquele que consegue sobreviver, nada mais faz do que se aproximar pouco a pouco do grande, fatal, inevitável e irremediável naufrágio, sabendo que sua vida veleja em direção ao fracasso, aquilo que se chama de sucesso é pura ilusão, pois fica apenas na esfera do desejo. Como analisa Brum (1998) dor e sofrimento são sentimentos inerentes à vida humana.

A vida é necessidade rumo ao declínio tornando assim necessidade e dor. Se a necessidade é satisfeita, então mergulha na saciedade e no tédio. O fim, em substância, é ilusório. Com a posse, desvanece todo atrativo, o desejo, porém, renasce de nova forma e, com ele, a necessidade; caso contrário, eis a tristeza, o vazio, o tédio, inimigos ainda mais terríveis do que a necessidade.

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e arte o leve a se desviar com sucesso deles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a Morte. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou (SCHOPENHAUER, 2005, p. 403).

Segue-se daí que a vida humana oscila, como pêndulo, entre a dor e o tédio. Dos sete dias da semana, seis são dor e necessidade, um de tédio. Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer sustenta que, no fundo, o homem é animal selvagem e feroz. Conhece-se o homem somente naquele estado de mansidão e domesticidade chamado civilização, mas basta um pouco de anarquia para que nele se manifeste a verdadeira natureza humana.

Essencialmente, o que é positivo, ou seja, real, é a dor, ao passo que o que é negativo, ilusório, é a felicidade, pois nenhum objeto da vontade, uma vez alcançado, pode dar satisfação durável, que não mude mais, assemelha-se à esmola jogada ao mendigo, prolonga hoje a sua vida para continuar amanhã o seu tormento. De acordo com Schopenhauer (2005, p. 417) “naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento. Um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não-existência”.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento é apenas um ímpeto cego e irresistível como aparece na natureza inorgânica e na vegetal, assim como na parte vegetativa que a própria vida atinge, pela entrada em cena do mundo como

representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como essa existe. Por isso, Schopenhauer denomina o mundo fenomênico como sendo seu espelho, sua objetivação.

O que a Vontade quer é a vida, precisamente porque essa nada é senão exposição daquele querer para a representação. Por isso que ao invés de dizer apenas Vontade, ele usa a expressão “Vontade-de-vida”. Nesse sentido, este mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe Vontade, existe vida, portanto, mundo. A objetivação da Vontade tem como forma essencial o presente, pois não tem de investigar o passado anterior à vida, nem o futuro posterior à morte, mas antes tem que conhecer o presente como a única forma na qual a Vontade aparece.

Diante de uma abordagem da Vontade numa perspectiva imanente, visível no mundo é interessante referir que se está diante de uma segunda consideração sobre o tema da Vontade, em que a abordagem aproxima da ideia de que tudo o que se vê é espelho de uma mesma e única essência, logo se está diante da imagem do em si de todas as coisas.

Todas as coisas na natureza são fenômenos da Vontade, inclusive o ser humano é o grau de objetivação mais alto devido à consciência de si. Entretanto, todos os fenômenos são percíveis no tempo, ao passo que a Vontade mesma é sem fim. Enquanto fenômeno, as pessoas são diferentes dos outros fenômenos, mas enquanto essência é uma única e mesma Vontade. Sem dúvida, como sua essência é por toda parte a mesma, ela impõe a seus fenômenos certa uniformidade que se manifesta pelo seu encadeamento, sua organização e uma finalidade externa e interna.

Nessa segunda consideração acerca da vontade, um dos principais objetivos de Schopenhauer é expor sua afirmação ou negação, trazendo-as ao conhecimento distinto da faculdade racional, sem prescrever nem recomendar uma ou outra. O que seria para ele uma postura tão “tola” quanto “inócua”, visto que a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteira a si mesma, não havendo lei alguma para ela.

Ela é o primário e o originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade. Cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência o que ele é, ou seja, chega a conhecer o seu caráter.

A tarefa filosófica de Schopenhauer só pode ir, por conseguinte, até a interpretação e a explanação do agir humano e suas diversas e até mesmo opostas máximas, das quais ele é a expressão viva, de acordo com sua essência mais íntima e conteúdo. É através do

conhecimento da arte que procede aquela disposição de espírito única que poderá conduzir à verdadeira santidade e à redenção do mundo. Pois como o título sugere, a tarefa é ressaltar sobre em que esfera o indivíduo pode afirmar ou negar a Vontade de vida.

O apego à vida é irracional e isso é uma explicação, pois todo o ser em si é uma concentração da Vontade de vida que está inteira tanto no próprio Eu quanto em um milhão de Não-Eus. Já para a Vontade, a existência tem de valer como o supremo bem, pois, por ser irracional, total inconsciência volitiva, “ímpeto cego” esforçando-se por objetivação fenomênica não possui parâmetros de avaliação, já que o intelecto, a consciência, não lhe é originário, mas meramente uma ferramenta acrescida ao organismo, tendo em vista a sobrevivência em meio às diversas formas de vida no mundo.

A Vontade afirma a si mesma, significa que quando em sua objetivação, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação semelhante, conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente essa vida assim conhecida é também enquanto tal desejada. Se até então sem conhecimento, como “ímpeto cego”, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente.

O oposto disso, a negação da Vontade de Vida, mostra-se quando aquele conhecimento leva a querer findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeitos como motivos do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade e provém da apreensão das Ideias, torna-se um quietivo da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente.

Schopenhauer reconhece que o conceito de liberdade é propriamente negativo, pois seu conteúdo é tão somente negação da necessidade, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão. Nota-se, de maneira mais distinta, o ponto unificador daquela grande oposição, a união da liberdade com a necessidade, tão discutida em sua época, porém nunca de modo claro e adequado. Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária, no entanto, em si mesma é Vontade e está integralmente livre por toda eternidade.

O homem, como já foi mencionado anteriormente, é o fenômeno mais perfeito da Vontade e, em vista da própria conservação, tem de ser iluminado por um tão elevado grau de conhecimento que, nesta experiência é possível uma repetição adequada e perfeita da essência do mundo sob a forma de representação que é possível a apreensão das Ideias, o “límpido” espelho do mundo. No homem, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual ela se espelha em todo mundo.

O objeto mais adequado desse espelho origina-se exatamente na arte. Essa retomada é importante, pois é por intermédio desse conhecimento que é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando refere tal conhecimento a si mesma eis aí a relevância da estética para a ética. Sobre esse ponto concorda Ruffing (2011, tradução nossa).

Trabalha-se a ideia de uma Vontade livre. Porém, até aonde vai a liberdade da Vontade, visto que o homem pode afirmá-la ou negá-la? Decorrente disso, para Schopenhauer (2005), não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem deve ser denominado livre, e assim diferenciado de todos os demais seres. Responder essa questão é o grande desafio para se saber em que medida o homem é livre e pode afirmar ou negar a Vontade de vida.

A liberdade da Vontade jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a pessoa, que jamais é livre, embora seja fenômeno de uma Vontade livre. Sendo que a pessoa já é o fenômeno determinado pelo querer livre e desde que entra na forma de todo objeto, o princípio de razão, a pessoa desenvolve de fato a unidade da Vontade na pluralidade de suas ações, que, entretanto, devido à unidade extratemporal daquele querer em si, expõe-se com a legalidade de uma força natural.

Diante dessa determinação da Vontade, como se pode considerar as ações humanas como livres? A resposta é: “como é o querer livre que se torna visível na pessoa e em toda sua conduta, estando para essa como o conceito está para a definição”. Segue-se que cada ação particular do homem deve ser atribuída à Vontade livre e também se apresenta imediatamente enquanto tal à consciência.

Eis por que cada pessoa considera a si mesmo *a priori* (segundo seu sentimento originário) livre, inclusive nas ações particulares, no sentido de em qualquer caso dado ser possível qualquer ação, porém só *a posteriori*, a partir da experiência e da reflexão sobre ela, reconhece que seu agir de modo completamente necessário a partir do confronto do caráter com os motivos.

Na esfera do intelecto, a decisão entra em cena de modo totalmente empírico como conclusão final do assunto; contudo essa se produziu a partir da índole interior, do caráter inteligível, da vontade individual em seu confronto com motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade.

O intelecto nada pode fazer, senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois essa lhe é completamente inacessível. “A Vontade, cujo fenômeno é toda a existência e vida do homem,

não pode mentir no caso particular, o que o homem quer em geral sempre quererá no particular” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 378).

A defesa de uma liberdade empírica da vontade está intimamente ligada ao fato de se ter colocado a essência íntima do homem numa alma, a qual seria originariamente uma entidade que conhece, uma entidade abstrata que pensa, e só em consequência disso algo quer. Considerou-se, assim, a Vontade como de natureza secundária, quando na verdade para Schopenhauer (2005) é o conhecimento que é de natureza secundária. A Vontade é do contrário, o primário originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade.

Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência, o que ele é, ou seja, chega a conhecer seu caráter. Segundo Schopenhauer (2005), antes se pensava no homem como sendo sua própria obra, a luz do conhecimento. Ele, contrariamente, diz que o homem é sua própria obra antes de todo conhecimento, e esse é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isso ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas é de uma vez por todas e sucessivamente conhecer o que é.

Pela citada tradição o homem quer o que conhece; em Schopenhauer ele conhece o que quer. Aquilo que se quer é a Vontade de vida que é inalterável. O que se desenvolve é o caráter humano na multiplicidade na efetividade gradativamente de acordo com o desenvolvimento humano. Em decorrência disso, Schopenhauer (2005, p. 383) afirma nos seguintes termos:

[...] Em consequência, no começo somos todos inocentes, e isto apenas significa que nem nós, nem os outros, conhecemos o mau de nossa própria natureza: este aparece apenas nos motivos; e é só no decorrer do tempo que os motivos entram em cena no conhecimento. Ao fim, nos conhecemos de maneira completamente diferente do que a priori nos considerávamos, e então amiúde nos espantamos conosco mesmo.

Por exemplo, quando uma pessoa se arrepende, tal arrependimento nunca se origina pela Vontade ter mudado, mas pelo conhecimento ter mudado. O essencial é próprio daquilo que sempre se quer, tem ainda que continuar a querê-lo, pois as pessoas são essa Vontade de residir fora do tempo e da mudança. Nessa concepção, a afirmação ou negação da Vontade se dará no conhecimento. A Vontade enquanto essência vai querer viver. No caso de pessoas pautadas no conhecimento, ter-se-á a possibilidade de reclinar o caráter.

Nesse sentido, nunca é possível se arrepender do que se quer, mas sim do que foi feito, visto que, conduzidos por falsas noções, age-se de maneira diferente daquela adequada à própria vontade. O arrependimento é segundo Schopenhauer (2005), a intelecção disso por via de um conhecimento mais preciso. Portanto, o arrependimento sempre resulta do conhecimento corrigido, não da mudança da Vontade, o que é impossível. O peso de consciência em relação aos atos já cometidos não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento de si mesmo, ou seja, como Vontade.

Embora animal e homem sejam determinados por motivos com igual necessidade, o homem, entretanto, tem a vantagem de uma decisão eletiva. Essa amiúde foi vista como uma liberdade da vontade em atos individuais, contudo, é apenas a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade. Para isso os motivos têm de ter assumido a forma de pensamentos abstratos, pois só por estes é possível uma deliberação propriamente dita, logo, uma avaliação de fundamentos opostos para agir.

Apenas na esfera da abstração podem várias representações se encontrar na consciência uma ao lado da outra, como juízos e séries de conclusão, e, então, fazer efeito reciprocamente, livres de qualquer determinação temporal, até que a mais forte domine as restantes e determine a vontade. Eis aí a perfeita decisão eletiva, ou a capacidade de deliberação, considerada como uma vantagem do ser humano em face dos animais em que se atribui a liberdade da vontade na suposição de que seu querer seria um mero resultado das operações do intelecto, isento de um impulso determinado a servir de base, quando, na verdade, a motivação só faz efeito se fundamentada e sob a pressuposição de um impulso determinado, que no seu caso é individual, ou seja, um carácter.

O animal é sempre motivado por uma representação intuitiva, o homem, já ao contrário, esforça-se em excluir completamente esse tipo de motivação ao procurar determinar exclusivamente por motivos abstratos, utilizando assim sua prerrogativa da razão em vista da maior vantagem possível e, independente do momento presente, não escolhe nem foge da fruição ou da dor passageira, mas pondera as consequências dela.

Nessa perspectiva poder-se-ia pressupor com base no que diz Schopenhauer (2005) que, a razão é o refúgio humano para escapar dos sentimentos, das inclinações. Desse modo, ele pode, na esfera racional, escolher em afirmar ou negar a Vontade. Aqui se predominam os motivos abstratos.

[...] Só o ato – visto que como a ação humana sempre já precisa de uma certa ponderação e, via de regra, o homem é senhor de sua razão, portanto possui clareza de consciência, vale dizer, decide-se conforme motivos abstratos pensados – é a expressão das máximas inteligíveis de sua conduta, o resultado de seu querer mais íntimo, e é como uma letra na palavra que exprime seu caráter empírico, o qual é apenas a manifestação temporal de seu caráter inteligível. Por isso, numa mente sadia, somente atos pesam na consciência moral, não desejos nem pensamentos. Pois apenas os nossos atos são o espelho de nossa Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 388).

Toda essa abordagem de Schopenhauer mostra que a Vontade, em todos os seus fenômenos está submetida à necessidade, enquanto em si mesma, é livre, sim, pode ser chamada “todo poderosa”. Essa liberdade e onipotência, cuja exteriorização e cópia é todo o mundo visível, seu fenômeno, o qual se desenvolve progressivamente conforme as leis trazidas pela forma do conhecimento, pode também exteriorizar-se de uma nova maneira e justamente lá onde, em seu fenômeno mais acabado, surgiu o conhecimento perfeitamente adequado de sua própria essência.

Nesse estágio em que Schopenhauer considera como ser o ápice de sua clarividência e autoconsciência, considera-se que a Vontade quer o mesmo que antes queria, porém cega e desconhece-se. Assim, o conhecimento lhe permanece sempre um motivo tanto no particular quanto no todo ou, ao contrário, esse conhecimento se torna um quietivo, silenciado e suprimido em todo o querer. Tem-se aí a afirmação ou negação da Vontade de vida, anteriormente estabelecidas em termos gerais.

Afirmção da Vontade é o constante querer, mesmo não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do homem em geral. Desse modo, como o corpo do homem é já a objetivação da Vontade como aparece, nesse grau e nesse indivíduo, segue-se que o querer individual a se desenvolver no tempo é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes. Um outro modo de exposição da mesma coisa-em-si cujo fenômeno o corpo já é. Eis por que, em vez de afirmação da Vontade, pode-se também dizer afirmação do corpo.

O tema fundamental de todos os diferentes atos da Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele a sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie.

O homem, desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, acha-se como um ser que quer, via de regra, seu conhecimento permanecer em constante relação com

a vontade. Além disso, procura primeiro conhecer plenamente os objetos do querer e em seguida os meios para eles.

Sabe-se, então, o que tem de fazer e, assim, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se, sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo de seu querer, mantendo-o atento e ativo, sendo que seu pensamento se concentra na escolha dos meios.

Assim é a vida de quase todos os homens, ou seja, sabem o que querem e se esforçam em favor disso com sucesso suficiente para se proteger do tédio. Nesse sentido, a maioria das pessoas é em suas vidas perseguidas pela necessidade que não lhes permite chegar à circunspeção.

Por outro lado, a vontade amiúde inflama-se em tal grau de afirmação que em muito excede à afirmação do corpo. Nesse caso, mostram-se afetos veementes e paixões violentas, nos quais o indivíduo não somente afirma a própria existência, mas nega a dos outros, procurando suprimi-las quando obstam o seu caminho.

O impulso sexual também se confirma com a mais decidida e forte afirmação da Vontade de vida pelo fato de, para o homem natural, como para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo de sua vida. Autoconservação é seu primeiro esforço e, tão logo essa seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie. Os genitais, por exemplo, mais do que qualquer outro membro do corpo, estão submetidos à Vontade e de modo algum ao conhecimento. Nessa perspectiva, a Vontade mostra-se quase tão independente do conhecimento quanto nas outras partes que, por ocasião de simples excitação, servem à vida vegetativa, à reprodução na qual a Vontade faz efeito cegamente

[...] Em conformidade com isso os genitais são o verdadeiro FOCO da Vontade; conseqüentemente são os pólos opostos do cérebro, este representante do conhecimento, vale dizer, do outro lado do mundo, o mundo como representação. Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo. Com semelhante qualidade foram venerados entre os gregos no phallus e entre os hindus no linga, os quais, portanto, são o símbolo da afirmação da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 425).

O mundo existe no espelho da afirmação da Vontade, com inúmeros indivíduos no tempo, no espaço e no sofrimento sem fim entre geração e morte sem fim. Contudo, de lado algum se pode elevar um lamento, pois a Vontade desempenha a grande “tragicomédia” arcando com os próprios custos, sendo igualmente espectadora de si mesma.

O mundo é precisamente assim porque a Vontade, da qual ele é o fenômeno, é como é, e o quer dessa maneira. A justificativa para todo sofrimento é, segundo Schopenhauer, o fato

de a Vontade afirmar-se a si mesma nesse fenômeno e essa afirmação é justificada e equilibrada pelo fato de a Vontade portar o sofrimento.

Na medida em que a Vontade expõe aquela auto-afirmação do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa auto-afirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429).

Em conformidade com a verdadeira essência das coisas, cada pessoa carrega todos os sofrimentos do mundo como seus enquanto é firme a Vontade de vida e se afirma a vida com toda força. Isso mostra que o sujeito nega ou afirma, enfim é a vontade enquanto fenômeno.

Schopenhauer, ao analisar a conduta humana afirma, por exemplo, que para um semelhante homem justo, o *principium individuationis* não é mais, como para o homem mau, uma barreira absoluta. Ao contrário do homem mau, não afirma só o próprio fenômeno da Vontade, negando todos os demais com se fossem simples máscaras totalmente diferentes da sua.

Ao contrário, pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que reconhece sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto, reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau.

Toda essa análise do significado ético da conduta humana é importante, pois Schopenhauer mostra que, da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que ele denomina negação da Vontade de vida.

A Vontade de vida tem de ser negada caso se almeje alcançar a salvação da existência. Schopenhauer vincula sua discussão filosófica ao se referir ao cristianismo, bramismo e budismo, alegando que o cerne de todas essas religiões quando se retiram todos os adereços míticos e acréscimos doutrinários recentes, é na verdade o mesmo.

A questão é que tem de renunciar ou dizer não à natureza de seres humanos, se é intenção descobrir o real valor de existir. O verdadeiro eu é a Vontade de vida, e como a Vontade de vida é o que deve ser negado, a salvação está na negação do eu.

Na negação da Vontade de vida, opõe-se à manifestação particular da Vontade de vida que se encontra no próprio ser, o que significa voltar-se contra o corpo e a própria individualidade. Nesse sentido cessa-se o máximo que se pode esforçar por atingir os próprios fins egoísticos; cessa-se de evitar o sofrimento e de buscar o prazer; cessa-se de desejar a propagação da espécie ou prazer sexual.

Apesar de sua semelhança com a tranquila contemplação do belo, a negação da vontade não pode ser alcançada pelo caminho do ceticismo. Ela o é antes de tudo mediante uma vida santa, cujo modo de vida vem da percepção de que o egoísmo, o individualismo e todo o mundo fenomênico são uma espécie de “desilusão”.

De tudo o que foi dito até agora segue-se que a negação da Vontade de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da Vontade que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrer de todo vivente. A diferença que expusemos como dois caminhos residem em se o conhecimento advém do simples e puro sofrimento conhecido e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principium individuationes*, ou do sofrimento sentido imediatamente. Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 503).

O suposto conhecimento de que todas as coisas são idênticas no nível do em si, leva o indivíduo à total renúncia ao egoísmo e ao acolhimento de todo o sofrimento existente como seu. Esse conhecimento do todo se torna então o aquietador de todo e qualquer desejo, e volta a Vontade contra seu estado natural de afirmação do eu.

Além disso, para Schopenhauer (2005) a Vontade não pode ser suprimida por nada senão o conhecimento. Por isso, o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, nesse fenômeno, conhecer a sua essência. Só em consequência desse conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno. Isso, no entanto, não é possível por violência, suicídio, por exemplo, pois a natureza conduz a Vontade à luz porque só na luz a Vontade pode encontrar a sua redenção.

Desse modo, Schopenhauer conclui no quarto livro de sua obra *O Mundo como Vontade e como Representação* que essa Vontade desse Mundo somos justamente nós mesmos, e a ele pertence a representação em geral como um de seus lados. A forma dessa representação é sempre espaço e tempo; assim tudo o que existe tem de estar em algum lugar, num dado tempo. Os termos negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, o seu espelho. Se não mirar mais Vontade nesse espelho, então pergunta “debalde” para que direção ela se virou e, em seguida, já não há mais onde e quando, lamenta que ela se perdeu no nada.

Enquanto ser a Vontade de vida mesma, esse último, a saber, o nada como o ser, só pode ser conhecido e descrito de maneira negativa, visto que a antiga sentença de Empédocles: o igual só pode ser conhecido pelo igual, priva-se exatamente aqui todo o conhecimento, assim como, inversamente, é sobre ela que se baseia em última instância a

possibilidade de todo o conhecimento efetivo, isto é, o mundo como representação, ou a objetividade da Vontade. Pois o mundo é autoconhecimento da Vontade.

Se os indivíduos reconhecem a essência em si do mundo como a Vontade, e veem em todos os fenômenos apenas a sua objetivação; segue-se a essa desde o “ímpeto” sem conhecimento da obscura força natural até a ação mais consciente do homem, então, de modo algum fugirão da consequência de que, com a livre negação e supressão da Vontade também são suprimidos todos os fenômenos. Tudo é suprimido com a Vontade. “Nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 518). Nesta perspectiva, negar a Vontade de vida é negar toda a existência humana e do mundo. É negação do ser humano enquanto indivíduo.

5 CONCLUSÃO

A presente investigação sobre a experiência estética como via de acesso ao conhecimento da Vontade possibilitou, não só a exposição da visão schopenhaueriana do conhecimento do mundo como Representação e como Vontade, bem como o limite do conhecimento submetido ao princípio de razão, mas, sobretudo, a apresentação de uma abordagem da arte para além do seu sentido comum, ou seja, o caráter filosófico atribuído à arte por Schopenhauer. O presente trabalho traz uma contribuição muito importante para o diálogo filosófico, ao explorar o caráter cognitivo nas diversas obras de arte.

Nesta conclusão, apresentar-se-ão os resultados da pesquisa como tentativa de responder o grau de conhecimento que o indivíduo atinge no modo estético de conhecimento.

O propósito de investigar a questão do conhecimento na estética de Schopenhauer apontou para a tentativa de responder as seguintes perguntas: Como se dá a passagem do conhecimento submetido ao princípio de razão para outra via, segundo a qual é possível ter acesso de modo cognitivo da coisa-em-si, portanto da Vontade? É possível conhecer algo sem um caráter racional? Essa questão conduziu a pesquisa para buscar na crítica à filosofia kantiana, o argumento de Schopenhauer para pensar algo quase como impossível, ou seja, o conhecimento para além da experiência sensível. Além disso, a sua constante referência a Kant, ora ressaltando aspectos positivos de sua filosofia, ora apontando os seus erros, consentiu-se a pesquisa a partir de tal crítica.

A sua insistente afirmação de que para além do fenômeno existe algo a mais e que pode ser conhecido, instigou-se em buscar saber qual o caminho proposto para ultrapassar a percepção ilusória das coisas. Uma questão interessante é que para Schopenhauer tudo depende de se ter tomado o caminho certo, ou seja, o modo pelo qual se pode ultrapassar aquilo que o próprio entendimento permite de modo limitado ver. A explicação do fenômeno do mundo oferece vários caminhos, dos quais apenas um é o correto.

O caminho certo está centrado na ideia de Vontade como a essência do mundo. O conhecimento com as categorias do tempo, do espaço e da causalidade se limita apenas em conhecer fenômenos.

Desse modo, na segunda seção procurou-se analisar a crítica à filosofia kantiana e o limite do conhecimento submetido ao princípio de razão. Quanto à crítica ao pensamento de Kant acerca do conhecimento da Vontade constatou-se que, Schopenhauer critica-o por não ter reconhecido o fenômeno como representação e a coisa-em-si como Vontade. Ele nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. A questão

sobre o que é a experiência (conhecimento) é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant.

Para Schopenhauer, Kant leva o pensar para dentro da intuição, quando admite que é um objeto irrepresentável, aquilo que faz com que a intuição se torne experiência. Essa distinção entre o intuitivo e o abstrato é, pois fundamental na configuração da filosofia de Schopenhauer, que estabelece como peça chave do conhecimento a primazia do intuitivo sobre o abstrato.

A primazia da vontade em relação à razão vai exigir, portanto, o predomínio do intuitivo sobre o abstrato que se revela com ênfase na moral e na estética, refletindo-se daí no conhecimento teórico, domínio de uma intuição intelectual produzida pelo entendimento e pela sensação, que é o lugar de origem das representações abstratas. Pode-se melhor compreender, a partir, de então, imanentismo da filosofia schopenhaueriana, que dá um caráter peculiar ao seu idealismo.

Schopenhauer afirma estar convicto de que a doutrina das categorias como conceito *a priori*; em nada contribuem para a intuição e não valem muito menos para a coisa-em-si; por elas apenas se pensa nos objetos da representação e assim se converte a representação em experiência. Nessa concepção, as formas da intuição pura como objeto da experiência, durando no espaço, via tempo, mas, enquanto tal, também sempre permanece como representação do mesmo modo que o espaço e o tempo.

Nesse sentido, se quiserem ir para além dessa representação, chegar-se-á à pergunta sobre a coisa-em-si, cuja resposta é o tema de toda a obra de *O Mundo como Vontade e como Representação*, ou seja, pode-se olhar o mundo e toda a natureza como aparência ou como essência. Em Kant há apenas conceitos de objetos, não de intuição. Ao contrário de Schopenhauer que afirma que objetos existem primariamente apenas para a intuição e que os conceitos são sempre abstrações dessa intuição. Não se pode cair no erro de pensar que todo o representar é um pensamento, se assim o fosse, só haveria conceitos abstratos.

Ao contrário de Kant, para Schopenhauer a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento.

Na medida em que a experiência externa e interna é certamente a fonte principal de todo conhecimento e, conseqüentemente, a solução do “enigma” do mundo só é possível através da conexão adequada e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna e também pela ligação, por aí efetuada dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis da natureza finita. Por conseguinte, de

tal forma que se chega à correta compreensão do mundo mesmo, sem, no entanto, atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores.

No mundo como representação investigam-se os fenômenos da realidade dados no espaço, no tempo e na causalidade. Examinou-se como se constroem as imagens do mundo, as intuições empíricas, no próprio entendimento, bem como qual o papel da faculdade de conhecimento nessa tarefa. O que se conhece são meras representações transitórias e não a coisa-em-si, pois o tempo torna tudo o que aparece ao entendimento perecível.

A primeira necessidade que Schopenhauer aponta para compreender a noção de representação justifica-se em entender a reciprocidade existente entre sujeito e objeto no conhecimento de si e do mundo.

Desse modo, não existe somente um sujeito que antecede o conhecer do objeto, tampouco um objeto que se faz conhecer pelo sujeito. Há, portanto, uma correlação entre o sujeito e o objeto na consciência que, por sua vez, torna-se consciência representativa do mundo.

Schopenhauer afirma que o sujeito da representação refere-se àquele que tudo conhece e que não pode ser conhecido. Tudo que existe, existe em função do sujeito.

O mundo como representação, como assim o define, é o mundo como tal, isto é, como ele é visto, sem muitas dificuldades. Em contrapartida, o objeto da representação, refere-se a tudo que pode ser conhecido pelo sujeito. É o mundo como aparece nas suas mais variadas cores, tamanhos e formas, condicionado pelas formas *a priori* da sensibilidade (tempo, espaço e causalidade) que se leva a questionar o porquê de tudo, de todos os efeitos, de todas as ações e reações humanas ou fenômenos na natureza.

A representação é, por conseguinte, o resultado de uma unidade básica, entre o sujeito e objeto em direção ao mundo. É através dessa relação que o mundo existe e se faz existir. Pode-se dizer que essa representação se dá na medida em que tudo o que existe, existe para o pensamento, ou seja, o mundo inteiro apenas é objeto em relação ao sujeito.

Dessa compreensão resulta que, tudo o que os indivíduos experimentam não passam de um conjunto de sensações provindas dos sentidos. É nesse conjunto de sensações elaboradas pela razão que a representatividade do mundo se constitui e o conhecimento que ele possui é pura criação mental.

Conclui-se que o mundo é uma representação do sujeito, ordenado pela intuição espaçotemporal que, através da causalidade o intelecto organiza os dados provindos da experiência estabelecendo os nexos causais necessários, sistematizando-os. Enquanto representação, o mundo é fenômeno, aparência, realidade na qual se alicerça o conhecimento

propriamente dito, a saber, as ciências empíricas. Daí resulta a desconfiança desse tipo de conhecimento instalando-se a relatividade. Por isso, segundo Schopenhauer, tal conhecimento não pode ser tomado em absoluto, ou seja, como conhecimento verdadeiro, pelo fato de lidar apenas com fenômenos e nunca com a realidade em si mesma.

Pode-se dizer que tem representação de determinados objetos (livro, caneta, chave), entretanto, o que aproxima o sujeito cognoscente da essência de tais objetos é através de sua Ideia.

Aqui Schopenhauer retoma Platão, para justificar parte de sua teoria do conhecimento. Sendo que residem os limites do conhecimento, embora o conhecimento esteja limitado pelo princípio de razão suficiente, existem realidades metafísicas que podem ser conhecidas, contempladas, porém tais conhecimentos estão além dos limites da razão. Com essa argumentação Schopenhauer pressupõe a existência de outra realidade que constitui a essência do próprio ser e conseqüentemente do mundo. Se de um lado existe o mundo como representação dos fenômenos, do outro existe o mundo como Vontade.

Tudo o que está ligado ao tempo e espaço vem a ser e não é, além do mais perecem e morrem. Essa maneira de pensar do filósofo deixa claro que, o conhecimento das Ideias que se dá de forma contemplativa é um conhecimento atemporal em que o sujeito pelo sentimento do belo e do sublime se perde ao objeto contemplado onde se pergunta não pelo por que de tal objeto, mas pelo seu quê.

É assim que o sujeito atinge a essência íntima da vontade em diversos graus como Ideia. Essa análise mostrou como Schopenhauer coloca a intuição acima da razão. A razão está ligada à vontade enquanto fenômenos. É necessário distanciar-se de tais fenômenos e de todas as suas relações.

A forma privilegiada de conhecimento da Vontade se dá como foi analisada na terceira seção, mediante a contemplação estética e também numa obra criada pelo artista que possui a genialidade que é uma faculdade de conhecer as coisas intuitivamente.

Sendo que o gênio consegue elevado grau de conhecimento porque ele se desprende da vontade e de todo seu querer fenomênico, tais como prazeres, luxúrias, etc. É possível o conhecimento da Vontade em suas múltiplas faces porque para Schopenhauer a Vontade está em tudo, objetiva-se para toda a vida em geral. Contemplando a natureza orgânica e inorgânica e toda a vida humana, percebe-se as coisas como elas são. O sujeito toma consciência de que vive num mundo de ilusões. O que existe na verdade é uma luta constante pela sobrevivência dos diversos seres.

O indivíduo consegue perceber os males que há no mundo. A vida pode ser considerada bela apenas do ponto de vista do conhecimento, ou seja, a beleza da vida consistiria no fato de proporcionar profundo conhecimento de si. Uma coisa é bela quando facilita um grau elevado de conhecimento de si mesma. Por isso, o homem é o mais belo de todos os outros seres, pois nele se alcança um elevado grau de conhecimento dos seus sentimentos, sejam positivos ou negativos.

Outra abordagem interessante na teoria estética de Schopenhauer é que o conhecimento se torna democrático, ou seja, qualquer pessoa pode ter o conhecimento das Ideias, isto é, basta que ele pouse seu olhar sobre um objeto intuído e se torne puro sujeito destituído do querer da vontade e entre no estado de pura contemplação.

Sendo assim, apesar de todos terem a possibilidade de ter tal experiência estética, Schopenhauer afirma que para muitas pessoas é mais fácil contemplar a obra do gênio do que a efetividade, pois a obra do gênio é uma forma privilegiada de conhecimento e exige menos sacrifício, além do que na obra também está presente a Ideia de uma realidade apreendida. O sujeito não está diante da natureza, mas está diante da Ideia que representa de forma verdadeira a vontade num determinado grau de objetivação.

Quanto à música, é importante salientar que toda sua significação metafísica é a parte mais original e mais conhecida da filosofia da arte de Schopenhauer. Tal filosofia se caracteriza não apenas por uma superioridade da música, mas, sobretudo, por uma diferença de natureza entre ela e os outros domínios artísticos, ou seja, não é incluída na hierarquia das outras artes.

A música é concebida como um tipo de conhecimento superior ao das outras artes porque as obras de arte expressam as Ideias da Vontade em diversas modalidades, a música, do contrário, é linguagem direta da Vontade, isto é, o em si mesmo, portanto, a Vida. Na música não se reconhece a reprodução, a repetição de uma Ideia dos seres do mundo.

É uma arte tão grande, tão elevada que age tão poderosamente sobre a vida interior dos seres humanos e também é compreendida de modo tão completo e tão profundo, que se assemelha a uma língua absolutamente universal, cujo sentido ultrapassa o do mundo da intuição. A partir dessa analogia da música como linguagem direta da essência do mundo, se poderia afirmar que a única coisa que pode ligar todos os povos e raças é a música como uma linguagem universal da vida. A música nas suas melodias e sons não precisa do idioma para ser sentida e compreendida. Se fosse possível perguntar para Schopenhauer qual seria uma das coisas mais importante no mundo, provavelmente ele diria que uma delas seria a música, pois é a que melhor decifra o enigma do mundo, portanto o núcleo de todos os seres.

Na estética de Schopenhauer, vista como um modo privilegiado de conhecimento tem sua importância na medida em que pode contribuir tanto para um diálogo entre filosofia e arte quanto para a arte em si mesma. A arte vista como aquela que ocasiona o sentimento da beleza leva a sondá-la enquanto modo especial dos indivíduos entrarem em relação consigo mesmos e com o mundo. Assim, a visão schopenhaueriana da arte contribui e muito para uma visão mais naturalista e menos utilitarista.

Desde a antiguidade até os dias atuais usou-se a função utilitarista da arte na tentativa de se alcançar um fim não artístico, mas de benefícios apenas materialistas. A indústria cultural constitui-se no consumo estético, ou seja, no consumo de uma arte mercantilizada. A arte se apresenta em Schopenhauer do contrário, numa função mais naturalista, ou seja, nela a obra de arte é encarada como um espelho do mundo. Não é um espelho de representações falsas, mas que reflete a realidade e se remete diretamente ao em si dele. Nesse caso, a obra do gênio tem a função de remeter por pura contemplação para dentro do mundo dos objetos, bem como da sua essência. Na música a arte tem a função de remeter o indivíduo para dentro de si mesmo, sentindo a Vontade de vida a querer se objetivar.

Na experiência estética percebeu-se que o sujeito é iluminado pelo grau cognitivo alcançado. O conhecimento que ele atinge é da Vontade sob duas faces, isto é, enquanto representação e enquanto essência. Por isso, na quarta e última seção, analisou-se o mundo metafísico da Vontade como fenômeno ou coisa-em-si. Em decorrência disso, procurou-se investigar as duas abordagens feitas por Schopenhauer acerca da Vontade no livro II e livro IV da obra *O Mundo como Vontade e Como Representação*. Foi através da análise dessas duas diferentes abordagens que se percebeu a diferença da Vontade enquanto essência (a qual não pode conhecer em absoluto) e da vontade enquanto representação (conhece enquanto Ideia na sua objetivação).

Quanto à objetividade da Vontade notou-se a teoria dos seus atos originários, as Ideias platônicas, que Schopenhauer interpreta como espécies da natureza. A Ideia é aquilo em que a Vontade de vida propriamente se enraíza e se manifesta. A partir da noção de corpo considera uma objetivação da Vontade e encontra aqui uma via de acesso privilegiado no íntimo dos corpos do mundo. Os movimentos por motivo do seu corpo tem por ato impulsionante o querer interior.

Neste estudo é descartada qualquer possibilidade de pensar a vontade como causa do fenômeno, ou seja, o corpo humano é apenas objetivação da vontade, tal como aparece sob as condições da percepção externa. Na queda de uma pedra, no crescimento de uma planta ou no puro comportamento instintivo dos animais afirmam-se tendências, em cuja objetivação se

constituem os corpos. Essas diversas tendências não passam de disfarces sob os quais se oculta uma Vontade única, superior, de caráter metafísico e presente, igualmente na planta que nasce e cresce, e nas complexas ações humanas.

Essa Vontade é independente da representação e, portanto, não se submete às leis da razão. Outra importante característica que se atribui é encontrada no IV livro de sua obra principal, aqui é tratado o momento decisivo de sua afirmação ou negação. Foram examinadas as ações humanas e seu sentido. É uma abordagem numa perspectiva ética. Dessa forma, chega-se ao conhecimento de si, a Vontade que, num ato de liberdade no mundo da complexidade fenomênica, é iluminada do conhecimento do todo da vida, de seus conflitos e sofrimentos em toda parte.

A vontade é a raiz metafísica do mundo e da conduta humana, mas ao mesmo tempo é a fonte de todos os sofrimentos. Isso torna a filosofia de Schopenhauer pessimista na medida em que concebe a vontade como algo sem qualquer finalidade, é um querer irracional e inconsciente. Sendo um mal pertencente à existência do homem, ela gera dor e sofrimento. O prazer se torna momentâneo e não existe satisfação durável.

Conclui-se assim que o conhecimento via experiência estética é apenas de um lado da face do mundo de forma mais clara. O que se conhece de fato é uma imagem mais perfeita da Vontade do que aquela submetida ao princípio de razão. Não se conhece, portanto, em absoluto, inclusive, Schopenhauer afirma ser impossível conhecer absolutamente o que seja em si mesma. Nesse sentido se conhece a vontade apenas como fenômeno.

A vida enquanto matéria se extingue, mas não o princípio de vida. Há no mundo e em todo ser humano algo absolutamente imperecível e indestrutível. No entanto, o que significa esse imperecível e indestrutível não é possível se explicar de maneira clara. Uma certeza que Schopenhauer chega a expressar que é justamente aquilo que, quando se dá para a consciência, apresenta-se como vontade.

Não se pode ir além da consciência. O que ele chama de em-si se resume na Ideia da espécie que é imperecível. Toda Vontade de vida encontra-se no indivíduo, tal como no gênero, e, por conseguinte, a perduração da espécie é apenas a imagem da indestrutibilidade da espécie. Aquilo que é perecível é apenas a consciência que conhece; já a Vontade, ao contrário, enquanto é coisa-em-si e se encontra no fundamento de todo fenômeno individual, está livre de todas as determinações temporais.

REFERÊNCIAS

- BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 33-42, 2006. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/912/817>>. Acesso em: 20 mar. 2012.
- _____. **Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanistas: FFLCH/USP, 2001.
- _____. Metafísica do irracional. Mau radical em Schelling e Schopenhauer. **Filosofia UNISINOS**, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 57-64, jan./abr. 2009. Disponível em: <<http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/142.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2012.
- _____. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.
- _____. Três prefácios e alguns retratos: Schopenhauer e suas fisionomias. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Idéia, 2010. p. 9-20.
- BRUM, José Thomas. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lúcia e Oliveira. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, J. C. (Org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004. p. 169-186.
- _____. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994.
- DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico**. São Paulo: Annablume, 2010.
- ESPÍNDOLA, Camila Koerich. A vontade de vida Schopenhaueriana como a essência humana: um golpe à presunção racional. **Peri**, Santa Catarina, v. 1, n. 1, p. 73-82, 2009. Disponível em: <<http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/25/9>>. Acesso em: 4 abr. 2012.
- JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Trad. Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2003. (Coleção Mestre do Pensar).
- _____. **Self and world in Schopenhauer's Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- _____. **The Cambridge companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

MAIA, Muriel. **A outra face do nada**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MANN, Thomas. **O pensamento vivo de Schopenhauer**. Trad. Pedro Ferraz do Amaral. São Paulo: Martins, 1960.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. O problema do conhecimento em Schopenhauer. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v.1, n.1, p. 263-288, jan. 1982. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~revista/rch36.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2012.

OLIVEIRA, Filipi. O drama do corpo arrependido em Schopenhauer e Shakespeare. **Inquietude**, Goiânia, v. 1, n 1, p. 91-109, jan./jul. 2010. Disponível em: <<http://www.inquietude.org/index.php/revista/article/view/9/41>>. Acesso em: 25 mar. 2012.

OLIVEIRA, Luizir de. Sobre o cuidado de si: Schopenhauer e tradição histórica. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Idéia, 2010. p. 71-90.

PERNIN, Marie-José. **Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

RAJOBAC, Raimundo. Arthur Schopenhauer e Ludwig van Beethoven: diálogos possíveis entre música e filosofia. **Revista Espaço Acadêmico**, Paraná, v. 10, n. 116, p. 56-63, jan. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11140/6473>>. Acesso em: 3 abr. 2012.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**. Trad. Dario Atiseri. São Paulo: Paulinas, 1991. v. 3.

RUFFING, Margit. Die ethische Relevanz der ästhetischen Kontemplation. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE SCHOPENHAUER, 5., 2011, Florianópolis. **Caderno de resumos**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 44.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração, 2011.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. O fundamento epistemológico da metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 32, n. 2, p. 101-118, 2009. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1010/911>>. Acesso em: 30 mar. 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A vontade de amar**. São Paulo: Edimax, 1970.

_____. **A metafísica do amor: a morte - a arte - a moral - o homem e a sociedade**. Trad. José Souza de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Brasil Editora, 1960.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **O instinto sexual**. São Paulo: Inedos, 1951.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores). Publicado com as obras *Crítica da filosofia kantiana*, *Parerga e paralipomena*.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia universitária**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Aforismo para a sabedoria de vida**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Dores do mundo**. Trad. A. F. Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Rio, 1958.

_____. **El mundo como voluntad y representación**. Traducción de: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008. v. 2.

_____. **Metafísica do amor metafísica da morte**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Metafísica do belo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Trad., apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Sobre a visão e as cores**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

_____. **Sobre livros e leituras**. Trad. Philippe Humblé e Walter Carlos Costa. Porto Alegre: Paraula, 1993.

VIANA, Jeime Gonçalves. Experiência estética como forma privilegiada de conhecimento em Schopenhauer. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE SCHOPENHAUER, 5, 2011, Florianópolis. **Caderno de resumos**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 29-30