

Arthur Schopenhauer: o gênio, a genialidade e o belo

Rayane Silva Nunes¹

Resumo: Este artigo tem como objetivo a análise do conhecimento estético e da figura do gênio na filosofia de Arthur Schopenhauer. Pretende-se compreender que a genialidade do sujeito se encontra em consonância com a sua teoria da “Metafísica do Belo”. Ou melhor, propõe-se a investigar as características da estética (*aesthesis*) e do gênio (*genius*), bem como o modo segundo o qual a genialidade atua em um mundo constituído como Vontade (*Wille*) e como Representação (*Vorstellung*). É imprescindível, primeiramente, examinar a teoria do conhecimento schopenhaueriana e, em seguida, assistir emergir propriamente ao tema do gênio e da genialidade e suas principais características. Para tal análise, será realizado um trabalho, sobretudo, expositivo do tema.

Palavras-chave: Representação; Vontade; Metafísica; Gênio; Belo.

Résumé : L'objectif de cet article est d'analyser la connaissance esthétique et la figure du génie dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer. Il s'agit de comprendre que le génie du sujet s'inscrit dans sa théorie de la « Métaphysique de la Beauté ». En d'autres termes, il s'agit d'étudier les caractéristiques de l'esthétique (*aesthesis*) et du génie (*genius*), ainsi que la manière dont le génie agit dans un monde constitué comme Volonté (*Wille*) et comme Représentation (*Vorstellung*). Il est indispensable d'analyser d'abord la théorie de la connaissance de Schopenhauer et de voir ensuite comment émerge le thème du génie et des génies et ses principales caractéristiques. Pour cette analyse, un travail sera réalisé, principalement sous forme d'exposé sur le thème.

Mots-clés: Représentation; Volonté, Métaphysique; Génie; Beauté.

Introdução

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) defendia que um sistema de pensamentos deve possuir, sobretudo, coesão arquitetônica. Isso significa que uma obra deve ser estruturada aos moldes de um organismo em que as partes se complementem em um todo coerente. É com essa prerrogativa que dou início ao presente trabalho. Será, portanto, respeitando essa indicação do próprio autor que proponho partir da compreensão de sua filosofia como um sistema, com enfoque

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Agência de fomento: FAPEMIG (em agradecimento). Contato: raaynunes@outlook.com.

nas nuances das principais noções de sua obra e, especialmente, no modo como é levantada a questão do gênio.

Na introdução de sua obra *O mundo como Vontade e como Representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), publicada em 1819 e seu texto complementar em 1844. Para este trabalho será utilizado o Tomo I e o Tomo II da mencionada obra, mais especificamente a 2ª edição, ambas publicadas pela editora Unesp em 2015, e com tradução de Jair Barboza. A partir daqui irei me referir a tal obra como *O mundo*. O filósofo alemão afirma que a iniciação à sua filosofia deve partir de outra de suas obras decisivas:

[...] leia-se a sua introdução, embora esta não seja contida nele, mas foi publicada cinco anos antes com o título *Sobre a quádrupla Raiz do Princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*. Sem a familiaridade com esta introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito; o conteúdo daquele ensaio é aqui em toda parte tão pressuposto, como se estivesse incluído no livro (*W I, X, p. XXVII*).²

Ora, se o autor indica com tanta clareza sobre a relevância e a compreensão do livro *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813) para o direcionamento de seus escritos posteriores, então, levando em consideração os limites deste trabalho, opto por seguir este caminho. No entanto, é necessário esclarecer que essa proposta – a de apresentar as principais concepções do mencionado ensaio – não contempla a compreensão dele como um todo, tampouco sua explicação detalhada; o que se pretende aqui é introduzir, *grosso modo*, o panorama geral de tal obra³. Nessa mesma perspectiva, a intenção é apresentar as principais características da concepção epistemológica e metafísica propostas por Schopenhauer no tocante à compreensão do mundo como Vontade e Representação;

² Neste trabalho, todas as vezes em que for citado Schopenhauer será a partir da convencionalizada referência internacional da revista *Voluntas*. Utilizarei quatro obras do autor: *O mundo como Vontade e Representação*, Tomo I (*W I*) e o Tomo II (*W II*), sua tese de doutorado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (*G*) e sua obra composta por preleções intitulada *Metafísica do Belo* (*HN III*). Entre parêntesis, haverá a abreviatura da obra citada no original alemão, seguido pelo(s) parágrafo(s), capítulos ou seções e a página da edição.

³ *Sobre a quádruplice raiz do Princípio de razão suficiente* foi a obra que concedeu a Schopenhauer o título de Doutor, também sua primeira obra publicada (1813). Menciono aqui o conflito conceitual entre o termo “quádrupla”, localizado na tradução que aqui utilizei de *O mundo como Vontade e como Representação*, e “quádruplice”, que também condiz com a tradução que utilizei de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão (2019), os quais salientam no prefácio desta que tal diferença é fulcral, visto que “quádruplice” conserva do latim *quadruplex* que consiste em uma aceção indicativa acerca do que é formado por quatro partes ou membros. Enquanto “quádrupla” tem o significado do que é quatro vezes maior, ou seja, implica uma relação multiplicativa. Essas observações foram postas a fim de evitar conflitos entre terminologias, uma vez que estão sendo utilizadas traduções que comportam ambos os conceitos.

e, por fim, após tal encaminhamento, fazer com que seja possível vislumbrar a figura do gênio⁴ e o seu significado no interior da filosofia schopenhaueriana. Esse será, portanto, o fio condutor que pretendo seguir para a constituição deste trabalho, que, assim como Schopenhauer evidencia, deve seguir uma determinada coerência – aqui, escolhi respeitar a coerência exigida pelo autor.

Na história da filosofia, o tema do gênio é, por vezes, associado à estética e, em linhas gerais, à reflexão sobre as artes. Para introduzir e explicar tal assunto, sem a pretensão de estabelecer um inventário exaustivo, é necessário remontar ao período antigo, uma vez que os primeiros estudos acerca do que seria denominado *gênio* são encontrados, ainda que de modo germinal e sem assim ser nomeado, em autores como Platão⁵, especialmente em sua exposição sobre a beleza e o belo. A despeito de sua abordagem indireta, a teoria do gênio para o ateniense consiste em atribuir à figura genial a doutrina da inspiração como uma espécie de loucura divina. Na Antiguidade, o delírio era visto como uma virtude bela. Para Platão, as coisas são belas por participarem da Ideia do belo, uma Ideia única e permanente. No entanto, essa Ideia do belo tem o privilégio de se manifestar aos sentidos por meio de simulacros claros. Assim, as coisas belas são consideradas belas porque conduzem aquele que as ama a buscar, além dos sentidos, a essência que faz essas coisas serem belas. Portanto, parece-me que contemplar as coisas belas implica investigar a sua origem, ou melhor, quem as produz, que mais tarde seria definido como “gênio”. Embora tenham sido preservadas noções que remontam a esse período mencionado, é imprescindível levar em consideração as mudanças que o tema do gênio e as concepções de belo e de arte sofreram na Idade Moderna. Por exemplo, Kant foi o responsável por sintetizar as características tradicionais do conceito de arte ao distinguir entre arte e natureza, bem como entre arte e ciência. Além disso, ele

⁴ Para a argumentação sobre o gênio será utilizado o Livro III de *O mundo*, e complementarmente às noções expostas nessa parte da obra, será utilizado o Tomo II, e a intitulada *Metafísica do Belo* redigida por Schopenhauer em 1820. Neste período, mais especificamente entre 1818-1830, Schopenhauer redigiu uma série de preleções, as quais ficaram tardiamente conhecidas como “Manuscritos berlinenses”. A publicação dessas preleções ocorreu posteriormente, uma vez que os manuscritos de Schopenhauer foram editados por Arthur Hübscher e Volker Spierling. Este último foi responsável por editar e apresentar, sob o título *Palestras filosóficas*, quatro volumes, um deles é a *Metafísica do belo*. A edição que utilizarei de tal obra será a publicada em 2003 pela editora Unesp, com a tradução do Professor Dr. Jair Barboza.

⁵ Aqui escolhi expor Platão porque, como veremos no decorrer deste trabalho, é uma figura central para a constituição de determinadas concepções schopenhauerianas. Parece-me ser prudente valer da seguinte orientação: Schopenhauer evidencia, na concepção do mundo como representação (em que está presente sua teoria do conhecimento), uma linha de pensamento inteiramente ligada a Kant. Já no tocante ao mundo como Vontade, uma das figuras centrais (não que a de Kant não esteja presente) é a de Platão. Ou seja, as duas grandes inspirações filosóficas do autor alemão são Platão e Kant. A título de esclarecimento, mesmo que não seja objeto de análise e argumentação do presente trabalho, convém mencionar que, além dessas duas figuras filosóficas, Schopenhauer toma como uma das influências de sua denominada *filosofia única* a filosofia oriental: *buddhismo*, o pensamento *vedanta*.

diferenciou, dentro de sua própria concepção de arte, a arte mecânica da arte estética. Na *Crítica da faculdade do Juízo* (1790) isso fica evidente:

Se a arte, conformemente ao conhecimento de um objeto possível, simplesmente executa as ações requeridas para torná-lo efetivo, ela é arte mecânica, se, porém, ela tem por intenção imediata o sentimento de prazer, ela chama-se arte estética. Esta é ou arte agradável ou arte bela, ela é arte agradável se o seu fim é que o prazer acompanhe as representações enquanto simples sensações, ela é arte bela se o seu fim é que o prazer as acompanhe enquanto modos do conhecimento (*KU*, AA 05: 178)⁶.

O que é entendido da concepção kantiana acerca de tal tema é que, após as mencionadas distinções, o autor fragmenta as chamadas tradicionalmente “artes liberais” e determina um campo específico à arte estética, conforme visto na citação supramencionada, ou seja, a arte estética tem como característica fundamental o prazer, sendo ela tanto agradável quanto bela. O ponto diferencial é que na bela arte o seu fim está em si mesma. Nesse sentido, o tema do gênio parece que esteve, por vezes, vinculado, primeiramente, ao tema da beleza e, posteriormente, ao tema tanto da beleza quanto da arte. Aqui evidencio que Kant tinha uma definição própria acerca do que era o gênio, no entanto tal definição será exposta na seção segunda deste trabalho, justamente por concretizar o momento em que será tratado o tema do gênio schopenhaueriano.

Do Princípio de razão suficiente a *O Mundo como Vontade e como Representação*

O princípio de razão suficiente

Schopenhauer, no início de sua dissertação, reconhece dois critérios fundamentais para a construção filosófica, ambos desenvolvidos e preservados desde Platão a Kant. Para o autor, tais princípios atuam como regra para o método da filosofia. Os dois princípios em questão são denominados *homogeneidade* e *especificação*, ou, ainda, *unidade* e *multiplicidade*. A imperiosa

⁶ Neste trabalho, para as citações de Kant, foi consultado a *Kant-Gesellschaft* (Sociedade de Kant), mais especificamente a *Hinweise für Autoren* (Direção para autores) em que aparece a lista convencionada de abreviações para citações das obras kantianas. As obras aqui citadas *Crítica da faculdade do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*) foi abreviada para (*KU*) e a *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*) foi abreviada para (*KrV*). O “AA” presente na citação diz respeito à *Akademie-Ausgabe*, já o “05” diz respeito ao volume da obra no conjunto das obras completas do autor.

problemática do uno e múltiplo implica em, de certo modo, um remonte à metafísica como método da filosofia; sobre a discussão acerca da constituição da *Metafísica*, para o autor, não adentraremos nela por ora. Por *homogeneidade* compreende-se a lei que nos direciona à apreensão dos semelhantes nas diversas espécies, alcançando, por conseguinte, o gênero e a família a que elas pertencem e sucedendo, assim, até a esfera final, a saber, o conceito. A *especificação*, por sua vez, diz respeito à diferenciação dentre todas essas esferas (família, gênero, espécies) para que seja possível distinguir, novamente, as espécies superiores das inferiores. Nesta compreensão, o autor parece encontrar-se em consonância com Kant, quando afirma que ambas essas leis são princípios transcendentais do sujeito, que ordenam de forma *a priori* a relação entre as coisas reais aos conceitos que as representam.

Não obstante a esse assunto, Schopenhauer afirma permanecer certa lacuna; melhor dizendo, tal lacuna seria a não evidência da última das leis – o princípio de razão suficiente. Sobre ele, será posta uma abordagem sucinta com o enfoque em tópicos que sejam relevantes e pertinentes ao tema do presente trabalho. O princípio de razão suficiente é denominado pelo autor como o *fundamento* de toda ciência. Após expor tal afirmação, ele se compromete a definir ciência: “Com efeito, *ciência* significa um *sistema* de conhecimentos, isto é, um todo de conhecimentos interligados, em oposição ao mero agregado dos mesmos” (G, 4, § 4, p. 35). Tais observações são indispensáveis para entender o principal ponto entre a concepção de uma teoria do conhecimento/ciência e a metafísica postas por Schopenhauer. Expor e definir o princípio de razão suficiente culmina, por meio da explicação de sua raiz, no que constitui a Representação no interior da filosofia do autor. Ou seja, será por meio dessa exposição que ocorrerá a abordagem da metafísica schopenhaueriana, o que significa a passagem da sua tese de doutorado para a obra *O mundo*. A consciência cognoscente (composta e expressa por entendimento e razão), ou melhor, o sujeito que conhece e produz conhecimento (ciência), divide-se, unicamente, em *sujeito* e *objeto*. Isso significa que:

Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. Ocorrem então, porém, que nossas representações se encontram numa ligação regular e a priori determinável segundo sua forma, graças à qual nada é por si subsistente e independente, também nada de singular e destacado pode se tornar objeto para nós. O princípio de razão suficiente, em sua universalidade, expressa essa ligação (G, 26 § 16, p. 81. Grifos do autor).

Ora, o sujeito tem como objeto somente aquilo que ele representa. As representações de tais objetos estão submetidas a uma ligação *a priori*, estabelecida conforme pressuposto pela forma. Sendo assim, nada garante que tal objeto subsista independente de tal submissão *a priori*. Essa ligação é o que Schopenhauer define, de modo geral, por princípio de razão suficiente, cujas representações estão submetidas; ele é a forma de conhecimento do entendimento. Fica entendido, pois, que a primeira abordagem acerca de tal princípio continha, *grosso modo*, como aqui exposto, tais características substanciais. Mais tardiamente, especificamente no Tomo I da obra *O mundo*, Schopenhauer já adverte no prefácio à primeira edição sobre a não imperiosidade de tal princípio sob o sujeito cognoscente. Isso fica mais claro na seguinte passagem:

Mas só quando, através daquele ensaio, reconhecer-se completamente o que é o princípio de razão e o seu significado, até onde vai ou não sua validade, que esse princípio não precede todas as coisas, que o mundo inteiro não existe só como sua consequência e em conformidade com ele, por assim dizer como seu corolário, mas, antes, tal princípio é apenas // a forma na qual o objeto, qualquer que seja o seu tipo, é sempre condicionado pelo sujeito, é em toda parte conhecido, na medida em que o sujeito é um indivíduo cognoscente (*WI*, XI, p. XXVII).

No início da citação, o “ensaio” ao qual o autor se refere é a sua tese de doutorado. Uma questão decisiva posta pelo autor no prefácio é a exposição de que o princípio de razão consiste na forma de conhecimento do sujeito cognoscente, mas tal fato – ou, melhor dizendo, tal princípio – não regula o mundo, ou o modo como o conhecemos. Esta breve exposição, mesmo que, à primeira vista, não demonstre complexidade, é o momento de desdobramento da metafísica schopenhaueriana. O trecho citado acima evidencia pontos cruciais do “pensamento único” que o autor busca desenvolver. Evidencia, sobretudo, a compreensão de Schopenhauer do legado kantiano – o que implica sua formulação de uma nova teoria do conhecimento –, mas os distancia quando o primeiro desenvolve uma perspectiva crítica de uma razão prática, ou seja, a crítica ao desvelamento de um sujeito detentor de uma razão instrumental capaz de alterar o curso da natureza e de tudo o que há no mundo.

Por ora, basta compreender que, a partir do desenvolvimento de uma teoria do conhecimento aos moldes de uma tradição filosófica de seu tempo, Schopenhauer nivela sua verdadeira metafísica, traz à tona uma denominada “necessidade metafísica” que contém em si uma essência volitiva, a qual, pelo contrário, nada detém de razão e que rege tudo o que nos circunda no

mundo, a saber, a vontade⁷. O sujeito, neste ínterim, deixa de ser o sujeito da razão e passa a ser o sujeito da vontade.

Entrementes, quando se tem o conhecimento sobre o que, de fato, demonstra uma certa condição humana – e pode ser considerado sua essência, isto é, a vontade –, dispõe-se, então, de outra forma de “intuição” do mundo. A forma da intuição conforme entendida no contexto iluminista de Kant, submetida à relação sujeito/objeto, toma, como quer Schopenhauer, outras características que não a inclusão de um princípio de razão suficiente, bem como as formas de sua implicação, que são concepções das instâncias (espaço – tempo – causalidade). A forma de intuição, quando se reconhece como a essência do mundo, implica outras concepções e compreensões. É, pois, neste momento que salta à vista a estética schopenhaueriana como (se é que se pode assim denominar) uma *intuição*, a qual, necessariamente, sugere uma fruição artística como remediação da realidade em que o homem se encontra. Em outros termos, o homem, enquanto sujeito cognoscente, regido pelo princípio de razão suficiente, encontra-se preso às amarras da ignorância de sua verdadeira essência – isto é, a vontade – e conseqüentemente reafirma um modelo de existência de sofrimento e tédio. Por outro lado, se compreendida a não primazia da razão em vista do que realmente domina o homem, o modo de intuição muda sua direção, agora não mais visando ao conhecimento científico como produto, mas sim à compreensão de suas ações e modo de existir, sua essência.

“O mundo é minha representação”⁸

Essa é a sentença inaugural do livro I de *O mundo*. Schopenhauer inicia a argumentação nesse eixo de explicação para demonstrar que a hierarquia filosófica de seu tempo tem como teor próprio aquilo que fica entendido por representação, disso ele afirma não restar dúvidas. Contudo, em seu pensamento, faz-se necessária uma investigação mais aprofundada acerca do que é ou do

⁷ Thomaz Brum, em seu livro *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, mostra a sutil distinção entre a grafia de “Vontade” com inicial maiúscula e “vontade” com inicial minúscula, apontando este que não é alheio aos estudiosos de Schopenhauer no geral. Em suas palavras: “Em uma filosofia transcendental, a distinção entre Vontade e vontade de viver segue o modelo da coisa-em-si e do fenômeno. A vontade de viver é manifestação visível do em si do mundo: a Vontade” (Brum, 1998, p. 63). Nesse sentido, “vontade” indicaria a manifestação da “Vontade” no indivíduo, melhor dizendo, seria sua “vontade individual”, enquanto a “Vontade” remeteria ao em si do mundo, seria a “Vontade de vida” – ela assumiria, nesse ínterim, um estatuto cosmológico. Indico tal concepção já de antemão, pois neste trabalho opto por preservar tal distinção.

⁸ (*WI, I 3 § 1*, p. 3).

que constitui uma representação. De acordo com o *Vocabulário de Schopenhauer*: “[...] a representação é o mundo, tal como ele aparece no ato perceptivo, e ela se define como a relação indissolúvel do sujeito percipiente com o objeto percebido” (Roger, 2013, p. 64). No entanto, para ser entendido o termo “representação” conforme disposto na passagem, é necessária a compreensão das formas essenciais e universais do conhecimento, isto é, o próprio princípio de razão suficiente, bem como as três instâncias que o compõem, a saber, o espaço, o tempo e a causalidade. O princípio de razão suficiente constituído por três instâncias (espaço, tempo e causalidade), para cada classe de representações (relação entre sujeito e objeto), assume uma nova figura (em cada uma das quatro classes de objetos) adequada para ligar todas as representações pertencentes a cada classe específica.

Isto posto, retomo ao assunto sobre a constituição do mundo como representação e quais aspectos o compõem em tais termos. Um ponto a ser compreendido acerca dessa concepção é a relação sujeito e objeto. Para Schopenhauer (*WI*, I 4 § 1, p. 3):

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto, o mundo inteiro, é // apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação.

Em resumo, a divisão sujeito e objeto é a forma primária e universal da representação. As outras formas subordinadas a essa, que são o tempo, o espaço e a causalidade, diferentemente de como concebe Kant, pertencem ao objeto como tal. Contudo, o objeto é essencial ao sujeito como tal, portanto tais formas podem ser encontradas a partir do sujeito, ou seja, conhecidas *a priori*. Na passagem citada, é possível visualizar, embora de modo germinal, que a concepção de Schopenhauer é evidente: o mundo, na qualidade de representação, é apenas objeto (intuição) em relação ao sujeito (o detentor da capacidade de intuir) – em outros termos, ele é representação. Nas palavras do autor: “O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental” (*WI*, I 17 § 5, p. 17). Para Schopenhauer, é por meio da representação que o conhecimento tem sua abertura e sua garantia de existência; por isso, o procedimento que o alemão adota para exposição de sua concepção parte não da análise do objeto para justificar a existência do

sujeito, tampouco do sujeito para justificar a existência do objeto, mas sim inteiramente da concepção de representação como primeiro fato da consciência que é, inicialmente, a forma fundamental da divisão entre sujeito e objeto e, por outro lado, a forma do objeto sendo o princípio de razão em suas diversas figuras. Essa relatividade, aponta Schopenhauer, indica que a essência mais íntima do mundo deve ser buscada em um “outro lado” do mundo, que não o da representação. Ou seja, com esse apontamento o autor introduz, após expor como se dá o mundo como representação, o mundo como Vontade.

O mundo é, em sua essência, Vontade

O livro II de *O mundo* é destinado à argumentação do mundo enquanto Vontade. Expus, inicialmente, o tema do princípio de razão suficiente. Posteriormente, argumentei sobre a constituição do mundo como representação. Para Schopenhauer, a constituição das ciências, ou do conhecimento científico, dá-se por meio, primeiramente, da representação – que garante a possibilidade de intuir o mundo – e, em segundo lugar, por meio de tal intuição constituída na consciência, a qual se junta às formas *a priori* (espaço e tempo), com a causalidade (que a essência de toda matéria) e com a forma universal de todo objeto, que é o princípio de razão suficiente (por meio deste que constituímos as representações abstratas – conceitos). A partir disso, o autor demonstra da seguinte maneira como ocorre a constituição, por exemplo, da ciência da natureza:

A ciência da natureza é ou descrição de figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação de mudanças, que denomino ETIOLOGIA. A morfologia considera as formas permanentes; a etiologia, a matéria que muda segundo a lei de transição de uma forma a outra (*WI*, I 115 § 17, p. 112).

Sobre esse assunto, o ponto principal apontado por Schopenhauer é o fato de que, mesmo que o homem se dedique ao aprendizado das ciências, ele entenderia que, no mais tardar, a informação buscada ao apreender as ciências não é fornecida pela etiologia e nem pela morfologia, uma vez que a morfologia apenas descreve as inúmeras figuras variadas – representações – e a etiologia opera sob a tutela da lei de causalidade, ou seja, segundo a mudança de estados no espaço e no tempo, opera, portanto, sob uma lei de conteúdo. Ora, a denúncia principal do autor é que, por meio dessa via de intelecção, mais estritamente ao dirigir nosso aprendizado a estes moldes, não nos

fornece nenhuma informação acerca da essência íntima de quaisquer *aparências*, essência essa que é denominada como uma *força natural*.

É nesses termos que a investigação do autor toma outros rumos que não mais envolvem o mundo como representação. A investigação, nesta altura, é agora sobre a significação das representações, ou melhor, sobre buscar a compreensão de um mundo que não seja só mera representação, mas que tenha em si uma outra coisa e com uma natureza distinta. Ora, se é algo alheio às representações, o modo de alcançar tal essência não se daria a partir das representações as quais seguem o fio condutor das leis que ligam os objetos da experiência, ou seja, as representações em si que são as figuras do princípio de razão suficiente. Schopenhauer demonstra, sobretudo, que, no sentimento se encontra o oposto direto do saber, ou seja, aquilo que aponta algo presente na consciência que não é conhecimento abstrato da razão.

Dessa forma, o sentimento possui uma característica negativa essencial em relação ao saber, que é justamente não ser um conhecimento abstrato, pois o corpo deixa de ser considerado exclusivamente sob a perspectiva da representação. Essa nova perspectiva revela que o corpo detém um vasto conjunto de atos de vontade e sentimentos presentes em todos nós, os quais não são representações ou conceitos abstratos. Schopenhauer ainda faz algumas distinções em relação às afecções do corpo, separando, por um lado, certas impressões sensoriais, como tato, audição e visão, encontrando nelas simples representações, e, por outro lado, os sentimentos de dor e de prazer, considerados afecções fortes. E são essas afecções *fortes* que atingem diretamente o núcleo do corpo, pois é o que garante que sejamos algo além de representação; em caso contrário: “[...] se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece [seria apenas] (cabeça de anjo alada destituída de corpo)” (*W I*, I 118 § 18, p. 116). No entanto, é o corpo que assenta o sujeito do conhecimento neste mundo, ao passo que o torna indivíduo⁹. O corpo é, para o sujeito do conhecimento, uma representação entre representações, um objeto entre objetos; contudo, se o corpo se limitasse a ser, para o puro sujeito que conhece, apenas uma mera representação submetida ao princípio de razão, todas as ações do corpo seriam tão estranhas e incompreensíveis quanto as

⁹ Aqui é importante abrir um breve parêntese e traçar a distinção entre sujeito e indivíduo. Tal distinção foi feita com base na minha interpretação acerca do tema. Parece-me que Schopenhauer tratou por “indivíduo” o reconhecimento do sujeito enquanto objetividade da vontade, ou seja, o indivíduo é assim considerado quando já está submetido a objetivização da vontade, quando já se encontra como objeto dentre os objetos. Por outro lado, quando o autor utiliza “sujeito”, parece ser para se referir ao puro sujeito do conhecimento, aquele destituído de vontade, em outras palavras, aquele que ainda não foi submetido aos serviços da vontade.

ações e mudanças dos demais objetos intuitivos. As ações do corpo estariam de acordo com as leis naturais, assim como os demais objetos da representação, sem obter, portanto, uma intelecção mais profunda. Porém, sobre isso, a sentença de Schopenhauer é clara:

Mas tudo isso não é assim: antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo: e tal palavra recebe o nome de VONTADE. Esta, e somente esta, fornece-lhe a chave para a sua própria aparência, manifesta a significação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos (*WI*, I 119 § 18, p. 116-117).

O sujeito do conhecer que se identifica com seu corpo (mediante a Vontade) e que, portanto, intervém como indivíduo tem a manifestação de seu próprio corpo dada de duas maneiras distintas: (i) como representação na intuição do entendimento; e (ii) como aquilo que é acessado imediatamente (no sentir). Nesse sentido, toda ação e movimento do corpo é, concomitantemente, ação e movimento da vontade. Para o autor: “A ação do corpo nada é mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição” (*WI*, I 119 § 18, p. 117). Posto de outro modo, o corpo é objetividade da vontade que se tornou representação. Se, no mundo como representação, o corpo foi tido como objeto imediato, agora, no mundo como vontade, ele é objetividade da vontade. Essa identidade entre a vontade e o corpo pode apenas ser constatada, não demonstrada, pois trata-se de um conhecimento imediato que está fora do alcance do saber racional, ou seja, de um conhecimento deduzido. É precisamente em relação a esse duplo conhecimento do próprio corpo (enquanto vontade e enquanto representação) que Schopenhauer será capaz de compreender, a partir da subjetividade, o núcleo volitivo (Vontade) dos outros corpos. Nesse sentido, para o autor, essa dupla referência será a chave para compreender a essência de todos os fenômenos na natureza, uma vez que:

[...] assim, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo; por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE (*WI*, I 125 § 19, p. 122-123).

Este apontamento de Schopenhauer, permite conhecermos a essência de todos os outros corpos, objetos e representações, além do próprio corpo que torna o sujeito em um indivíduo – tal argumentação pode ser descrita como uma conclusão por analogia. Contudo, há pontos cruciais para sustentar tal analogia. Primeiramente, é importante compreender que o corpo, enquanto representação, ou seja, como algo dado ao saber e não ao sentimento, não está desvinculado da lei da causalidade do princípio de razão suficiente. A causalidade é a mesma para todos os objetos, ou seja, é responsável por fornecer-lhes a mesma sustentação, incluindo o corpo humano que garante ao sujeito do conhecer a sua “fixação” no mundo como indivíduo. O que diferencia a causalidade no ser humano é a atuação do conhecimento; em outras palavras, no ser humano o conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos, ou seja, o ser humano age tendo como base motivações. Esse intermédio do conhecimento é o que Schopenhauer chama de *lei da motivação*. No entanto, embora cada ação exija um motivo, este também é uma forma de causalidade, o que torna as ações humanas tão necessárias quanto as de qualquer outro objeto, isso porque: “Os movimentos do corpo não passam da visibilidade dos atos isolados da vontade [...]” (*WI*, I 126 § 20, p. 124). Ora, se é assim, o autor aponta outra concepção de identidade, se os demais objetos são, tal como o sujeito que conhece, uma representação, ao abstrair o fato de serem apenas representações do sujeito, resta identificar sua essência íntima de acordo com o que se denomina no corpo como *vontade*, ou seja, todos os outros corpos, diferentemente dos corpos da espécie humana, mas todo o reino animal, vegetal e mineral.

Para Schopenhauer, se essa convicção for alcançada por meio de uma reflexão continuada, obtém-se a chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda natureza. Entenderíamos, em suas palavras, que:

[...] 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 na aparência, 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 de modo mais nítido, chama-se VONTADE (*WI*, I 131 § 21, p.128).

Essencialmente, a Vontade tem como caráter não ser só a essência íntima do corpo, como vimos anteriormente, mas ela é o mais íntimo e, a um só tempo, o núcleo de cada particular, como

também é o núcleo do todo, ou, em outras palavras, se manifesta em todas as forças da natureza. Nada mais é, portanto, do que a coisa em si do mundo – a Vontade de vida. Uma das pretensões com a exposição realizada nesse tópico do trabalho foi caracterizar e apontar que, conforme visto acima, nesses moldes, ou, melhor dizendo, com a apresentação e a argumentação acerca da vontade individual, que conseqüentemente nos acomete a constituir a Vontade de vida é, em resumo, a caracterização geral da metafísica schopenhaueriana sendo trazida à tona em formato de necessidade, pois não nos contentamos com o mundo somente enquanto representações, mas buscamos sua significação e, ao buscá-la, nos deparamos com sua essência íntima – a Vontade.

Sobre a concepção de Gênio schopenhaueriano

Noções do livro III de *O mundo* – sobre o objeto da arte: expressão do tema do gênio

O objeto da arte segundo Schopenhauer é a representação independente do princípio de razão. Vimos na primeira seção o que é e qual é o papel do princípio de razão suficiente. Posteriormente, vimos como tal princípio atua na constituição da representação enquanto fundamento do conhecimento e forma universal dos objetos, ou melhor, no qual está expresso todo o nosso conhecimento *a priori*. Nesse sentido, o que o autor está apontando no terceiro livro é que o objeto da arte é a Ideia platônica, e esta é independente do princípio de razão suficiente. O porquê de isso ocorrer é o que me dedicarei a expor, considerando que as circunstâncias a partir das quais emerge a figura do gênio estão inteiramente relacionadas e interligadas a tal concepção de objeto da arte. Para Schopenhauer, a cognoscibilidade das coisas se dá na pluralidade das coisas, pluralidade essa que só é possível e condicionada pelo espaço e pelo tempo. Contudo, conforme já exposto, o espaço e o tempo, bem como a causalidade, são instâncias constitutivas do princípio de razão suficiente. A constituição do mundo enquanto Vontade de vida – núcleo íntimo de toda natureza – e que, conseqüentemente é a coisa em si do mundo, e se a Vontade é de natureza inteiramente distinta da representação, então ela não pode ser pensada nas mesmas instâncias que a representação (no

espaço, no tempo e na causalidade). Se é assim, então ela não conhece a pluralidade que é possível mediante esses últimos e, contrariamente, é una.

No entanto, a Vontade se objetiva na sensibilidade (enquanto objetividade da vontade), o que vale compreender é que, enquanto objetivação, a Vontade se expressa em graus diversos nas coisas do mundo: “[...] esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações [...]” (*W I*, I 152 § 25, p. 149). Esses graus de visibilidade pertencem à objetivação da vontade, ao mesmo passo que é reflexo de sua essência una (Vontade de vida). Sobre esses graus de gradação da objetivação da vontade, Schopenhauer afirma:

[...] 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 vieram a ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm a ser e nunca são; OS GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO (*W I*, I 154 § 25, p. 151).

Nesse sentido, nesses graus a essência da Vontade aparece gradualmente nas representações, em outros termos, expõem-se como objeto. É, portanto, nesses graus que o autor reconhece as Ideias de Platão – aqui utilizado como este delimitou. Schopenhauer interpreta a teoria das ideias de Platão ao demonstrar que a essência íntima da Vontade expressa na sensibilidade enquanto objetivação da vontade, e esta última contém graus de gradações, será, então, nestes últimos que as Ideias se manifestam, ou, melhor dizendo, elas se expõem nos diversos indivíduos e aparências singulares, relacionando-se com eles assim como os modelos se relacionam com suas cópias. Nesse ínterim, a pluralidade de tais indivíduos só se dá mediante o tempo e espaço, já a sua geração e a sua corrupção ocorrem mediante a causalidade. Ou seja, ambos os aspectos estão vinculados ao princípio de razão suficiente, que é a forma universal da representação do objeto de conhecimento do indivíduo enquanto tal. Por outro lado, a Ideia não se submete a tal princípio, logo não lhe condiz ambos os aspectos mencionados. De fato, o que deve aqui ser entendido é que os indivíduos aos quais a ideia se expõe continuam condizentes com o princípio de razão suficiente, pois é ao se considerarem representação que todo o conhecimento é possível, embora a Ideia, ainda assim, continue sendo una e imutável.

Um aspecto importante a ser destacado é que a Ideia não se submete às formas subordinadas da aparência – as quais são concebidas pelo princípio de razão suficiente –, ela apenas conserva a forma universal que subordina essas, a saber, a de ser-objeto para o sujeito. O reconhecimento do sujeito enquanto indivíduo é expresso pela Ideia sob a forma do princípio de razão. Por outro lado, as coisas isoladas que compõem a realidade aparecem em conformidade com o princípio de razão, ou seja, são apenas objetivação mediata da Vontade. Para me fazer entender, imaginemos o seguinte: há (i) a coisa em si (Vontade) como essência íntima de tudo o que existe; (ii) como mediação, mas de forma mais pura e mais representativa, há a “objetividade” imediata da Vontade (as Ideias platônicas) enquanto não assumiu outra forma própria do conhecimento, somente a forma mais universal: ser-objeto para o sujeito e (iii), em último domínio, há as coisas isoladas (particulares) como objetividade mediata da vontade. Ou seja, as coisas isoladas são objetividade mediata da vontade, que, nesse sentido, já foi ofuscada pelas formas expressas do princípio de razão suficiente e que são condições do conhecimento.

O que Schopenhauer evidencia nessa argumentação é que, enquanto indivíduos, não mais como sujeito do conhecer, mas, sim, enquanto indivíduo que por meio da objetivação da vontade se reconhece enquanto tal, não há como obter outro tipo de conhecimento senão aquele que é submetido ao princípio de razão suficiente e às suas devidas expressões (vide as quatro classes de representações que tal princípio se expressa como figura), esse princípio exclui o conhecimento das ideias (uma vez que ele é objetividade mediata, não imediata). Reforço tal concepção: se aquele princípio é a forma sob a qual se fundamenta todo conhecimento do sujeito quando ele se reconhece como indivíduo, então as Ideias, por outro lado, residem completamente fora do aparato de conhecimento do indivíduo. No entanto, o que vale aqui identificar, principalmente, é que, caso as ideias se tornem objeto de conhecimento, isso só se tornaria possível por meio da supressão da individualidade no sujeito que conhece. À vista disso, a afirmação do autor é a seguinte:

[...] quando é possível nos elevarmos do conhecimento das coisas isoladas para o conhecimento das Ideias, isso só pode ocorrer mediante uma mudança prévia no sujeito, que, correspondendo àquela grande mudança na natureza inteira do objeto, é-lhe análoga, e devido à qual o sujeito, na medida em que conhece a Ideia, não é mais indivíduo (*WI*, I 207 § 33, p. 203).

Ou melhor, ele está no estágio de puro sujeito que conhece, ainda não se expressou como objetividade mediata da vontade, ou seja, ainda não se tornou representação/objeto. O que o autor afirma é que no conhecimento estético encontramos dois componentes fundamentais e inerentes, a saber: (i) o conhecimento do objeto enquanto Ideia platônica, não como meramente coisa isolada, e (ii) o reconhecimento da própria consciência enquanto puro sujeito que conhece destituído de vontade, e não como indivíduo. Portanto, quem será capaz de realizar tal elevação em seu mais alto grau de gradação e se manifestar como puro sujeito que conhece é o gênio.

Gênio: sujeito do puro conhecimento

A primeira menção ao termo “gênio” nas principais obras de Schopenhauer aparece no tomo I de *O mundo* quando o autor expõe a classe argumentativa exclusiva do ser humano, a saber, a constituição dos conceitos a partir do uso subjetivo da razão. Mais especificamente, ao tratar desta última, delimita sua funcionalidade no interior do mundo consistido em representação. Tal menção é evidenciada no trecho:

Ao fim, a razão tem o mesmo papel na arte, onde ela também em nada contribui para o principal, porém apoia a execução, justamente porque o gênio não está sempre desperto e, não obstante, a obra deve ser consumada em todas as suas partes, formando um todo (*WI*, I 69 § 12, p. 68).

Se o gênio não está sempre desperto, então o que causa sua incitação? Como, e em qual contexto, é possível a ascensão da genialidade? Para pôr respostas às questões, antes é necessário argumentar sobre determinados pontos. Conforme mencionado anteriormente, quando o indivíduo sacrifica sua individualidade, ele alcança o estado anterior ao de objetividade da vontade, ou seja, ele alcança o puro sujeito do conhecer, destituindo-se da vontade. Caso o sujeito seja elevado pela força do espírito/ânimo a alcançar tal contemplação, o resultado será a intuição em seu sentido mais puro do objeto natural, daí a afirmação de Schopenhauer:

Só quando, de acordo com a maneira descrita, um indivíduo que conhece se eleva a puro sujeito do conhecer e precisamente por aí o objeto considerado se eleva a ideia é que aparece pura e inteiramente o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO; ocorre a objetivação perfeita da vontade, uma vez que só a ideia é sua OBJETIDADE ADEQUADA (*WI*, I 211 § 34, p. 207).

Em outras palavras, o que marca tal passagem é a afirmação de que somente por meio das Ideias há a intuição do mundo enquanto representação propriamente dita, pois, por meio da intuição das coisas isoladas, em seus tempos e espaços, as Ideias se encontram ofuscadas pelo princípio de razão suficiente, o qual é a forma do conhecimento dos indivíduos. O que pretendo aqui deixar claro é que a ideia objetiva da coisa em si (Vontade) em seu mais perfeito grau, ou seja, mesmo a ideia, que tem como característica a “objetividade” mais adequada, não se equipara ao mesmo nível da coisa em si (Vontade), esta última continua sendo o “em si” da ideia, bem como o é do mundo, mas, conforme exposto anteriormente, a ideia apenas a objetiva de maneira mais adequada e perfeita em comparação com a sua objetivação nas coisas isoladas.

De um ponto de vista gradativo, a ideia está mais “próxima” dessa essência íntima, por isso é mais perfeita. Para que a vontade se torne “objetividade” (representação), ela insere a relação necessária que, por um lado, tem um indivíduo que conhece e, por outro, um que é conhecido (sujeito e objeto). No entanto, tal relação implica a forma do conhecimento – princípio de razão suficiente – e, por isso, tem seus fins alheios e distintos da constituição da Vontade. A “objetividade” da vontade, portanto, para alcançar o patamar de pura, perfeita e adequada, “[...] põe o objeto como Ideia, livre das formas do princípio de razão, e o sujeito como puro sujeito de conhecimento, livre da individualidade e servidão da vontade.” (*W I*, I 213 § 34, p. 208). Ou seja, é por meio da contemplação enquanto puro sujeito do conhecimento que se obtém o acesso às ideias, por meio das quais, gradativamente, pode-se encontrar a mais objetiva quanto à Vontade como coisa em si e essência íntima.

Como vimos anteriormente, a primeira menção ao gênio no interior da obra schopenhaueriana trata justamente da distinção do conhecimento científico como produto da reflexão, com as obras de arte que são produtos do gênio, o qual nem sempre está desperto, consciente de tal estado. A segunda menção aparece, por sua vez, quando o autor evidencia a distinção entre os acontecimentos da humanidade, iluminados pelo conhecimento produzido pelo indivíduo em contraposição ao tipo de conhecimento que seja alheio a este. Essa última menção será vista ulteriormente. O que deve ser entendido, nesse momento, é que a única via de acessar diretamente as Ideias é mediante a supressão do indivíduo e a ascensão do sujeito do puro conhecimento, este último sendo destituído de Vontade. Se, no entanto, nos graus mais inferiores da “objetividade” da vontade, em que ela é evidenciada pelo conhecimento, encontram-se as ciências da

natureza e a matemática, as quais consideram apenas as formas do conhecimento do indivíduo – o princípio de razão (espaço, tempo e causalidade) –, então o tema das ciências, no geral, continua sendo apenas as aparências. Com isso, o autor de *O mundo* coloca a questão:

Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda a relação, o conteúdo verdadeiro das aparências, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa em si, a vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio (*WI*, I 127 § 36, p. 213).

Esta é, portanto, a segunda menção sobre o gênio. Respondendo às duas questões levantadas anteriormente¹⁸, tanto o que incita o gênio quanto a ascensão da genialidade estão inteiramente ligadas com a supressão do indivíduo e com a ascensão do puro sujeito do conhecimento, sendo este último o estado que confere ao sujeito a capacidade de acessar as Ideias. Na passagem supracitada, o autor deixa bem delimitado que o acesso às Ideias, as quais são em teor gradativo mais puras e mais próximas da essência íntima do mundo, compreendidas como imutáveis e eternas não são meras representações, pois essas Ideias já são ofuscadas pela mera aparência. Mas por que o gênio seria o sujeito que tem a capacidade e disposição para tanto? Lê-se em Schopenhauer (*WI*, I 218 § 36, p. 214):

[...] a essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade proeminente para tal contemplação: ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade.

Afirma-se no trecho que a essência do gênio é a genialidade, a qual tem por característica tal contemplação objetiva, conforme exposto anteriormente. O significado do conhecimento enquanto puro sujeito do conhecer é exatamente a capacidade (possível pela essência da genialidade) de intuir puramente, isto é, de ter como foco somente a pura intuição, destituída de qualquer conhecimento que esteja submetido à Vontade. Tal capacidade não é um estado

momentâneo, ou seja, não é um modo de intuição ora realizado e ora descartado: o sujeito cuja essência é a genialidade o faz de modo duradouro e natural.

No tomo II de *O mundo*, ao tratar tal tema, o autor reafirma a concepção de que toda intuição é, sobretudo, intelectual, não meramente sensual; no entanto, é onde, primeiramente, a essência própria das coisas vem a lume e se manifesta. Se da pura contemplação intuitiva emerge, conforme citado, a genialidade, logo não haveria um tipo de contemplação oriunda do conhecimento *in abstracto*? A resposta de Schopenhauer é que sim, dos conceitos constituídos pela reflexão e, conseqüentemente, pelo uso da razão submetida ao princípio de razão suficiente surgem as obras do mero talento; tais obras são somente pensamentos já submetidos à razão, bem como imitações das imagens intuídas. Aqui, são meramente imitações das imagens oriundas do processo de intuição, não a comunicação das Ideias eternas e imutáveis. Nesse sentido, como ordinariamente atribui-se às obras de artes a categoria de talento, o autor, a essa altura, delimita claramente a distinção entre genialidade e mero talento. Se a essência do gênio é a genialidade, e ela ocorre nos termos mencionados acima, logo, para que o gênio se manifeste em um sujeito, este último teria que ter determinada capacidade da faculdade de conhecimento que ultrapassa a capacidade da faculdade de conhecimento exigida para o serviço da vontade individual. O conhecimento destituído desta última, nas palavras do autor, “torna-se espelho límpido da essência do mundo” (*WI*, I 219 § 36, p. 214). Ora, é a partir destes moldes, portanto, que o gênio intui o mundo. Assim, há uma série de fatores ou características que ocorrem apenas ao possuidor da genialidade em contraste com o indivíduo normal. O primeiro é o desassossego; o segundo, a fantasia; o terceiro, o não-fazer ciência e, por último, a loucura.

O primeiro, o desassossego, ocorre devido ao fato de que o sujeito genial, ao intuir puramente as Ideias, deixa de lado a apreensão das relações entre os objetos (coisas isoladas), logo acaba por desestabilizar sua própria realidade de vida, ou seja, o sujeito genial não guia sua vida pelo esclarecimento do conhecimento submetido à vontade; ele se preocupa mais em intuir a essência íntima das coisas e, por vezes, se inquieta para com sua própria realidade de vida, pois se apega firmemente à contemplação por ela mesma. No entanto, se fôssemos capazes de intuir puramente as coisas recorrentemente, ou, melhor dizendo, se a intuição estivesse ligada à presença real das coisas, a realidade das coisas estaria sempre calcada no acaso, o que significa que elas poderiam estar, por exemplo, desreguladas e defeituosas.

Nesse sentido, desponta o segundo fator, a saber, que “[...] a FANTASIA é requerida em vista de completar, ordenar, colorir, fixar e repetir a bel prazer todas as imagens plenamente significativas da vida [...]” (*W II*, II 431 § 31, p. 454). Ou seja, a fantasia é um instrumento necessário para o gênio, pois é somente mediante ela que o gênio torna presente em imagens vivazes o que fora intuído (objetos e acontecimentos). A fantasia parece, portanto, ter a capacidade de tornar a experiência mais viva, mais próxima do real, por isso ela é indispensável para o gênio. Schopenhauer ainda afirma que aquele que é incapaz de fantasiar não conhece nada além da intuição própria dos sentidos, ou seja, esse tem de se satisfazer apenas com conceitos e abstrações e, por isso, está distante do núcleo do verdadeiro conhecimento. Justamente porque o verdadeiro conhecimento não é aquele produzido pelo indivíduo enquanto submetido ao princípio de razão suficiente e em conformidade com sua forma de conhecer, o verdadeiro conhecimento não são as ciências e suas derivações, mas, ao contrário, o conhecimento oriundo da própria intuição pura (das Ideias), entendida como contemplação do mais próximo da essência íntima (Vontade).

Eis, portanto, o terceiro fator: a pouca aptidão do gênio no tocante ao conhecimento científico. Boa parte de tal consideração foi mencionada no final do segundo fator. O conhecimento genial é aquele que não segue a fundamentação do princípio de razão suficiente – este último é o que confere ao indivíduo tanto a prudência e racionalidade, quanto a ciência –, disso se segue que o sujeito genial por vezes detém certa carência deste tipo de conhecimento. Ora, o apontamento do autor sobre essa afirmação detém uma certa condição, ele só é, conforme mencionado, caso esteja inteiramente submetido à genialidade, o que não ocorre em todos os momentos. Aqui, parece, então, não ser a genialidade algo que está todo o tempo em execução contemplativa, embora tenha sido mencionado anteriormente que uma das características de tal “faculdade” era que ela não seria um estado puramente momentâneo. O que o autor quis dizer tanto com aquela afirmação quanto com essa última é que a genialidade não é um estado momentâneo, visto que implica uma faculdade de conhecimento alheia ao do indivíduo “normal”, isso não seria, portanto, algo adquirido em um estado e sequestrado perdido em outro, afinal diz respeito à própria faculdade de conhecimento do sujeito.

Por outro lado, na última afirmação, o autor demonstra que o sujeito genial (aquele que detém a genialidade) e que tem a capacidade de contemplação, conforme mencionei, nem sempre está intuindo o mundo nestes moldes, ou seja, por mais que, na maioria das vezes, ele contemple a

vida como um todo nestes termos, não será assim sempre, necessária e obrigatoriamente. Mas, retornando ao assunto da carência do gênio à ciência, sobre isso Schopenhauer escreve:

A aversão do gênio em direcionar a sua atenção ao conteúdo do princípio de razão mostra-se primeiro, em relação ao fundamento do ser; como aversão à matemática, cuja consideração segue as formas mais gerais da aparência, isto é, segue espaço e tempo, que são apenas figuras do princípio de razão (*WI*, I 222 § 36, p. 218).

O que o autor evidencia nessa passagem é que o resultado da consideração pela via dos conteúdos do princípio de razão suficiente – a ciência no geral, uma vez que leva em consideração somente a aparência – é contrária ao resultado da consideração pela via das Ideias, as quais são o conteúdo de tais aparências. Além disso, outra questão que demonstra a aversão do gênio, por exemplo, à matemática, é aquela da análise lógica necessária na matemática enquanto uma ciência, pois o esforço da faculdade de conhecimento ao realizar tal análise obscurece a inteligência própria da genialidade, desassociada do princípio de razão suficiente e, por conseguinte, desprovida de vontade.

E, por fim, o último fator que aqui foi apontado, a loucura, ocorre justamente porque o modo de agir do gênio está desprendido dos interesses e relações com a vontade, ele é ordenado pela pura intuição, a qual tem como característica a pura contemplação de um objeto – essa característica é o que fundamenta o aspecto irracional no sujeito genial. Esse aspecto irracional capacita o gênio a lidar de modo satisfatório somente com o presente, afinal o que apreende sua faculdade de conhecimento puramente é a contemplação daquilo que está sendo intuído em determinado momento. Por isso, o autor escreve que “a impressão do presente é bastante poderosa sobre o gênio, arrastando-o para o irrefletido, o afeto, a paixão” (*WI*, I 224 § 36, p. 219). Uma vez arrastado para tais instâncias, o gênio não leva em consideração, por exemplo, a prudência, afinal essa só se dá por meio da apreensão das relações mediante o princípio de razão. Não sendo prudente, e sim agindo de maneira objetiva sem ocultar aquilo que seria prudente, o gênio demonstra suas fragilidades, as quais se assemelham à loucura.

O gênio e o Belo

Após expor qual é o objeto da arte e quem a produz, identificar tal sujeito com o gênio e dizer quais são as características da genialidade, na seção § 37 (p. 224) de *O mundo* Schopenhauer argumenta que, entre a genialidade e o gênio, há uma sutil dessemelhança. O gênio tem a capacidade de conhecer as Ideias independentemente do princípio de razão e, por estar em graus mais próximo da Vontade enquanto essência íntima do mundo, uma vez que as Ideias são a sua “objetividade” mais adequada, ele as conhece enquanto puro sujeito do conhecimento, e só o faz porque:

[...] mesmo assim essa capacidade tem de encontrar-se em todos os seres humanos, em menores e diversos graus, porque do contrário seriam tão incapazes de fruir as obras de arte como o são de produzi-las, e não poderiam possuir em geral nenhuma receptividade para o belo e o sublime, sim, belo e sublime seriam palavras sem sentido para eles (*WI*, I 229 § 37, p. 224).

Nesse sentido, Schopenhauer evidencia que a genialidade é uma capacidade universal nos seres humanos, isto é, todos têm essa predisposição à contemplação, mas o que diferencia o gênio dos indivíduos normais é que ele tem um grau maior de tal capacidade e, por isso, consegue constituir o mundo apreendendo as Ideias e as reproduzindo em formato de arte. O gênio detém o modo de conhecimento que a ele concerne, mais prolongado e com maior duração, que permite conservar a clarividência para reproduzir em uma obra de arte o que fora antes por ele intuído puramente. O gênio, portanto, apenas comunica a Ideia. No entanto, a fim de que essa comunicação seja efetiva, o sujeito tem de ter (nem que em menor grau) a genialidade, para que assim, conseqüentemente, ele tenha a receptividade para o belo e o sublime. A obra de arte produzida pelo gênio é um instrumento de facilitação para que a contemplação estética seja atingida. O gênio, nesse sentido, produz a técnica da arte. O que Schopenhauer aponta, enfaticamente, é que, considerando certa propriedade da genialidade, ter a capacidade de contemplar uma obra de arte se vincula à receptividade de comoção estética do belo e do sublime. Tal comoção pode ser tanto realizada mediante aspectos da natureza ela mesma, pela vida ela mesma, quanto pela intermediação de uma obra de arte. Do modo de conhecimento estético resulta a satisfação em que é despertada justamente pela consideração do belo.

Parece, portanto, que a receptividade do belo está inteiramente ligada à fruição estética que o gênio transmite por meio da contemplação das obras de arte. É importante ressaltar aqui que o

tema do belo será mais exposto e argumentado neste trabalho do que o tema do sublime. Sobre este último, será dito brevemente. Afinal, o intuito dessa exposição é evidenciar o elo na estética schopenhaueriana entre uma estética que é, sobretudo, interligada a uma teoria do conhecimento e a uma metafísica do belo com o gênio. No capítulo I do texto *Metafísica do Belo*, intitulado *Sobre o conceito de Metafísica do Belo*, Schopenhauer escreve:

Com um nome universalmente compreensível, metafísica do belo significa, propriamente dizendo, a doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio de razão, é independente dele, ou seja, a doutrina da apreensão das *Ideias*, que são justamente o objeto da arte (*HN III*, § 1, p. 23).

O que Schopenhauer se propõe a delimitar na *Metafísica do belo* se assemelha ao que foi tratado no livro III de *O mundo*. Só que é na primeira obra que o autor diferencia “estética” de “metafísica do belo”, demonstrando o significado de uma metafísica do belo. A estética ensina o percurso pelo qual o efeito do belo é alcançado, melhor dizendo, dá regras às artes segundo as quais elas produzem ou criam o belo. Por outro lado, a metafísica do belo investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito dotado da sensação do belo (o gênio), quanto ao objeto que ocasiona tal metafísica. Nas palavras do autor: “[...] toda coisa existente pode ser considerada de maneira puramente objetiva, exterior a qualquer relação, e, de outro, em cada coisa aparece um grau determinado de // “objetividade” da vontade, expressão de uma Ideia, segue-se daí que toda coisa é BELA” (*W I*, I 248 § 41, p. 243). Essa passagem demonstra que, por mais que se tenha a força inteira de uma mente artística, isto é, aquela disposição mental puramente objetiva, essa disposição é fomentada pelos objetos que a predispõe, ou seja, pela exuberante beleza da natureza, que, uma vez sendo bela – como expressão da Ideia –, convida a contemplá-la; enfim, um objeto é nomeado *belo* quando expressa que é objeto de consideração estética.

Para Schopenhauer, o belo é um prazer. Contudo, é inteiramente diferente de todos os prazeres que conhecemos, pois todos os outros prazeres têm como característica a satisfação da vontade do indivíduo, por isso pode-se pensá-los como agradáveis. Em suma, o sentimento de alegria oriundo da satisfação de um prazer está inteiramente ligado ao fato de a vontade ser satisfeita. No entanto, o sentimento de alegria proporcionado pelo belo é inteiramente diferente. A alegria, no belo, se baseia no puro conhecimento por ele mesmo, sem que nossa satisfação esteja interligada ao interesse pessoal. Logo, a alegria com o belo é completamente desinteressada. O belo,

como todo conhecimento, é algo objetivo, algo que subsiste não em relação a um indivíduo, mas em relação ao sujeito no geral, ou seja, ele subsiste em vista do conhecimento enquanto tal. O belo é objetivo, mas não como algo imediatamente demonstrável empiricamente; ele é objetivo apenas sob a pressuposição de um certo modo ou grau específico de conhecimento no sujeito. O que Schopenhauer aponta, nesse sentido, é que o belo é objetivo para o sujeito puro do conhecer enquanto sujeito dotado de genialidade, sendo que o conhecimento estético tem como apreensão o belo e como comunicação a arte, e quem detém a capacidade preponderante para essa forma de conhecimento é o gênio.

Considerações finais

Conforme exposto nas seções anteriores, para a constituição deste trabalho optei por seguir uma certa perspectiva cronológica das obras do autor, ou seja, recorri às principais noções que fundamentam a teoria do conhecimento exposta na primeira parte de *O mundo* – a tese de doutorado de Schopenhauer. Depois, tomei notas de sua principal obra, trazendo pontos substanciais da constituição de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Ao analisar este livro, busquei, após expor tais pontos e deixar evidente como surge a investigação sobre a arte, a abordagem acerca da genialidade e da relação com o belo. A fim de complementar tais exposições, recorri ao tomo II da mencionada obra, o qual é considerado como *suplemento* à primeira e, buscando reforçar a exposição, recorri à obra *Metafísica do belo*. Tal perspectiva cronológica não foi escolhida ao acaso, pois o que pretendi demonstrar com este trabalho – cujo intuito era ser uma exposição descritiva de algumas noções schopenhauerianas –, sobretudo, foi como surge o tema da arte do interior da filosofia do mencionado autor.

Como surge, então, a investigação estética para Schopenhauer? Expor e demonstrar a estética de Schopenhauer que, no geral, se resume a uma metafísica do belo implica a passagem de uma propedêutica de uma teoria do conhecimento para aquilo que é *meta-físico*. A abordagem da teoria do conhecimento aponta o modo de constituição das representações do homem; essa perspectiva, para Schopenhauer, segue, em certa medida, um legado da filosofia kantiana sob a forma do idealismo transcendental, especialmente a constituição *a priori* da faculdade do entendimento. No entanto, Schopenhauer interpreta o princípio de razão suficiente como forma do

conhecimento, destacando que tudo o que é conhecido e constituído como ciência está submetido a tal princípio. Em *O Mundo como Vontade como e Representação*, Schopenhauer parte da elucidação da representação e qual sua relação com o indivíduo que a produz. Para a consumação do em si do mundo, ou melhor, para aquilo que não é representação, ele assume a exploração do tema da Vontade; quando o faz, fica evidente um outro tipo de conhecimento (que não está submetido ao princípio de razão), um conhecimento não sobre as representações, mas sobre o em si, o qual é possível pela contemplação das Ideias (pela fruição do belo). Isso significa que é imprescindível, em maior ou menor grau, a genialidade. Foi tendo em mente esse fio condutor que busquei argumentar e apresentar o gênio e a metafísica do belo schopenhauerianos.

Em relação ao conhecimento estético e à relação com o gênio e o belo, Schopenhauer aponta dois componentes: (i) o conhecimento da Ideia e (ii) a consciência de si daquele que conhece, não mais como indivíduo. No gênio, o grau de genialidade é mais elevado, a ponto de ele conseguir ter mais clarividência na intuição da Ideia; ele consegue reproduzi-la em formato de obra de arte. Em resumo, Schopenhauer destaca que a genialidade é uma capacidade universal nos seres humanos, ou seja, todos possuem essa predisposição à contemplação. No entanto, o que diferencia o gênio dos indivíduos comuns é o grau mais elevado dessa capacidade, permitindo constituir o mundo conforme sua essência. O gênio comunica as Ideias, mas, para que isso seja eficaz, o indivíduo deve possuir, mesmo que em menor grau, a genialidade, para ser receptivo ao belo e ao sublime. A obra de arte criada pelo gênio serve como um instrumento para facilitar a contemplação estética. É por meio do conhecimento estético que se obtém a satisfação, a qual é despertada pela apreciação do belo. Nesse sentido, a receptividade ao belo está totalmente ligada à fruição estética que o gênio transmite a partir da contemplação das obras de artes, ou ainda pela contemplação da natureza nela mesma. Para Schopenhauer, é a característica do objeto que facilita o conhecimento e a apreensão da Ideia. Assim, a vontade é deixada de lado, aquele estado de contemplação atingida pelo gênio, ou, simplesmente, transmitida ao sujeito detentor em menor grau de genialidade pela obra de arte: ela pode ser alcançada sem ser forçosamente, justamente pelo que atribuímos como beleza às coisas no mundo. O que resta, nesses termos, é o puro sujeito do conhecimento, sem a lembrança da vontade individual. Ou seja, o sujeito genial sobrepõe-se ao indivíduo do querer.

O gênio, por meio da técnica da arte, facilita a fruição do belo e pode, conseqüentemente, atingir o sublime. É enquanto puro sujeito do conhecer que a genialidade vem à tona, o estado

estético é instaurado por uma ocasião externa ou disposição interna e pode se repetir toda vez que fruimos o belo comunicado pela obra do gênio. Tal é o papel da arte. Schopenhauer argumenta que, dentre as artes, há uma hierarquia do mesmo modo como há na gradação da Vontade (por exemplo, a “objetividade” da vontade na Ideia é superior à das coisas isoladas). Todavia, não pretendi com este trabalho tratar o tema das artes distinta e isoladamente. O que aqui me propus, desde o início da exposição, foi apresentar os principais pontos da filosofia de Schopenhauer, com enfoque na constituição de sua teoria do conhecimento e na culminação de uma metafísica. O conhecimento estético surge e relaciona-se com essas instâncias, ou melhor, dele emerge a estética schopenhaueriana enquanto metafísica do belo, cujo aspecto decisivo é o papel do gênio – eis aqui o que pretendi fazer neste trabalho.

Com essa exposição em mente, concluo que o conhecimento estético, possível mediante um sujeito genial, quando alcança uma determinada elevação (do belo ao sublime), faz, então, com que o indivíduo, marcado outrora pela vontade ou pelo querer cego, contemple o mundo desvinculado de desejos individuais e de um racionalismo extremo, conduzindo a si mesmo como um puro sujeito do conhecer destituído de vontade e, por conseguinte, de sofrimentos. Este é o papel da genialidade na Metafísica do Belo de Schopenhauer enquanto estética. O puro sujeito do conhecer dotado de genialidade alcança um outro tipo de conhecimento, um conhecimento metafísico destituído do princípio de razão (o que fundamenta o conhecimento científico), acessando o em si do mundo (a partir das Ideias), ao passo que permite fruir o belo. Já aquele dotado de maior genialidade transforma tal contemplação nas obras de arte da humanidade. O pensamento metafísico da arte, para Schopenhauer, demonstra, acima de tudo, qual é a verdadeira essência e a importância da genialidade para a humanidade: colocar-se à frente do mundo e questionar-se sobre o que ele é e como tudo está interligado. Trata-se de renunciar a um tipo específico de conhecimento da razão e permitir fruir um outro tipo de conhecimento. Este conhecimento não é construído pelo uso reflexivo da razão, mas sim alcançado pelo encontro do sujeito com sua verdadeira essência íntima, a qual se manifesta como uma Vontade de vida, e não como uma razão pragmática ou um racionalismo dogmático.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- BARBOZA, J. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- CACCIOLA, M. L. Sobre o gênio na estética de Schopenhauer. *Ethic@*. Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 31-42, jul. 2012.
- DURANT, W. *A filosofia de Schopenhauer*. Trad. Maria Theresa Miranda. Rio de Janeiro: Ediouro: [19--].
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. Kritik der Urteilskraft. Kritik der praktischen. Band V. In: KANT, I. *Kant's Werke*. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913.
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. *Fedro ou da Beleza*. Trad. Josué Pinharanda Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães editores, 2000.
- ROGER, A. *Vocabulário de Schopenhauer*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.
- SCHOPENHAUER, A. *Necessidade Metafísica*. Trad. Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015a.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Seis Ensaio de Parerga e Paralipomena: Pequenos Escritos Filosóficos*. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2016.