

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

NILTON JOSÉ SALES SÁVIO

CORPO E GENIALIDADE EM SCHOPENHAUER

**SÃO CARLOS - SP
2019**

Nilton José Sales Sávio

Corpo e genialidade em Schopenhauer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: história da filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Carolina Soliva Soria.

São Carlos - SP
2019

José Sales Sávio, Nilton

Corpo e genialidade em Schopenhauer / Nilton José Sales Sávio. -- 2019.
80 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São
Carlos, São Carlos

Orientador: Profa. dra. Ana Carolina Soliva Soria

Banca examinadora: Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca; Prof. Dr.
Vilmar Debona

Bibliografia

1. Genialidade. 2. Cérebro. 3. Intelecto. I. Orientador. II. Universidade
Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

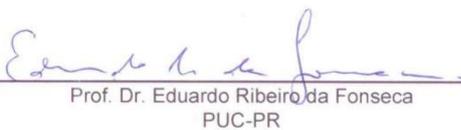
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

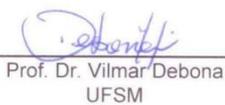
Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Nilton José Sales Sávio, realizada em 20/12/2019:



Profa. Dra. Ana Carolina Soliva Soria
UFSCar



Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca
PUC-PR



Prof. Dr. Vilmar Debona
UFSM

*Dedico este trabalho à flor amada, querida esposa,
Jéssica Cristina Sales Sávio, por todas as vezes que me
lembrou da força do amor, isso foi determinante para
que eu tivesse fortaleza para terminá-lo.*

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grato ao CNPq pela bolsa que financiou esta pesquisa. Reconheço o importante papel que os financiamentos desta instituição tiveram na minha formação desde a graduação.

Agradeço à professora doutora Ana Carolina Soliva Soria por ter aceitado me orientar, desde a graduação até o mestrado, pela paciência que teve comigo nestes últimos anos de mudanças radicais em minha vida. Pela imensa consciência de classe, quando as situações da vida me afetavam profundamente, no qual tive que tomar decisões que impactaram a minha vida acadêmica. Por sempre acreditar que eu teria condições de terminar este trabalho, mesmo que tudo tenha ficado tão difícil, ainda que tenha recorrido a trancamentos e prorrogações de prazo.

Aos membros da banca de qualificação e defesa, prof. Dr. Eduardo Riberio da Fonseca e Prof. Dr. Vilmar Debona, registro aqui meu reconhecimento pelo apoio que vocês deram a esta pesquisa. Muito obrigado pelas correções, orientações e conselhos.

Ao professor Emmanuel Halais por ter sua imensa bondade e por me apresentar à filosofia de Schopenhauer, a partir dos estudos de ética na UPJV.

Aos funcionários e funcionárias do DFil e a todo o professorado. Que a chama da luta por uma universidade pública e de qualidade nunca se apague.

Agradeço aos trabalhadores e trabalhadoras terceirizados da UFSCar, que organizam os espaços para nós, sem este trabalho imprescindível, a universidade para. Que não os esqueçamos em nossas lutas.

Às políticas públicas dos últimos anos que souberam olhar para o alunado da periferia e da escola pública. Sem a reserva de vagas, auxílio moradia, bolsa alimentação e bolsa atividade não poderia ter sido o primeiro graduado e pós-graduado em minha casa.

Ao sr. Ariovaldo e a sra. Cristina que entenderam que mesmo não pagando universidade e com bolsas de auxílio, para as pessoas periféricas ainda é preciso mais apoio. Olharam meu potencial, não minha origem, me incentivando a estudar no exterior.

Aos meus amigos e amigas de todas as horas, dos grupos de conversa e dos passeios juntos: Adilson, Bruna, Naty, Guilherme, Leiane, Samantha, Jonata, Manu e Helder. Com especial afeto ao Wagner, sem seu apoio, compreensão e incentivo tudo teria sido mais difícil.

Aos meus sogros, sr. Gelson Sales e Cristina Sales, minha cunhada Gabi, por terem aberto as portas de sua casa, disponibilizado um lugar digno para que eu dormisse, me amparado

em momentos de muita dificuldade financeira e criado condições favoráveis ao casamento meu e de Jéssica.

Aos ilustres desconhecidos e marginalizados que me ensinaram que se alguém da periferia sobe, muitos sobem com ele. A gente nunca vence sozinho. Que minha vida possa ser inteiramente doada pela causa dos mais pobres na busca incessante de justiça social: amar aos pobres, superar a pobreza. Este aprendizado moldará meus passos daqui em diante.

À minha família no Maranhão, que só pude conhecer há dois anos. Minha querida avó Domingas, primos, tios e tias, vocês também fazem parte disto.

À minha irmã, Cidinha e sua família, Fabrício, Lorenzo e Enrico, muito obrigado por ter feito meu primeiro cadastro na biblioteca, isso fez toda a diferença em minha vida. Que meus sobrinhos possam ter a oportunidade do estudo e caminhem muito além de onde eu consiga chegar.

Ao meu pai, Valentim Sávio, por todas as vezes que soube dar o melhor de si por mim. Por toda a doação que fez por seus filhos ao longo da vida. Suas vitórias secretas, contadas no silêncio do lar, também fazem parte das minhas vitórias. Me lembro de todas as vezes que você me tranquilizou durante os estudos: “filho, estuda lá, aqui tá tudo bem, a gente cuida de tudo, fome a gente não passa, eu vou fazer de tudo para o meu filho estudar”. Este mestrado também é seu.

À minha mãe, Maria Francisca das Chagas Sávio, negra, nordestina, periférica, empregada doméstica, que sofreu na própria pele a miséria deste Brasil tão desigual, do racismo estrutural e da escravidão que nunca terminou. Querida mãe, este título é parte de todos os anos que a senhora demorou para conquistar o Ensino Fundamental I. Por todas as vezes que a senhora empunhava um lápis para tentar escrever seu nome, após um longo dia de trabalho e de cuidado dos filhos. Por nunca ter desistido de estudar, mesmo chamada de “burra” e desacreditada por todos. Por ter resistido às “patroas” que se sentiram superiores à senhora e sua família; que não te pagavam um salário por acharem que “negros não merecem salário”; que te pagavam com roupa e comida – sem esquecer das boas pessoas que passaram por nosso caminho, principalmente Daiane, que foi uma grande incentivadora dos meus estudos. Querida mãe, honro cada lágrima que a senhora verteu sozinha, longe da sua casa, sem apoio, a não ser o de sua fé.

A todas as pessoas que me ajudaram a chegar até aqui, mas que minha memória não ajudou a lembrar nominalmente, apesar do esquecimento, o afeto ainda é o mesmo. Gratidão.

*Para a pessoa comum, a faculdade de
conhecimento é a lanterna que ilumina o seu
caminho; já para a pessoa genial, é o Sol que
revela o mundo*

Schopenhauer, **MVR**, §36

RESUMO

Na metafísica do belo, Schopenhauer torna possível um novo olhar sobre a realidade, a partir do conceito de genialidade. Se nos dois primeiros livros do *Mundo*, temos a exposição sobre a Representação e a Vontade, dentro de determinados limites da cognição humana, no terceiro livro da obra, o mundo começa a ser desvendado por meio da pura contemplação. O corpo, que já ocupava um lugar central no estudo por analogia da coisa em si, a Vontade, também desempenhará papel de destaque nas argumentações sobre o gênio. A genialidade é a capacidade de se libertar, por um pequeno período, das influências corpóreas (a vontade) e produzir a representação fora do princípio de razão suficiente. No entanto, esse processo só pode ocorrer porque o gênio possui uma conformação corpórea diversa, ele tem um intelecto especial, capaz de lhe permitir esse tipo de representação. Em outros termos, o mesmo corpo que deve ter suas influências afastadas, também precisa fornecer as condições de sua própria negação. Ora, isso nos coloca em face de uma contradição na metafísica do belo: como o corpo pode ocupar esse duplo papel? De fato, observamos que uma anormalidade cria uma exceção, que não nos leva a um estado patológico, mas extraordinário. A articulação entre o conceito de absurdo, a antinomia do conhecimento e a fruição da obra de arte no ser humano comum fornecem a chave de leitura para a contradição em torno dos fundamentos da genialidade.

Palavras-chave: Genialidade. Metafísica do Belo. Corpo. Absurdo. Intelecto.

RÉSUMÉ

Dans la métaphysique du beau, Schopenhauer rend possible un nouveau regard sur la réalité, par le concept de génie. Si dans les deux premiers livres du *Monde*, nous avons l'exposition sur la Représentation et la Volonté, dans certaines limites de la connaissance humaine, dans le troisième livre de l'œuvre, le monde commence à se défaire à travers de la pure contemplation. Le corps, qui occupait déjà une place centrale dans l'étude par analogie de la chose en soi, la Volonté, jouera également un rôle de premier plan dans les débats sur le génie. Le génie est la capacité de se libérer pendant une courte période des influences du corps (volonté) et de produire une représentation en dehors du principe de raison suffisante. Cependant, ce processus ne peut se produire par une conformation corporelle différente du génie, il a un intellect spécial, capable de lui permettre ce genre de représentation. En d'autres termes, le même organisme qui doit faire disparaître ses influences doit également fournir les conditions de son propre refus. Or cela nous met face à une contradiction dans la métaphysique du beau: comment le corps peut-il occuper ce double rôle? En fait, nous observons qu'une anomalie crée une exception, ce qui ne nous conduit pas à un état pathologique mais extraordinaire. L'articulation entre le concept d'absurde, l'antinomie de la connaissance et la jouissance de l'œuvre d'art chez l'être humain commun fournit la clé pour lire la contradiction autour des fondements du génie.

Mots-clefs: Génie. Métaphysique du Beau. Corps. Absurde. Intellect.

LISTA DE ABREVIATURAS

- MVR SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Jair Barboza (Trad.). 2º ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo I.
- Suplemento _____. **O mundo como vontade e como representação: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Unesp, 2015. Tomo II.
- QR _____. **De la quadruple racine du principe de raison suffisante**. F.-X. Chenet (Trad.). 1º ed. Paris: VRIN, 1991. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).
- MB _____. **Metafísica do Belo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- Fragmentos _____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Maria Lúcia Cacciola (Trad.). São Paulo: Iluminuras, 2003. (Biblioteca Pólen).
- Parerga _____. **Parerga y Paralipómena II**. Pilar López de Santa María (trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2009. (Clássicos de La Cultura, 37).
- VN _____. **Sobre a vontade na natureza**. Gabriel Valladão Silva (trad.). Porto Alegre: L&PM, 2018.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1.O PERCURSO DE INVESTIGAÇÕES	11
1.2.O PROBLEMA	12
1.3.PLANO DOS CAPÍTULOS	16
2. CAPÍTULO I: O CORPO COMO ENTRAVE PARA A ARTE	18
2.1.A POLARIZAÇÃO DO CORPO	18
2.2.A METAFÍSICA DO BELO: UMA METODOLOGIA DO ESTUDO DAS IDEIAS PLATÔNICAS	25
2.3. O PURO SUJEITO DO CONHECER	33
2.4.A ARTE, OBRA DO GÊNIO	37
2.5.O <i>ENTRAVE</i> E O INTERESSE	41
3. CAPÍTULO II: O CORPO COMO CONDIÇÃO PARA A ARTE	46
3.1.CAMINHOS PARA A FISILOGIA	46
3.2.CONHECIMENTO, INTELECTO E VONTADE	51
3.3.A FORMAÇÃO CORPÓREA DO GÊNIO	59
4. CAPÍTULO III: A CONTRADIÇÃO REINTERPRETADA	63
4.1.GENIALIDADE: ANORMALIDADE E EXCEÇÃO	63
4.2.ABSURDO E PARADOXO	67
4.3.A FRUIÇÃO DA OBRA DE ARTE E O EXTRAORDINÁRIO	72
5. CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS	78

1. INTRODUÇÃO

1.1.O PERCURSO DE INVESTIGAÇÕES

Este mestrado tem por objeto o estudo as relações entre os conceitos de genialidade e de corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer, na perspectiva da metafísica do belo. No entanto, a construção deste tema parte de um espaço mais circunscrito de reflexões, no interior da própria concepção de gênio, a saber, a sua identidade com o puro sujeito do conhecer (*reinen Subjekt des Erkennens*) - a temática fundamental de nossa pesquisa financiada pela FAPESP (processo 14/27074-7) no ano de 2015.

O advento da verdadeira arte está condicionado a determinado estado do indivíduo, que sustenta a contemplação das Ideias platônicas. Só o verdadeiro artista – o gênio – é capaz de realizar tal feito, qualquer tentativa sem semelhante estado contemplativo que o apoie, é tão somente expressão pessoal vazia de significado *real*. A comunicação do que é apreendido se trata de uma consequência primordial, o artista, em posse do que foi intuído, por meio das diversas linguagens das artes torna acessível às pessoas comuns – ou seja, não geniais – aquilo que apenas ele foi capaz de acessar. Neste sentido, o fazer artístico não é apenas técnico, ele deve ser uma experiência profunda do indivíduo, que passa por uma reconstrução de suas próprias relações com o mundo.

No modo habitual da cognição, nós nos vinculamos aos ditames de nossa vontade, nosso conhecimento está vinculado a seus fins – inclusive a ele nasce atrelado. É o império do *interesse*, no qual tudo está *relacionado* ao nosso querer, expresso na instância de objetividade da vontade, o corpo. Como conhecer algo em essência se nosso movimento é sempre temporal, circunscrito, aprisionado? Libertar-se exige uma capacidade distinta daquelas utilizadas na vida cotidiana: deixar de ser indivíduo para torna-se puro sujeito do conhecer.

Quando somos capazes de não mais nos prender às influências corporais de forma determinante, então conseguimos transpassar os limites do indivíduo. O puro sujeito é a resposta para este estado de “libertação”. Enquanto percebemos um objeto particular, nossa cognição operará de forma diversa, o mundo íntimo esvanecerá para brilhar a objetividade, o imediatamente dado, nenhum conceito intermediará. Neste “perder-se” do indivíduo – agora puro sujeito – na intuição pura, o objeto revela sua essência, a Ideia.

A partir da descrição deste processo um elemento nos chamou a atenção, a concepção de corpo que permeava as argumentações, afinal, seria imensamente difícil vencer suas influências, pressuposto para a genialidade, e, por consequência, da arte. De fato, o indivíduo não se liberta do corpo, é apenas um estado temporário, é necessária uma energia incomum para vencer a vontade, dela ganhamos apenas brevemente. Em seguida, tudo retorna ao seu estado *normal*. Ora, mas na

perspectiva argumentativa, seria interessante entender como é possível que essa força, absolutamente dominante, seja vencida, mesmo que por um átimo de segundo. Afinal, ela é o núcleo do mundo, tudo orbita em torno dela. Nesse contexto, como os fundamentos da arte estão inseridos na ordenação do todo? De que forma compreender que a capacidade do gênio de torna-se puro sujeito está inscrita no conjunto dos possíveis? Cabe a nós procurar os fundamentos disso no conceito de corpo, porque é a própria manifestação da vontade e fator preponderante na contemplação pura.

1.2.O PROBLEMA

No entrecruzamento dos livros que compõem *O mundo como vontade e representação* o corpo é apresentado em diferentes domínios: teoria do conhecimento (livro I), metafísica (livro II), metafísica do belo (livro III) e a ética (livro IV)¹. Muito além de um olhar em diversas perspectivas, temos dois eixos de aplicação de sentido ao conceito de corpo, no âmbito da estrutura argumentativa. O primeiro está situado no livro I e II: ele é responsável por oferecer os dados primários para o entendimento, na construção da própria intuição do mundo efetivo, baseado em pressupostos da organização dos corpos²; é a via privilegiada que nos leva ao desvelamento da Vontade, no qual contribui para estabelecer um novo paradigma em torno do fenômeno e da coisa em si; de certo modo, é o núcleo de onde pulsa toda a filosofia de Schopenhauer. O segundo eixo é exposto no terceiro livro³: só existe arte se formos capazes de vencer os imperativos do corpo, objetividade da vontade, que nos aprisiona ao interesse, a um modo limitante de conhecer, se vitoriosos, acessamos as Ideias, a coisa em si imersa nas possibilidades cognoscíveis do sujeito, do mundo como Representação.

Acreditamos que este contraste revela algo mais complexo em termos argumentativos, por nós interpretado a partir da polarização do conceito de corpo, com base em indicações de Cacciola (1994, p.114) e Soares (2009, p.112). Admitimos então que os dois eixos de aplicação de sentido ao conceito de corpo, podem ser compreendidos enquanto polos (negativo e positivo). De um lado, o corpo é positivo porque concede as condições para o conhecimento de um modo geral e para a “descoberta” da Vontade (eixo 1). Por outro lado, o corpo é negativo, na medida em que suas influências devem ser negadas para que exista a arte ou para se tratar da ética.

De fato, Schopenhauer não trata explicitamente do conceito de modo polarizado, no entanto, este artifício, fruto de nossa interpretação de sua obra, nos ajuda a entender toda sua complexidade,

1 Nosso trabalho é focado nos três primeiros livros do *Mundo*.

2 **MVR**, §6, p.22-23.

3 No quarto livro, também temos a aplicação do segundo eixo, a partir da negação da vontade no contexto da ética, no qual vemos as figuras do asceta e do santo.

principalmente na metafísica do belo; em outros termos, construímos em nossa dissertação uma abordagem de contraste. Neste domínio, observamos desdobramentos desta polarização, dada como uma contradição – sem nos importar, por agora, se isto é real ou só aparente. A princípio, nós pretendíamos somente explorar os dois eixos que permeiam os três primeiros livros do *Mundo*, a metafísica e a teoria do conhecimento contrapostos a metafísica do belo. Contudo, ao longo da pesquisa, percebemos que havia riscos consideráveis de tornarmos nosso trabalho excessivamente descritivo em moldes de manual, no qual a exposição teria protagonismo, sem efetivamente pensarmos um problema. Então, no aprofundamento das análises, a nós saltou aos olhos uma contradição, no interior do terceiro livro, cujo corpo está no centro, ainda sob a égide das polarizações, só que mais complexas: trata-se do corpo enquanto entrave e condição para a arte⁴.

O estudo da arte em Schopenhauer não consiste na preocupação em bem determinar técnicas e procedimentos criativos para atingir o belo; na verdade, é uma investigação metafísica⁵. Neste sentido, o autor nos apresenta as Ideias enquanto objeto da arte, ou seja, fala de seus fundamentos: a procura é sobre o belo em si mesmo, o ser artista e o fazer da arte. As Ideias nos colocam em relação direta com a Vontade, cerne de toda a obra do filósofo, elas são a objetividade imediata, é a coisa em si no âmbito da cognoscibilidade. Logo, existe uma abertura para acessar o em si do mundo, claro, sem postergar o fato de que tratamos do “herdeiro legítimo de Kant”⁶, por isso, há restrições, não cabe aqui pensar em uma corrida desenfreada em direção ao absoluto, fora da experiência possível. Nota-se que a possibilidade de conhecer as Ideias é limitada, porque elas não nos levam para fora da representação, mas exigem que saíamos das fronteiras do princípio de razão suficiente, por isso, o ser humano comum não as alcança. Este vive aprisionado à vontade, dada no interesse e na conjugação de um mundo relacional, onde tudo se encaixa, nada foge às relações causais. Por consequência, segundo as exigências sistêmicas, ser artista não é somente uma questão de estudo⁷, porque o belo

4 Em termos de exemplificação, no que diz respeito a concepção de entrave cf. **MVR**, §36, p.214, no qual o autor marca a necessidade de afastamento da vontade, logo, do próprio corpo, para acessar as Ideias, matéria-prima da arte; já em relação a concepção de fundamento cf. **Suplemento**, cap.31, p.453, a partir da apresentação da constituição do intelecto genial, comparado ao ser humano comum, cuja ausência desta diferença não criaria as condições de possibilidade da genialidade, pressuposto essencial da arte.

5 **MB**, cap.1, p.24.

6 Schopenhauer entende que é o herdeiro legítimo de Kant, na medida em que entendeu integralmente o que o filósofo pensava e buscava; a filosofia da Vontade é a única teoria capaz de dar prosseguimento ao pensamento crítico.

7 Devemos entender que o artista comunica algo, por isso ele deve estudar as melhores técnicas que permitem a exposição de sua Ideia. No entanto, neste ponto, nós falamos do ato contemplativo, da apreensão primária, esta não é fruto do estudo. Essa distinção está no horizonte das relações entre intuição (Entendimento) e conceitos (Razão), assim assevera Schopenhauer: “Essa característica dos conceitos que os torna semelhantes às pedras de um mosaico e em virtude da qual a intuição sempre lhes permanece assintótica é também o fundamento para, na arte, nada de bom ser realizado com eles. Caso o cantor ou o *virtuose* realize o seu recital por reflexão, este permanece morto. O mesmo vale para compositores, pintores, sim, para poetas: o conceito sempre é infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida: o domínio do conceito é a ciência”. **MVR**, §12, p.67.

não é atingido por um método⁸, tal como um passo a passo; ao contrário, é uma questão de apreensão imediata da essência. O verdadeiro artista é identificado com o gênio, sua obra é a arte.

A genialidade é uma capacidade do indivíduo de se tornar puro sujeito do conhecer, em outras palavras, é a saída do modo cognoscente comum. Nisso reside o poder da produção genial, seu lado *incomum*. Ele é capaz da pura contemplação, a saber: a orientação objetiva do conhecimento, ou seja, quando seus conteúdos pessoais, alicerçados na sua vontade, são momentaneamente “esquecidos”, porque ele se entrega totalmente ao imediatamente dado. Nesse processo, no particular vê-se o universal, acha seu molde, a Ideia. Então, brilha toda a potência da arte. Quando a força de semelhante entrega se esvai, retorna o movimento habitual da cognição, porém, preservada a implacável impressão do que foi apreendido, surge a obra de arte, nas diversas linguagens expressivas⁹. Para que tudo isto seja possível, as influências corpóreas devem ser afastadas temporariamente, se isto não acontecer, não existe arte nos termos schopenhauerianos. Lembremos que o corpo é a vontade objetivada, que o conhecer nasce ligado a ela, por isso a atividade corpórea, todo o tempo, leva aos seus interesses, intimamente ligados à manutenção da vida, em outras palavras, é a força que age cegamente. *O conceito de corpo emerge como entrave para a arte.*

Ora, o surgimento do gênio, a partir deste panorama, coloca problemas cruciais, neste quadro em que a Vontade é rainha e o homem comum a regra. Se tudo o que existe está conformado aos moldes da Vontade, e nela orbitam, desde a sucessão dos seres ao próprio conhecimento, das meras gramíneas ao ser humano, o gênio não assumiria um lugar de exceção? O estudo dos *Suplementos*, segundo tomo do *Mundo*, evidencia de forma muito enfática esse outro lugar que a genialidade possui. Nessa obra, as reflexões de Schopenhauer são carregadas por elementos da fisiologia e a anatomia, de forma mais ostensiva do que no primeiro tomo, publicado vinte cinco anos antes. Por exemplo, o uso da palavra “cérebro” e suas derivações são repetidos insistentemente, em alguns períodos com uma citação ao menos em cada página. No entanto, o que isto revela da estrutura argumentativa? Em nossa concepção, vemos um processo de elucidação conceitual, com novas informações para entender o lugar de exceção da genialidade. Por meio desta leitura, tentamos entender a constituição genial, por consequência, encontramos fatores que sustentavam a construção de uma contradição no interior da metafísica do belo. A negação das influências corpóreas, se entendida sob o prisma anatômico e fisiológico do segundo tomo, aplicado às argumentações também do primeiro, encontramos o

8 Apesar de falarmos que o belo não é atingido por um método, nós apresentaremos seu estudo por meio de um, compreendido por nós na proposta de fundação de uma metafísica do belo. Esta é uma distinção muito importante para este trabalho.

9 Ressaltamos que a expressão aqui não consiste na manifestação individual de alguém, embasada em uma percepção particular do mundo, na verdade, trata-se sempre da comunicação da Ideia apreendida na contemplação pura, no modo como o sujeito é afetado por isto e quer manifestar em algo.

pressuposto fundamental de que o corpo do gênio precisa ser formado de outro modo, ele é anormal¹⁰, só por esta via observamos o caráter de exceção acima exposto.

O intelecto que sustenta a genialidade é totalmente diferente do homem comum, enquanto um vive imerso nos ditames da vontade, o outro, em determinadas circunstâncias, é forte o suficiente para suplantar essa força cega momentaneamente. Se subentendido que o intelecto se enraíza em um cérebro¹¹, infere-se que existe uma conformação física especial, não apenas atrelada a este órgão, mas que exige função diversa de todos os sistemas, ou seja, falamos de um corpo especial. *O corpo assume, sob uma certa perspectiva, o lugar de condição da genialidade, logo, da arte.* Desse modo, teríamos êxito em explicar como são vencidos os imperativos da soberana vontade. Não obstante, também derivam questionamentos cruciais: *como é possível que ao mesmo tempo o corpo seja entrave e condição da arte? O corpo criaria as condições para negar sua própria influência? Estamos em face de um estudo da exceção e da anormalidade, com imbricados questionamentos sistêmicos para, ao menos, vislumbrar o que é ser o gênio.*

A partir do que foi exposto, se a prudência não falasse mais alto do que a audácia, perguntaríamos: não temos aqui uma antinomia do modo de conhecer estético? Seria muito desafiador encaminhar a pesquisa, ainda inicial, por caminhos que exigem tanta maturidade. Entretanto, semelhante questionamento nos aponta outras vias reflexivas, porque se o campo de análises da constituição genial é o intelecto, e este tem relação íntima com o conhecer, então em vez de formular uma nova antinomia, devemos consultar a que já existe, a da faculdade de conhecimento¹², apresentada por Cacciola nos termos do paradoxo de Zeller (1994, p.77). No mesmo sentido, sobressai a importância de aprofundarmos o conhecimento sobre o intelecto, precisamente um dos componentes primordiais dos *Suplementos*, inclusive em alguns capítulos da obra é central o estudo do intelecto, por exemplo, o paradigmático “Do primado da vontade na consciência de si”, no qual o autor apresenta doze argumentos que deslindam a tese que dá título ao capítulo¹³.

Segundo nosso problema, no arcabouço argumentativo deste trabalho, encontramos na reflexão sobre o paradoxo de Zeller uma saída ao problema que levantamos, na medida em que nos indica a necessidade de aprofundarmos as análises em torno do intelecto. Se a genialidade é uma anormalidade, o que seria capaz esse intelecto constituído de modo *incomum*? Não residiria nisto a grande chance de suplantar a vontade, mesmo que momentaneamente? Se existe a primazia da vontade, em estado de exceção, como isso permanece? Quais alterações são vistas? Acreditamos que

10 *Suplementos*, cap.31, p.454.

11 *Suplementos*, cap.19, p.243.

12 *MVR*, §7, p.35.

13 *Suplementos*, cap.19, pp.244-291.

este jogo entre vontade e intelecto nos mostrará como pode o corpo ser entrave e fundamento da arte, segundo três possibilidades: (I) tudo não passa de aparência, tanto no que diz respeito ao problema da linguagem, quanto às transições entre a coisa em si e o fenômeno; (II) de fato temos uma contradição, tão fortemente dada que pode ser considerada mesmo uma antinomia, então é imprescindível descobrir seus fundamentos ainda no eixo intelecto-vontade; (III) as duas teses anteriores são verdadeiras, porém, seu sentido é atribuído pela profundidade do estudo inerente ao problema intelecto-vontade, na verdade, em perspectiva macroscópica trata-se das relações entre a Representação e a Vontade, as duas faces do mundo.

Nossa hipótese é formada pela força estrutural que observamos na terceira tese, no entanto, a exposição levará em conta também as duas primeiras. Ora, mas se tudo não passa do velho problema da relação Representação-Vontade, por que levar adiante tal empreitada? Não concluiremos uma vez mais quanto ao problema do discurso em torno da Vontade, sob o registro da Representação? Afinal, quem de nós pode libertar-se da conformação do seu intelecto? Dos moldes que ele concede ao mundo? Ir “além” e não se debater no “nada”¹⁴? Uma vez mais procuramos respostas perfeitamente encadeadas, contudo, nós precisamos crer no percurso, na potencialidade da argumentação, se no final retornamos a algum lugar conhecido, tenhamos confiança de que nunca será no mesmo nível e intensidade. Nossas reflexões pretendem apresentar contribuições nos domínios de estudo que propõem a relação entre o corpo e a genialidade, por consequência, a arte, na obra de Schopenhauer, com esperanças de contribuir nos debates acadêmicos. Em suma, nosso problema centra-se na seguinte questão: *como pode o corpo, ao mesmo tempo, ser entrave e fundamento para a genialidade?*

1.3. PLANO DOS CAPÍTULOS

No primeiro capítulo, intitulado “o corpo como entrave para a arte”, apresentaremos elementos de análise primários, que circundam o problema, a saber, a polarização do conceito de corpo, enquanto uma interpretação da inter-relação entre os três primeiros livros do *Mundo* e as funções que são atribuídas ao corpo. A partir disso, conduziremos um estudo sobre a relação da metafísica do belo na argumentação schopenhaueriana, a encarando como um método para o estudo das Ideias platônicas. Assim, criaremos subsídios importantes para duas identidades conceituais: a arte é obra do gênio, este, por sua vez, é o verdadeiro artista, logo, estudar a arte é estudar a genialidade. A consequência direta dessas identidades será considerar o lugar de entrave que o corpo

14 MVR, §71, p.477.

ocupa na contemplação das Ideias: ou se afasta, temporariamente, as influências corpóreas, ou a arte não é possível.

A sequência da exposição nos leva ao outro elemento que constitui o problema fundamental de nosso trabalho, o segundo capítulo, intitulado “o corpo como condição para a arte”. A princípio, abordaremos o papel que a fisiologia e a anatomia ocupam na obra mais tardia de Schopenhauer, o que reflete em todo o seu pensamento. A fisiologia filosófica emerge como uma chave de leitura para o próprio conceito de corpo. Na sequência, nós exploramos o entrelaçamento entre o conhecimento, o intelecto e a Vontade, cujo ato cognoscente nasce atrelado aos condicionamentos do interesse, é mesmo um modo de sobrevivência. Nesse sentido, para que a genialidade seja possível, precisamos de uma constituição especial do intelecto, algo que é constatado no estudo dos *Suplementos*.

O terceiro capítulo, “A contradição reinterpretada”, tem a ambiciosa e difícil tarefa de expor a nossa hipótese para a solução da contradição gerada pelos dois primeiros capítulos, quanto às condições de possibilidade da genialidade. No início, nós expomos os custos do intelecto especial do gênio, de como isso o aproxima de características da loucura. A condição de possibilidade da genialidade está em uma anormalidade, que gera uma exceção, mas que não nos leva a uma patologia, ao contrário, desvela um imenso potencial criativo. Neste contexto, a partir do conceito de absurdo tecido por Clément Rosset, somado ao paradoxo de Zeller, nos moldes que Cacciola nos apresenta, entendemos como a contradição é parte da realidade mesma, por causa das dificuldades e limites de nosso intelecto na sua submissão ao princípio de razão suficiente. A fruição da obra de arte e o extraordinário são a grande virada interpretativa que nós pretendemos, na medida em que constatamos que todos temos a genialidade, em menor medida. A grande mudança está no grau de um intelecto superior em relação ao homem comum. O extraordinário associado a contradição própria do mundo é o que autoriza o duplo papel do corpo no surgimento da genialidade, por consequência da arte. As contradições se esvaem, justamente no entendimento dos limites das representações abstratas na compreensão do real. A metafísica do belo precisa ser vista sob outro prisma, porque o que Schopenhauer disserta nos leva muito além dos domínios da arte.

2. CAPÍTULO I: O CORPO COMO ENTRAVE PARA A ARTE

2.1. A POLARIZAÇÃO DO CORPO

Na perspectiva de Alexis Philonenko, a estrutura de *O mundo como Vontade e Representação* de Arthur Schopenhauer poderia ser comparada a uma espiral, na qual cada um dos livros compreenderia um dos seus momentos ou anéis, a saber: “momento da pura teoria (o mundo como *Representação*), momento da aparição da Vontade (Metafísica da natureza). Momento da *representação superior* (Metafísica do belo). Enfim, momento onde a *vontade* compreende a si mesma (fenomenologia da vida ética)”¹⁵. Nessa concepção, a espiral propõe que a exposição schopenhaueriana é ascendente, ou seja, cada livro leva a um lugar superior em relação ao anterior, na medida em que desvela algo novo sobre o mundo, permite compreender um aspecto do real diverso do anterior, porém, dependente do que já foi construído. Consideramos muito didático este método de apresentação da inter-relação entre os livros, com claro objetivo de evidenciar a unidade da obra. Ora, e as complexidades, elas podem ser contempladas nessa forma de adução das coisas? No prefácio à primeira edição do *Mundo*, o filósofo, ao considerar o formato de um livro e o problema da comunicação, assevera:

[...] UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretantes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que se assemelhe a este em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo estarão aqui em contradição.¹⁶

15 PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer: une philosophie de la tragédie**. 2 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle Série), p.11. Barboza também expõe sua concepção dos temas de cada livro do *Mundo*: “[...] o primeiro livro é dedicado à teoria do conhecimento, o segundo à metafísica da natureza, o terceiro justamente à metafísica do belo e o quarto à metafísica da ética”. BARBOZA, Jair. Apresentação. IN: SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003, p.07. É importante considerar que essas divisões são subjetivas, porque embasadas nas interpretações de cada comentador, nesse sentido, na análise de Philonenko, ao falar da ética, precisamos realizar ressalvas, na medida em que, na arte (livro III), já podemos falar da compreensão da Vontade sobre si mesma, por exemplo, abordagem sobre a música.

16 MVR, prefácio à primeira edição, pp.XXV-XXVI.

Segundo a abordagem da espiral, Philonenko busca preservar o “organismo” contido na obra, entretanto, as conversões do dinamismo do pensamento para o universo da escrita são desafiadoras. Por um lado, poderíamos descartar esse tipo exposição, visto que não nos leva a elucidar, porque o entendimento sobre o “pensamento único”, por si só, já exige certos esforços de análise, além disso, teríamos que dar conta também das imagens criadas para interpretá-lo, em suma, é como se falássemos duas vezes mais longe daquilo que realmente importa. De outro lado, esses recursos são verdadeiros instrumentos de interpretação, nesse sentido, não pesa tanto se podemos ou não entender o “pensamento único” de modo orgânico, por meio da espiral, porém, como isto implica a construção de um olhar original sobre o filósofo e sua obra. Este é o lugar que inserimos nosso trabalho, a partir da polarização do corpo, enquanto chave de leitura para deslindar problemas inerentes à obra.

A polarização nasce junto aos estudos comparativos entre os livros do *Mundo*, cujo corpo seria o fio condutor. No desenvolvimento das análises, os problemas se complexificaram, foram abertos caminhos para estabelecer um objeto mais consolidado, que se sustentaria melhor em face das críticas. Em consulta aos estudos na área, Soares elucida, de forma bem completa, a gênese dos questionamentos, aquilo que primeiro salta aos olhos (2009, p.112):

[...] mesmo que o corpo tenha aparecido em múltiplas acepções, há algo em comum quando observamos todas elas reunidas. A saber, em todas essas dimensões o corpo apareceu até agora cumprindo um papel “positivo”, ativo. Afinal, o corpo foi até agora sempre afirmado: foi afirmado como objeto entre objetos, foi afirmado como ponto de partida do conhecimento, foi afirmado como objetividade da Vontade e, por fim, afirmado como centro do argumento de analogia. Esse estatuto da positividade encontrará seu contraste na medida em que perceberemos doravante, na metafísica do belo, o corpo assumindo um papel inverso, negativo: haverá uma supressão do corpo na metafísica do belo schopenhaueriana. E será justamente pela negação do corpo, operada a partir de sua submissão à noção de indivíduo e da reformulação da noção kantiana de interesse, que a contemplação do belo poderá ser alcançada.¹⁷

A consideração entre os livros do *Mundo*¹⁸ é antes a própria compreensão das áreas do conhecimento neles expressas, tratam-se de eixos da argumentação – inclusive se seguirmos a adução de Philonenko que abre esta seção –, se restritos aos três primeiros livros, falaremos da teoria do

17 Vide também: CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994, p.114.

18 Avisamos ao leitor que o termo “livros” não designa, de fato, diversas obras, mas as quatro divisões fundamentais que compõem o tomo I de *O mundo como vontade e representação*, por sua vez, subdivididas em seções.

conhecimento, metafísica da natureza e metafísica do belo. De fato, em cada um desses “momentos” temos uma visão sobre o conceito de corpo.

Na Teoria do conhecimento (Livro I), o interesse schopenhaueriano reside em erigir a doutrina da Representação, uma das duas faces do mundo. Nesta abordagem, o ato de conhecer equivale ao de representar, ancorado na determinante função do corpo em fornecer os dados primários. A verdade fundamental que abre o *Mundo*, “O mundo é minha representação”, vem acompanhada de esclarecimentos que não podem vir dissociados dessa proposição, às vezes, dada de forma isolada, seu sentido integral advém nas linhas seguintes da seção inicial: “Torna-se-lhe claro e certo que não conhece Sol algum nem Terra alguma, mas sempre um olho que vê um Sol, uma mão que toca uma Terra; que o mundo que o cerca existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, que é ele mesmo”¹⁹. Ao decorrer do livro I, nas seções subsequentes, o sentido mais claro dessa imagem do sol e da terra, da visão e do tato, são aprofundados nos termos da produção de dados efetivada pelo corpo: quando o concebemos somente na representação, pavimentamos a estrada que nos leva a entendê-lo como objeto imediato²⁰, ponto de partida para a cognição, a partir das suas alterações conhecidas sem a mediação do entendimento na formação da causalidade, logo, são produções imediatas²¹. Ou seja, trata-se da capacidade dos corpos de provocarem transformações uns sobre os outros, de se afetarem, esse processo gera dados, que, por sua vez, são trabalhados pelo entendimento na formação de relações causais. Desse modo, só conhecemos o sol porque sofremos sua influência sobre nosso próprio corpo, por meio da visão, do mesmo modo a terra, a partir do tato, e tudo o mais no mundo é dado segundo esta regra. Por consequência, fica claro que não posso conhecer nada que esteja fora da experiência possível, no caso a coisa em si, uma clara herança das análises da filosofia crítica de Kant. Em sua dissertação de doutorado, considerada por Schopenhauer a verdadeira introdução do *Mundo*²², esse problema já ficava claro na construção da lei da representação, firmada nos termos do sujeito e objeto:

Nossa consciência cognoscente [*erkennendes Bewußtsein*], que se apresenta como sensibilidade externa e interna (receptividade), entendimento e razão, se decompõe em

19 MVR, §1, p.03.

20 Devemos notar que o conceito de “objeto imediato” precisa ser muito bem delimitado, porque falamos de um momento, no qual não existe ação do entendimento, conforme elucidada Schopenhauer: “Todavia, aqui não se deve tomar o conceito de objeto no sentido estrito do termo, pois, por meio desse conhecimento imediato do corpo, que precede o uso do entendimento e é mera sensação dos sentidos, o corpo mesmo não se dá propriamente como OBJETO, mas, antes, os corpos que fazem efeito sobre ele; já que todo conhecimento de um objeto propriamente dito, ou seja, de uma representação intuível no espaço, existe apenas para e pelo entendimento, logo, não antes, mas somente após o seu uso”. MVR, §6, p.23.

21 MVR, §6, pp.22-23.

22 *Id.*, prefácio à primeira edição, p.XXVII.

sujeito e objeto e não contém nada além. Ser objeto para o sujeito ou ser nossa representação é a mesma coisa. Todas as nossas representações são objetos do sujeito, e todos os objetos do sujeito são nossas representações. No entanto, descobriu-se que todas as nossas representações estão em uma ligação, entre elas, submissa a uma regra, no qual a forma é *a priori* determinável, ligação tal que nada subsiste por si, nada independente, nada que seja isolado e destacado não pode ser objeto para nós.²³

A quadruplicidade do princípio de razão suficiente busca esgotar as formas possíveis que um objeto possa ser dado ao sujeito, sempre correlacionando as classes de objetos a uma das raízes do princípio. Ora, que o mundo seja posto como algo ordenado, não deveria ser visto como um problema, no entanto, no fundo, o que está em jogo é precisamente o próprio conhecimento deste mundo, afinal, isso que nos é dado seria a sua *essência* ou ele somente *apareceria* assim para nós, sem revelar o que realmente é? O problema passa pela apreensão do ser verdadeiro das coisas ou somente por sua aparência? A estrutura da ciência é precisamente regida pela busca de princípios, por consequência, a todo tempo se procura o “por quê?” (*Warum*) das coisas, por isso o filósofo assevera que esta expressão é a mãe de toda a ciência²⁴. Não residiria nisso as respostas possíveis quanto ao problema da essência e aparência? Entretanto, ao contrário da interpretação vulgar, o “por quê?” não desvela estruturas essenciais, ele apenas nos enquadra em um círculo limitado de explicações que se interconectam em diversos saberes:

[...] Toda ciência no sentido próprio do termo, compreendida como conhecimento sistemático guiado pelo fio condutor do princípio de razão, nunca alcança um alvo final, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente, porque jamais toca a essência mais íntima do mundo, jamais vai além da representação; antes, basicamente, somente conhece a relação de uma representação com outra.²⁵

Nesse sentido, averiguamos sob nova roupagem a distinção kantiana entre aparência (*Erscheinung*) e coisa em si (*Ding an sich*), considerado por ele o maior mérito do filósofo de Königsberg²⁶. No entanto, a remissão à distinção está inserida em um quadro mais complexo de relações, que evidencia raízes mais profundas, não estamos diante de um debate conceitual somente, conforme sublinha Quaresma (2009, p.10), “Schopenhauer vê a si mesmo como uma espécie de

23 **QR**, §16, p.1.

24 *Id.* §4, p.145.

25 *Id.* §7, p.33.

26 **MVR**, crítica da filosofia kantiana, p.484.

continuador da filosofia kantiana. Mesmo que sempre procure reformulá-lo a seu modo, o filósofo de Dantzig serve-se constantemente do aparato conceitual da filosofia transcendental no interior de seu próprio sistema”²⁷. O processo de reformulação produz uma nova roupagem para os conceitos de Kant, além de estabelecer um novo vocabulário. Desse modo, surgem as duas faces complementares do mundo, a Representação, domínio da aparência, e a Vontade, enquanto coisa em si²⁸.

A metafísica da natureza (livro II) consiste no estudo da Vontade, com protagonismo para o conceito de corpo, porque ele alicerça a própria possibilidade de estudá-la e de mostrar meios reais, dentro da experiência possível, para conhecê-la. O mundo como Representação estabelece toda a organização do que a nós aparece, condicionado pela atuação de um intelecto, sem permitir o acesso à coisa em si; a Vontade permanece incognoscível, ela somente é descrita em analogia ao mundo que efetivamente conhecemos, trata-se de esclarecer o que ele é, decompondo as partes que o constituem, postura denominada de “dogmatismo imanente”²⁹. O protagonismo do corpo neste processo surge exatamente no desafio de acessar o em si, sem sair do mundo, da experiência possível. Uma vez mais, recorramos à tese de doutorado de Schopenhauer, enquanto referência imprescindível na elucidação da argumentação que será constituída no livro II do *Mundo*. A quarta classe do princípio de razão suficiente (agir) mostra justamente a construção do conceito de consciência de si, com a consequência central na fundamentação do caminho até a Vontade.

O princípio de razão suficiente do agir consiste “no objeto do sentido interno, o *sujeito da volição*, que é o objeto para o sujeito que conhece, aliás, dado somente no sentido interno”³⁰. A consciência de si não foge da divisão estabelecida pela lei geral da Representação, logo é composta em sujeito e objeto, entre uma parte que conhece e outra que é conhecida, respectivamente o sujeito do conhecer e o do querer (*Wollendes*)³¹. O primeiro, não pode fazer de si mesmo objeto de conhecimento, porque é a própria condição mesma de todas as representações, por isso, a segunda parte da consciência de si é o objeto da primeira, ou seja, *a vontade*³². Quanto às possíveis objeções de que nós podemos conhecer a nós mesmos, Schopenhauer é peremptório ao afirmar que “não existe

27 Ver também: **MVR**, apêndice, p.483.

28 Nesta passagem, cabe elucidar o uso das iniciais em maiúsculo para os termos “Representação” e “Vontade”. A *representação* está circunscrita ao processo cognitivo, no plano do conhecimento, a partir do sujeito e objeto; por outro lado, a *Representação* é mais geral, consiste em sua consideração como um dos fundamentos do mundo – uma de suas duas faces –, o aparente, ou ainda, em termos kantianos, o domínio fenomênico. A *Vontade* é a reformulação de Schopenhauer da coisa em si de Kant, a parte essencial do mundo – sua outra face; a *vontade* é relativa ao âmbito individual, aproxima-se mais do modo corriqueiro de seu uso, seria o sinônimo do *querer*. Em síntese, as iniciais maiúsculas traduzem fundamentos, princípios do mundo, as minúsculas são mais restritas, correspondem ao individual e subjetivo.

29 **Fragmentos**, p.118.

30 **QR**, §40, p.275.

31 *Id.* §41, p.275.

32 *Id.* §42, pp.278-279.

conhecimento do conhecimento, pois para isso seria necessário que o sujeito se distinga do conhecimento e possa, mesmo assim, conhecer o conhecimento, o que é impossível”³³. No entanto, se não podemos conhecer a nós mesmos, o que é isso que conhecemos enquanto sujeito do querer? O corpo, agora, com outro sentido, além daquela função de fornecer os dados para o entendimento:

A autoconsciência é definida pelo filósofo como um conhecimento relativo: nele, o que é conhecido é o querer, manifesto no corpo em ação, isto é, em seus apetites e impulsos que são dados como bem-estar e mal-estar, ou ainda, prazer e desprazer (o primeiro como satisfação da vontade, o segundo como impedimento para sua satisfação). Esses apetites e impulsos dão ao sujeito do conhecimento a ocasião de conhecer o sujeito do querer como um ímpeto sem consciência, enraizado no corpo.³⁴

O sujeito do conhecimento em sua identidade com um corpo recebe a denominação de indivíduo, a partir disso o corpo é compreendido de duas formas: primeiramente, é representação na intuição do entendimento, em um segundo sentido, ele é vontade, conhecida de forma imediata³⁵. Essa dupla perspectiva do corpo, que aparece na autoconsciência, indica o caminho de um mundo completamente diverso da representação, sua outra face, a Vontade. O ímpeto sem consciência enraizado no corpo desvela uma força que subjaz a tudo o que existe, sob o nome de “vontade” nos seres humanos, considerada por Schopenhauer como a coisa em si kantiana. Esta é a única via possível para se atingir a essência do mundo, pois se insistirmos em buscar isso por meio da representação, ficaríamos presos a “imagens e nomes”, a fenômenos, tal como alguém que dá voltas em torno de um castelo, tentando achar sua entrada, porém, só consegue, às vezes, esboçar sua fachada³⁶. Por outro lado, só é possível falar da Vontade dentro dos limites da Representação, além, apenas silêncio, sem linguagem, sem conceitos, o incognoscível, por isso a referência ao corpo é determinante no dogmatismo imanente, por meio dele a nomeamos e a conhecemos:

[...] O conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento de minha vontade. Por consequência, não posso,

33 *Id.* §41, p.276.

34 SORIA, Ana C. S. Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 19, pp. 61-78, 2012, p.67.

35 **MVR**, §18, p.117.

36 *Id.* §17, p.116.

propriamente dizendo, de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo.³⁷

Neste ponto emergem as duas funções centrais do conceito de corpo, a partir da teoria do conhecimento e da metafísica da natureza. De um lado, o temos como objeto mediato, ponto de partida da representação, de outro, temos o corpo como a objetividade da vontade, manifestação objetiva da coisa em si, nos domínios do mundo como Representação. Esse é o “estatuto da positividade” que nos fala Soares (2009, p.112), o conceito no desempenho do seu papel de modo positivo, central na construção argumentativa dos dois primeiros livros da obra. Não obstante, o quadro se transforma no estudo da metafísica do belo, precisamente no aparecimento da função negativa, ou nas palavras de Cacciola, na “depreciação do corpo” (1994, p.114). A genialidade é preponderante nesta transição de polos, nas seções subsequentes apresentaremos de forma mais detida os componentes desse processo, suas engrenagens essenciais.

37 MVR, §18, p.119.

2.2. A METAFÍSICA DO BELO: UM MÉTODO PARA O ESTUDO DAS IDEIAS PLATÔNICAS

O terceiro livro do *Mundo* é o território das análises sobre a metafísica do belo, com a abertura para uma “representação superior”, conforme propõe Philonenko e sua espiral (1999, p.11). O termo proposto diz respeito ao escopo do próprio livro, dado por seu subtítulo: “A representação independente do princípio de razão: a Ideia platônica: o objeto da arte”³⁸. Causa estranheza, a conexão entre as Ideias platônicas e a arte; de fato, é difícil realizar qualquer aproximação conceitual, enquanto ainda nos preocupávamos em entender as relações entre a coisa em si e o fenômeno, a Vontade e a Representação. No entanto, ainda no livro II, Schopenhauer tece uma sofisticada rede argumentativa para relacioná-las diretamente com a coisa em si:

Se alguma vez se tivesse realmente compreendido e apreendido a doutrina de Kant e, desde o seu tempo, a de Platão; caso se tivesse refletido de maneira séria e fiel sobre o conteúdo e o sentido íntimo das doutrinas dos dois grandes mestres, em vez de se ater artificialmente às expressões de um, ou à paródia estilística de outro, não teria havido demora para descobrir o quanto os dois sábios concordam e como a significação pura de suas doutrinas, o alvo delas, é exatamente o mesmo.³⁹

O legítimo herdeiro de Kant também requer para si o legado de Platão, enquanto fiel intérprete de sua obra. Essas são as insígnias que autorizam Schopenhauer a colocar ambos os pensadores lado a lado, na sua interpretação, seu olhar é verdadeiro e deve ser contraposto aos equívocos dos predecessores. O leitor deve ter atenção neste aspecto: assim como ele reformula o pensamento kantiano, não podemos compreender as Ideias em um sentido propriamente platônico, tal como as assimilamos em seus diálogos, no limite, está posto sob nossos olhos as “Ideias schopenhauerianas”. Elas engendram a viragem para o em si, sem danificar a coesão sistêmica. Em tese, a coisa em si e as Ideias não são idênticas, porém “intimamente aparentadas” (*nahe verwandt*) divergindo em um único aspecto⁴⁰: a desvinculação ou não a todas as formas do conhecimento.

As formas possíveis em que um objeto pode ser dado ao sujeito estão determinadas em uma das quatro raízes do princípio de razão, no entanto, subjaz à lei geral da Representação: o sujeito e o objeto. Em outros termos, trata-se de descrever o sujeito que conhece, mas não pode ser conhecido,

38 MVR, livro terceiro, p.193.

39 MVR, §31, p.200.

40 *Id.* §31, p.197.

e o objeto enquanto aquilo que é conhecido, porém nada pode conhecer⁴¹. As Ideias platônicas são submetidas a este princípio geral, logo, participam do mundo como Representação, ao passo que também guardam parentesco com a Vontade, porque são sua objetivação imediata, porém, ao contrário desta, elas são cognoscíveis; isso muda tudo. Por trás da ordem do mundo estabelecida pelo princípio de razão suficiente, além do “por quê”, agora desabrocha diante de nós o “quê” (*Was*) das coisas⁴².

O parentesco das Ideias com a coisa em si tem no conceito de objetivação da Vontade um eixo central, porque explicam os limites da própria cognoscibilidade da essência das coisas, haja visto que objetivar é sinônimo de tornar-se objeto, adentrar as formas da representação. A Vontade, em si mesma, nunca pode ser dividida, sua unidade sempre será preservada, contudo, como explicar a diversidade dos seres que dela derivariam? Existiria mais Vontade em uma coisa e menos na outra? Não há menos Vontade na pedra e mais no ser humano; ela é indivisa. As Ideias são precisamente os graus de objetivação (aparecimento) da coisa em si. Neste sentido, em cada reino da natureza elas aparecerão mais ou menos aperfeiçoadas, os seres são *hierarquizados*, segundo os graus de objetivação⁴³. Nos níveis mais baixos de objetivação, encontramos as forças fundamentais da natureza, tais como a gravidade ou a eletricidade. À medida que olhamos outros graus, predominam os caracteres da *espécie*⁴⁴, no caso do reino vegetal e do animal, cujos seus espécimes se aparentam em muito, com hábitos bem determinados⁴⁵. No ser humano, o quadro modifica-se, a individualidade é marcante, por consequência, ele é considerado como o grau mais perfeito de objetividade da Vontade⁴⁶.

Do modo como expomos, o processo parece fluido e simples, entretanto, ele consiste em um verdadeiro campo de batalha regido pela discórdia, precisamente a razão da hierarquia. A luta para que uma Ideia suplante outra é parte integrante do processo de aparecimento da Vontade, seu procedimento é dado por meio da *assimilação por dominação*⁴⁷. Os graus superiores de objetividade resultam da assimilação dos menores, não perpetuamente, somente no período em que a dominação

41 *Id.* §2, pp.05-06.

42 BARBOZA, Jair. **Metafísica do belo**. 1º ed. São Paulo: Humanitas, 2001, p.09.

43 MVR, §25, p.149-151.

44 Em torno das relações entre as Ideias e a espécie assevera Schopenhauer: “Aquilo que é a IDEIA platônica considerada como pura imagem objetiva, pura figura e, desse modo, fora do tempo e de todas as relações é, tomada empiricamente e no tempo, a *SPECIES* ou ESPÉCIE: este é, por conseguinte, o correlato empírico da Ideia” (**Suplemento**, cap.XXIX, p.437). Ver também: FRANÇOIS, Arnaud. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. **Revista Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer, Rio de Janeiro, v. 2, pp. 31-43, 2011. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v2-n2-2-francois_arnaud.pdf>. Acesso em: 30 out. de 2019.

45 *Id.* §26, p.151-153.

46 *Id.* *Ibid.*

47 *Id.* §27, p.169.

for exitosa, porque o dominado permanece tentando, a seu turno, impor-se sobre quem a ele se impõe. A discórdia é a própria visibilidade da contradição da Vontade consigo mesma, impressa em toda a natureza, na luta por matéria, espaço e tempo: “a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento”⁴⁸. Em termos objetivos, essa luta é exposta em diversos planos: na atuação das forças fundamentais para imperar sobre a matéria; nos animais em que uns se tornam presas dos outros, por fim, de forma inexorável, a morte a todos arrebatando-os como alimento à terra; nos seres humanos que instrumentalizam a natureza para seus fins pessoais, porém, também são vencidos, quando sua constituição não é mais capaz de sustentar o domínio sobre as outras Ideias, ou seja, temos a morte. Neste aspecto, o fato de o ser humano ser o grau mais aprimorado de objetivação da Vontade decorre de seu maior nível de complexidade em relação a todas as outras Ideias – ou espécies –, tanto é assim, que ele tem necessidade de todas as outras Ideias para sua significação completa: “[...] [a Ideia de ser humano] não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico: todos esses reinos se complementam para a objetivação plena da vontade; A Ideia de ser humano os pressupõem”⁴⁹.

A exposição sobre as Ideias, do seu parentesco com a coisa em si kantiana até a Ideia de ser humano, marcam a divisão necessária no ato representativo, sua submissão ou não ao princípio de razão suficiente, por sua vez, compreendida no domínio de dois modos de conhecimento distintos: a ciência e a arte⁵⁰. Os distinguimos em seu enraizamento nas faculdades cognitivas. As representações podem ser divididas em intuitivas e abstratas, se olhadas em relação às produções do entendimento e da razão, as intuições e os conceitos⁵¹. Uma das diferenças fundamentais entre ambos os produtos está na sua conexão imediata, direta, com as coisas, algo pertencente somente à intuição, visto que os conceitos são enquadrados como representações de representações. A partir desses fatores pode-se definir o campo da arte e da ciência, por consequência, entender o panorama de inserção das Ideias platônicas, e então, descortinar o método específico para a análise do em si das coisas.

Para que a Ideia seja conhecida é necessário ir além dos fenômenos, em tese a ciência também as teria como objeto, porém, imersas na lei de motivação, submetidas ao espaço, tempo e causalidade, não se embasariam em um ato imediato⁵². Logo, não podemos confundir a universalidade da lógica

48 *Id.* §27, p.171. A contradição da Vontade consigo mesma nos apoiará nas reflexões do último capítulo, cuja apresentação das teses de Clément Rosset, e de outras vias, nos apoiará na tentativa de resolução do problema desta dissertação.

49 **MVR**, §28, p.178.

50 **MB**, cap.5, p.57.

51 **MVR**, §3, p.07.

52 **MB**, cap.5, pp.57-58.

como a expressão perfeita dos fundamentos do mundo, na verdade, acontecem dois movimentos contrários, conforme nos alerta Gonçalves (2001, p.29):

Como os conceitos, as Ideias são unidades que representam uma pluralidade de coisas reais mas, ao contrário destes, são concretas e completamente determinadas. Cada Ideia é una e se transforma, por meio do princípio de individuação numa pluralidade de coisas particulares que percebemos no espaço e no tempo. Um conceito, por sua vez, é uma unidade extraída da pluralidade de coisas particulares graças a um procedimento da razão.

As Ideias não são uma mera abstração, elas são o próprio fundamento das coisas, por meio do princípio de individuação (*principium individuationis*)⁵³ a unidade torna-se pluralidade, assim o mundo aparece disposto na sua imensa variedade de seres e coisas. A ciência considera este mundo plural, então, a partir dos conceitos realiza subsunções da diversidade a certa unidade, no qual surgirão padrões e sistemas. Não obstante, a linguagem científica é incapaz de alcançar um fim último, conforme supracitado, ela se move pelo “por quê?”, é um movimento perpétuo, por isso Schopenhauer assevera:

A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento e consequência: a cada fim alcançado ela é novamente atirada mais adiante, nunca podendo encontrar um objetivo final ou uma satisfação completa, da mesma maneira como não se pode, correndo, alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte.⁵⁴

A arte surge como o caminho possível de acesso às Ideias, sem o concurso dos conceitos, sem abstrações, por meio da pura *contemplação*, albergada na intuição. O ato de contemplar deve ser discernido das concepções comuns que realizamos, neste contexto, o autor a apresenta como um modo de conhecimento, a forma como nossa cognição é direcionada à apreensão de determinados objetos. Isso alterará determinadamente a relação do indivíduo com o mundo e o produto que disso advém. Não mais sistemas conceituais, mas a transmissão dos próprios modelos das coisas com

53 O termo utilizado por Schopenhauer é *principium individuationis*, referência aos teóricos medievais da escolástica. Este conceito lhe interessa, na medida em que explica a transição da unidade da Vontade para a multiplicidade do mundo, empreendida pelas formas *a priori* das representações intuitivas, espaço e tempo. A Vontade é a essência de tudo, no entanto, por meio dessas formas, ela *aparece* a nós nos moldes dos vários seres particulares e objetos existentes. Cf. **MVR**. §23, p.131. **QR**. §26, p.236.

54 **MB**, cap.05, pp.58-59.

impacto *imediato* nos indivíduos, anterior a qualquer atuação da razão. O mundo desabrochará para o sujeito de modo absolutamente novo, no qual permita deslumbrar a desconexão com a ordem proveniente das operações *relacionais*:

A arte, ao contrário, encontra em toda parte seu fim. Pois ela retira o objeto de sua contemplação da torrente do curso do mundo e o isola diante de si; e esse particular, que era na torrente fugidia uma parte ínfima a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do mundo infinito. A arte se detém nesse particular, a roda do tempo para; as relações desaparecem para ela. Apenas o essencial, a Ideia, é seu objeto.⁵⁵

O jogo argumentativo subjacente é mais complexo do que possa parecer. A decisão pela arte como o modo de conhecimento que permite o acesso às Ideias não pode ser encarada como a desvinculação aos impedimentos instaurados por Kant. Ao contrário, Schopenhauer quer lidar com tais obstáculos, ou ainda, superá-los dentro da própria lógica da filosofia crítica, segundo sua interpretação – lembremos que ele se apresenta como seu “herdeiro legítimo”. A arte não pode ser restringida aos domínios das manifestações da expressão e sensibilidade, ela é levada a outro nível, justamente pelo objetivo de reinstaurar a possibilidade da própria metafísica, sem com isso extrapolar a experiência possível. Desse modo, é imprescindível estabelecer uma nova metodologia que garanta essas ambições sistêmicas, trata-se do papel da metafísica do belo, precisamente por apresentar os pressupostos e procedimentos para efetivamente alcançar o fim almejado, logo verdadeiro, não de um simples domínio estético, porém, de algo maior, objetiva-se a metafísica como um todo e a teoria do conhecimento.

Neste panorama, se a arte não for encarada de determinado modo, todo o sistema argumentativo proposto não possuiria fundamentos suficientemente sólidos. Não teríamos nem teoria do conhecimento, tampouco metafísica no campo de análises, nos restringiríamos às questões de expressão e sensibilidade. Na *Crítica da razão Pura*, Kant já havia operado algo similar ao tratar do conceito de “estética”, na medida em que prescindia do uso realizado por Baumgarten, para utilizar o termo em uma referência mais geral, que lhe permitia abordar os fundamentos das faculdades cognoscentes, principalmente, suas formas *a priori*⁵⁶. A fundação da metafísica do belo é a resposta para equacionar os diversos fatores envolvidos, por isso, a encaramos como um método para o estudo da arte; esta por sua vez, já considerada como um modo de conhecimento mais extenso.

55 *Id.* cap.05, p.59.

56 KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Manuela Pinto dos Santos (trad.). Alexandre Fradique Morujão (trad.). 7º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, A21/B35.

Curiosamente, o termo “metafísica do belo” não é usado n’*O mundo como vontade e representação*, tampouco a elucidação do conceito em si mesmo é aduzida, apesar do relevante papel que exerce, com exceção de uma menção rápida no último capítulo dos *Suplementos*⁵⁷. Dois anos após o lançamento do *Mundo*, em 1820, Schopenhauer realiza preleções na Universidade de Berlim, no qual explica o conceito⁵⁸. Cabe notar que muitas das partes do discurso são idênticas ao que encontramos no terceiro livro da obra magna do filósofo, nosso objeto de estudos, entretanto, existem partes originais, tal como o capítulo intitulado *Sobre o conceito de metafísica do belo*, o que nos leva a pensar sobre as razões disso não entrar nas edições posteriores do *Mundo*, a segunda de 1844 e a terceira de 1859. Teria o autor mudado de opinião quanto ao uso do termo? Ou teria alterado substancialmente sua teoria? As hipóteses não se sustentam, se considerarmos o aparecimento desses conteúdos na obra *Parerga e Paralipomena* de 1851. Nela encontraremos a utilização do termo de forma corrente em um capítulo intitulado *Sobre a metafísica do belo e a estética*, inclusive contém uma investigação quanto ao problema fundamental da metafísica do belo, algo muito próximo das estruturas erigidas ao longo do *Mundo*: noção de desinteresse; as Ideias platônicas, enquanto as formas originais e essenciais; a necessidade do puro sujeito do conhecimento; dentre outros⁵⁹. Somase a isto a concepção que o autor fazia dessa obra, porque fornece indícios importantes para a averiguação da problemática em torno do termo, ele a entendia como “acréscimos à exposição sistemática da minha filosofia”, mais adequados para constarem nos tomos do *Mundo*. Schopenhauer não acreditava que veria a terceira edição de sua obra magna, por isso, segundo sua própria letra, os conteúdos foram apresentados na forma de novos volumes, enfatizando ainda que os “acréscimos” estariam no segundo tomo e que os títulos nos fariam reconhecê-los⁶⁰. Por consequência, inferimos que o termo continuou em uso e sua teoria não foi alterada de forma substancial nesse aspecto. Afinal, por qual razão ele não o teria inserido no *Mundo*, tampouco apresentado o conceito em si mesmo, já que ele está presente de forma implícita?

57 Sustentamos essa assertiva por meio de pesquisa quantitativa, a partir do uso do software WiewLit 3.1®, desenvolvido pela Karsten Worm – infoSoftWare, cuja função básica é reproduzir obras completas clássicas em formato digital. O volume trinta da coleção “Literatur im Kontext” é dedicado à obra de Schopenhauer (edição de Paul Deussen), desse modo, pelo sistema de buscas do programa, por meio da entrada “*Metaphysik des Schönen*” vasculhamos todas as obras do filósofo, com especial atenção aos dois tomos de *O mundo como vontade e representação*. O percurso de leitura da obra também forneceu elementos para que pudéssemos chegar a semelhante afirmação. Maiores informações sobre o software podem ser obtidas neste site: https://www.infosoftware.de/Schopenhauer_III.html. Cf. **Suplemento**, capítulo 50, p.767.

58 As preleções foram traduzidas para o português por Jair Barboza na obra intitulada *Metafísica do Belo*, já mencionada nas notas anteriores. Cf.: SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003.

59 **Parerga**, capítulo 19, §205, pp.442-443.

60 **MVR**, prefácio à terceira edição, p.XLV.

Ora, se considerarmos o conceito de metafísica do belo como algo pertencente ao âmbito estrutural, então não seria necessário explicar sobre seu sentido, mas, primordialmente imprimi-lo em toda a argumentação – apesar de haver alguma forma de inserção no corpo argumentativo, já na maturidade, na obra *Parerga e Paralipomena*, se consentimos com a linha de raciocínio expressa no parágrafo anterior. Neste sentido, falamos de um método, em razão da orientação que essa forma de encarar a arte oferece para a construção de todo o terceiro livro do *Mundo*. De fato, observamos isso de maneira mais clara, se nos detivermos na definição contida em uma parte do texto das preleções de 1820, que não foi reproduzida na obra magna do filósofo:

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 da *Ideias*, que são justamente o objeto da arte.⁶¹

Algo que tenha o “nome universalmente compreensível”, talvez não precise de maiores elucidações, sobretudo se for um componente estrutural – no sentido da disposição dos conteúdos, escolha de temas, dentre outros assuntos que exigem uma análise global do leitor, por consequência, um possível embaraço não necessário –, porque o verdadeiro interesse centra-se na melhor forma de expressão, sem abrir caminhos para dúvidas que nos tirariam do foco principal. Assim, deveria ser evitada a criação de eventuais embaraços com a exposição do método, dado que a principal característica do *Mundo* era apresentar claramente um “pensamento único” – a clareza é um elemento capital para a constituição da filosofia schopenhaueriana.

A grande virada, a partir de nossa interpretação, está muito além do aparecimento ou não do termo no corpo do texto, consiste nas implicações do direcionamento de um método. A arte não é uma forma de expressão ou uma determinada linguagem somente, ela é a via de acesso para as *Ideias*, o em si do mundo, é encarada como um modo de conhecimento, capaz de impactar nos sistemas metafísicos em geral. Em razão disso, a estética não concede os instrumentos mais completos para apreensão de todos os elementos envolvidos nesse modo de conhecimento⁶², somente a metafísica do belo possui semelhante capacidade, porque estabelece parâmetros verdadeiros e seguros em torno de como o processo ocorre, suas condições e limites.

Em síntese, procuramos construir o território onde se erige as interpretações sobre a arte em Schopenhauer, da concepção de uma “representação superior” ao método envolvido para seu advento.

61 **MB**, cap. 1, p.23.

62 *Id.* p.24.

Ou seja, tratávamos do encadeamento conceitual que faz com que a arte seja posta de forma absolutamente diversa pelo filósofo, então inserida nos debates metafísicos e gnosiológicos. O próximo passo, ainda em consonância a tal movimento argumentativo, consiste em aduzir como o estudo da arte é propriamente o da genialidade, cujo conceito de corpo é determinante, dentro de certa particularidade.

2.3.O PURO SUJEITO DO CONHECER

A compreensão sobre o processo cognitivo relativo à experiência estética, segundo Schopenhauer, é determinado no modo como conhecemos as Ideias. Ora, todo o debate metafísico realizado as revela como o em si do mundo, entretanto, como elas podem ser dadas ao conhecimento do sujeito? Será por meio de uma alteração no indivíduo, um estado de exceção, ao torna-se puro sujeito do conhecer (*reinen Subjekt des Erkennens*):

A transição possível – embora, como dito, só como exceção – do conhecimento comum das coisas isoladas para o conhecimento das Ideias ocorre subitamente, quando o conhecimento se liberta do serviço da vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser indivíduo, tornando-se puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos; ele repousa nessa contemplação, absorve-se nela.⁶³

Se as Ideias são possíveis apenas por uma “representação superior”, então o conhecimento comum não fornece os princípios exigidos, no entanto, a exceção pretendida é muito delicada, porque envolve a cognição em geral, trabalho mais próximo da teoria do conhecimento. O procedimento cognitivo em seu ciclo habitual tem na vontade sua diretriz máxima, o querer impera sobre o conhecer, concede-lhe um sentido. O indivíduo está imerso naquilo que quer, nas relações que os objetos estabelecem com sua vontade, identificada com seu próprio corpo.

Na metafísica, contida no segundo livro do *Mundo*, a coisa em si é atingida por meio do corpo, a partir de elementos já presentes na tese de doutorado do filósofo. Na autoconsciência, nós só nos conhecemos como sujeitos do querer – vontade –, aquele que quer, não o que conhece; o sujeito do conhecer identifica-se com o do querer – seu objeto –, isso impacta profundamente, porque rompe, de certo modo, com a lei geral da Representação, no qual o sujeito nunca poderia ser conhecido, somente o objeto, que por sua vez, nunca poderia conhecer. A identidade entre ambos os sujeitos, entendido como o “eu”, é denominado por Schopenhauer de “nó do mundo” (*Weltknoten*), na medida em que se trata do ponto exato de entrelaçamento das duas faces do mundo. Já as razões para que isso seja possível recebem o epíteto de “milagre por excelência”, o inexplicado que nos afeta sobremaneira, aquilo que não pode ser ignorado⁶⁴. Nos termos do *Mundo*, a identidade é aprofundada,

63 MVR, §34, p.205.

64 QR, §42, pp.277-278. Cf. MVR, §18, p.119; SOARES, Daniel Q. F. **A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si**. 2009. 138p. Dissertação (Mestrado em

não se restringe somente à autoconsciência, ela se objetifica, será expressa entre o corpo do indivíduo e a vontade humana, segundo a forma do tempo (sentido interno), os atos volitivos e os movimentos corpóreos serão tidos como uma única coisa:

Por fim, o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto, no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade. Por consequência, não posso, propriamente dizendo, de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo.⁶⁵

Se o corpo é minha vontade e toda manifestação corpórea corresponde a um ato volitivo e vice-versa, como isso atinge a compreensão em torno da cognição humana? Influirá diretamente na forma como o mundo aparece: os objetos estarão interconectados entre si, relacionados diretamente ao nosso corpo, por consequência, com a nossa vontade, fixados no plano do *interesse*. Os objetos do mundo afetam nosso próprio corpo (objeto imediato), os dados obtidos por este processo são tratados pelo entendimento – faculdade por excelência da intuição –, em consonância às formas puras do espaço e do tempo, no plano da causalidade. No entanto, aquilo que o indivíduo conhece estará restrito ao particular, por meio das coisas isoladas, na medida em que mantêm o vínculo com a sua vontade:

[...] O conhecimento dos objetos que serve à vontade nada conhece propriamente dizendo apenas relações de objetos: conhece os objetos apenas na medida em que eles existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir destas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas isoladas: caso todas essas relações fossem suprimidas, os objetos desapareceriam para o conhecimento, justamente porque este nada mais reconheceria neles.⁶⁶

A investigação foca no processo cognitivo de transição do objeto particular para o modelo das coisas, a partir da transformação do indivíduo em puro sujeito. O processo será determinado segundo o modo como o corpo operará, porque sendo objetividade da vontade, *ele é um entrave para qualquer*

Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009, pp.76-77.

65 MVR, §18, p.119.

66 *Id.* §33, p.204.

conhecimento que destoe do fluxo comum, no qual prevalece o fator relacional, por consequência, o interesse. O modo como a cognição opera, perante a ação do corpo, limita-se ao objeto particular, aquilo que é imediatamente dado na intuição. A saída do “circuito fechado” da cognição, exige uma força capaz de retirar o entrave que a bloqueia, ou seja, suplantando a força cega que pulsa incessantemente. O rompimento ocorrerá se, e somente se, o intelecto prevalecer sobre a vontade, no entanto, tudo orbita em torno dela, tudo provém dela e tudo a ela remonta. É imprescindível um esforço atômico; não se objetiva uma vitória na guerra – algo impossível –, somente nas batalhas, não teremos o ganho completo, mas já será algum ganho recompensador. Surgiria então uma fresta temporária que proporcionaria uma visão nova do mundo:

[...] quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais tomam conta da consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição, afundando-nos completamente nesta, e a consciência inteira é 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 germânica, a gente se PERDE (*verliert*) por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, 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, pois ambos se tornaram uma coisa só, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva.⁶⁷

Na “descoberta” da Vontade, a lei geral da Representação é alterada, na medida em que sujeito e objeto se confundem, entre o sujeito do conhecer e do querer. Neste caso, não atingimos este limite, porém, a forma como o puro sujeito do conhecer se “perde” no objeto, é *como se* ele não existisse mais, restando somente aquilo que ele contempla. A alteração dessa ordem, ainda que parcial, emerge como uma necessidade sistêmica, um meio de reconfiguração da representação, ou ainda, a criação de um novo modo representativo⁶⁸. A cognição é reconfigurada no funcionamento e disposição dos elementos que a constituem, a consciência, agora preenchida pelo puro sujeito do conhecer, não tem mais espaço para o indivíduo e sua consideração particular, na imprescindível expressão de Barboza

67 *Id.* §34, p.206. Vide. BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. 1º ed. São Paulo: Humanitas, 2001, pp.59-61.

68 Podemos considerar essa inferência, enquanto mais uma forma de compreender a concepção de “representação superiora” de Philonenko.

(2001, p.60), trata-se de uma “expulsão”⁶⁹. Ora, a maior força exigirá um efeito contrário de igual porte, entretanto, sustentar tamanha capacidade é impossível, as condições para esse estado são completamente desfavoráveis; rapidamente tudo se normaliza, o puro sujeito do conhecer volta a ser o indivíduo, submetido à vontade.

Não obstante, emerge de forma contraditória a atuação do puro sujeito do conhecer, em face da supressão do sujeito e objeto, que permite determinada unidade, a imagem intuitiva única: por que a unidade vem com a dissolução da relação sujeito-objeto, por um lado, e com a contemplação do objeto natural por um sujeito puro? Em nossa interpretação, falamos de um plano que tange ao *Weltknoten* (nó do mundo) e ao milagre por excelência. É imprescindível invocar a dimensão do milagre, porque ela explicita complicações na gênese da própria arte, de fato, estamos em face de uma contradição, mas uma resposta exata seria a tentativa de acessar o incognoscível, em face de um agudo problema da linguagem, das traduções, das analogias? Esta é uma aresta não aparada, acreditamos que será necessário o desenvolvimento dos dois próximos capítulos para entender melhor esta contradição, porque ela está no mesmo patamar do nosso problema principal neste trabalho. Desse modo, ainda nos faltam alguns passos: pensar o conceito de anormalidade e entender os impactos da antinomia da faculdade de conhecer (paradoxo de Zeller).

A adução da arte retratará, do ponto de vista prático, aquilo que é posto na perspectiva da gnosiologia e metafísica, ou seja, o filósofo mostrará a figura de quem se transveste no puro sujeito e como acontece sua produção. A compreensão destes problemas será dada pela coincidência entre o gênio e o puro sujeito do conhecimento, proporcionados pelo estudo da arte na perspectiva da genialidade, a única via possível, segundo o emprego da metafísica do belo, enquanto metodologia investigativa.

69 Vide o debate levantado por Quaresma, quanto a supressão do corpo e do indivíduo, bem como seus impactos no conceito de puro sujeito do conhecer. Cf.: SOARES, Daniel Q. F. **A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si**. 2009. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009, pp.130-134.

2.4. A ARTE, OBRA DO GÊNIO⁷⁰

A seção trinta e seis do *Mundo* dedica-se à adução do conceito de gênio, de importância central, devido à forma como o estudo da arte é proposto. Ainda no início, após a circunscrição quanto à relação entre a coisa em si kantiana e as Ideias platônicas, assim como o estabelecimento do puro sujeito do conhecer, Schopenhauer recupera as noções sobre a ciência para encontrar o modo de conhecimento mais adequado para a representação fora do princípio de razão suficiente. Então, ele nos fala sobre as limitações da história, da ciência da natureza – segundo a etiologia e a morfologia – e, por fim, da matemática, nenhuma delas podem preterir o fenômeno, aliás, se debruçam exclusivamente sobre ele. A arte é a resposta às limitações, oferece uma proposta completamente diversa, com uma especificidade fundamental do ponto de vista de um método, necessariamente, seu estudo ocorre por meio da genialidade:

Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda 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 [*Es ist die Kunst, das Werk des Genius*].⁷¹

Na constituição da “resposta” ressoam as influências da adução do conceito de gênio na *Crítica da faculdade de julgar*, o título da seção quarenta e seis se assemelha em muito à proposição de Schopenhauer, lemos: “§46. Arte bela é arte do gênio”. Ora, essa assertiva não visa demonstrar a existência da influência, ela é patente, já o sabemos, sobretudo na forma em que é dada, enquanto o herdeiro legítimo que usa de sua herança para erigir uma nova fortuna, um novo sistema; o nosso interesse está no alicerce do conceito de genialidade, com implicações diretas sobre a essência da arte.

A forma como a arte deve ser compreendida carrega de forma determinante a formulação do conceito de puro sujeito do conhecer, porque identificado ao gênio, ela não é uma simples forma de expressão ou um conjunto de técnicas, mas a via privilegiada para as Ideias. Desse modo, o estudo

70 É importante ressaltar que a palavra para gênio em alemão é *Genius*, um substantivo, sempre grafado com a letra maiúscula. Por consequência, não devemos confundi-lo com um adjetivo, tal qual falamos de alguém que é genial. Feita a observação, neste trabalho optamos por não diferenciar a grafia, conforme é realizado no alemão, não obstante, feita a ressalva, o leitor deve sempre ter em mente a especificidade do termo. Devemos esta observação ao professor Eduardo Ribeiro da Fonseca, a partir das notas nos manuscritos de nossa qualificação.

71 MVR, §36, p.213.

da afetação dos objetos em nós é substituído pela essência mesma do ato de ser afetado, da tomada de consciência quanto aos mecanismos envolvidos neste processo, com isso, compreende-se quem é o verdadeiro artista e sua produção legítima. Em Kant, o gênio é definido como “[...] o talento (dom natural) que dá regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: *Gênio* é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte”⁷². A partir disso, alguns fundamentos são derivados, com conexões diretas com o conceito que Schopenhauer erigirá: o gênio é a base de determinada produção *original*, que não provém de aprendizagem, ao contrário, é aquilo que estabelece as regras, o marco zero; sua produção é *modelar*: consistirá no parâmetro para tudo ao que venha a ser criado, logo, não há espaço para a imitação, porque sua matéria-prima é a Ideia platônica, o modelo, a essência das coisas que existem sob a égide da Representação, também exposto na forma da espécie; *o processo de criação não é racionalizável*: este modo não pode ser produzido, segundo o método científico, com a finalidade de ser replicado, porque está fora das mãos do próprio sujeito controlá-lo⁷³. Ora, se a linguagem é uma atividade relativa à razão, quando descrevemos o processo – como fazemos agora neste trabalho –, ele não é racionalizado? Reforçamos que o enfoque está na replicabilidade, descrever é uma função da razão, porém, não existe nenhum tipo de método possível que torne um ser humano comum em um gênio⁷⁴, visto que é uma capacidade, diretamente relacionada, como veremos no segundo capítulo, a dada constituição do corpo. Neste plano, uma vez mais emerge a reconfiguração conceitual realizada sobre a obra de Kant, ela é empreendida para a elaboração do gênio schopenhaueriano:

A genialidade é a capacidade (*Fähigkeit*) de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas para o serviço da vontade, isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e os seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico: tudo isso não por um instante, mas de modo duradouro e com

72 KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Valério Rodhen (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, §46, 181, p.163.

73 *Id. Ibid.* Quanto ao termo alemão *Genius*, segundo Kant, remontaria a certa origem latina, no qual transparece a influência do culto aos antepassados, na figura de um “gênio” tutelar que inspiraria seus protegidos, em outras palavras, uma fonte segura para delinear os melhores caminhos.

74 Se, por um lado, não existe um método que torne o homem comum um gênio, de outro lado, é importante lembrar que todos possuem, em dado sentido, um pouco da genialidade, é o que torna possível fruir a obra de arte. **MVR**, §37, p.224.

tanta clarividência quanto for preciso para reproduzir, numa arte planejada, o que foi apreendido.⁷⁵

O puro sujeito do conhecer, princípio para atingir as Ideias, identifica-se com o gênio, na medida em que a pura contemplação, alicerçada totalmente na intuição, afasta as influências corpóreas, o entrave, e desvela um plano de novas apreensões. A partir disso, a originalidade emerge como consequência da apreensão das Ideias; a produção artística é a comunicação do que foi apreendido, sendo modelar, porque se trata de imprimir nas obras a própria essência das coisas; por fim, o divórcio com os conceitos e a filiação à intuição justificam a impossibilidade de racionalização do processo, logo, barram o domínio técnico e o ensino.

Ainda no âmbito da identidade entre o gênio e o puro sujeito do conhecer, vemos sua significação profunda na relação entre o modelo e os particulares. As Ideias platônicas consistem na coisa em si kantiana, com a única exceção que estão imersas no mundo como Representação, respeitam sua lei geral, sujeito-objeto, no entanto, estão fora dos limites do princípio de razão suficiente. A transição da espécie para os particulares corresponde a atuação do princípio de individuação, segundo as formas do espaço e tempo, no qual aparece a multiplicidade do mundo. Enquanto indivíduos, vemos somente o mundo dos particulares, justamente fixados naquelas formas e na ação do entendimento. O puro sujeito rompe com esse quadro, para abrir caminho às Ideias, em um modo de consideração exclusivamente intuitivo, contemplativo, diverso do procedimento comum de apreensão do mundo.

Não se cria um gênio, se nasce gênio⁷⁶, nesse sentido, Kant e Schopenhauer parecem não divergir; sobressai tão somente as diferenças da exposição: de um lado, temos a natureza, conceito mais geral, que engloba diversos seres e relações, responsável por conceder a alguns seres certo “dom”, traduzido na faculdade inata de criação; por outro lado, o termo geral, a natureza, é revisto na forma da Vontade, a força primaz do mundo, o infundado, causadora do surgimento de certo corpo mais aprimorado, uma exceção, no qual o intelecto é mais potente. Desse modo, no plano da metafísica do belo, *o artista deve ser genial*, logo, esse é o parâmetro máximo de determinação da arte verdadeira – ou arte bela, na letra kantiana –, é a condição para que a fonte seja autêntica, pois

75 MVR, §36, p.214.

76 Precisamos ter muito cuidado com essas palavras. Quando falamos de “nacer gênio”, queremos ressaltar que ninguém se tornará uma pessoa genial por meio do estudo, da razão, dos conceitos, visto que é uma capacidade inata. Justamente por ser uma capacidade, na perspectiva schopenhaueriana, ninguém é gênio em tempo integral, mas em determinados momentos muito especiais. Se nós não lembrarmos disso, corremos o risco de comprometer as futuras argumentações, porque isso afetaria a concepção sobre as pessoas normais, que nunca poderiam ter a capacidade genial, algo que Schopenhauer deixa bem claro: é uma questão de maior ou menor grau da presença de genialidade entre os homens comuns e o gênio.

que alicerçada na contemplação das Ideias. No mesmo sentido, todas as linguagens artísticas⁷⁷ são pensadas não em si mesmas, segundo as técnicas e materiais que utilizam, mas, na medida em que se adéquam melhor para expor a Ideia contemplada, em seus diversos graus, na atividade do *verdadeiro artista*.

A composição do terceiro livro do *Mundo* aduz, em analogia ao movimento dos astros, o gênio como a força maior, no qual as diversas formas de arte (linguagens artísticas) orbitam. De fato, boa parte do livro é ocupada por descrições dessas linguagens, entretanto, longe de falar somente de materiais e métodos, o autor imprime o sentido genial na abordagem. A exposição detida das artes isoladas tem um efeito metodológico, porque traz clareza à argumentação e mostra o pensamento de forma integral, fala-se do concreto, para que sejamos capazes de ver o sistema em movimento. Por exemplo, a arquitetura é descrita em sua capacidade de apresentar as “Ideias que são os graus mais baixos de objetividade da vontade, a saber, gravidade, coesão, rigidez...”⁷⁸, o aspecto técnico emerge na explicação desse processo com um fim bem delineado, ilustrar como as coisas ocorrem, os materiais são mencionados conforme seu melhor uso para esse fim, o leitor, a partir de suas experiências poderá constatar como fora afetado por determinadas edificações, então deslumbrará a verdade do que se propõe. Em uma palavra, o filósofo se encontra com o artista, neste campo intuitivo, limitar-se às construções argumentativas apenas, seria um erro sistêmico, Schopenhauer oferece elementos para a intuição, fomenta o uso da imaginação, a “hierarquia das artes” é uma imagem que busca afetar o leitor/expectador, no limite, é a construção de uma obra de arte, a comunicar os graus de objetivação da coisa em si⁷⁹.

77 O termo “linguagens artísticas” soa um pouco estranho, visto que falamos reiteradas vezes da desvinculação da razão no processo de criação artística. De fato, quando pensamos na gênese da arte, na criação, a razão nada pode, a intuição reina soberana, no entanto, existe uma parte técnica na arte, suas diversas manifestações, ou linguagens, em Schopenhauer elas são dadas neste grupo: arquitetura, poesia, pintura, escultura e música. Neste sentido, assevera o autor: “Caso o cantor ou o *virtuose* realize o seu recital por reflexão, este permanece morto. O mesmo vale para compositores, pintores, sim, para poetas: o conceito é infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida: o domínio do conceito é a ciência” MVR, §12, p.67. Cf. ainda MVR, §37, pp.224-225.

78 *Id.* §43, p.247.

79 Sobre as relações entre filosofia e arte em Schopenhauer cf.: CACCIOLA, M. L. M. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994, p.25; GONÇALVES, Rosa G. C. **Arte e metafísica na filosofia de Schopenhauer**. 2001. 102p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2001, pp.65-66.

2.5. O ENTRAVE E O INTERESSE

Na seção anterior delineamos as bases da concepção de artista schopenhaueriana, sabemos que ele é identificado ao gênio, por sua vez, coincidente com o puro sujeito do conhecer. O escopo da obra verdadeira reflete as Ideias contempladas, nisto reside sua essência. No ato de “perder-se” na intuição para o “encontrar-se” em meio aos modelos das coisas, o em si do mundo, o conceito de interesse é apresentado, manifesto no corpo, enquanto um entrave a ser vencido, desse modo, segundo a influência kantiana, vem à tona a noção de interesse.

Segundo as análises kantianas, o interesse é definido como “[...] a complacência [*Wohlgefallen*] que ligamos à representação da existência de um objeto”⁸⁰, em relação ao belo, na distinção entre o juízo de gosto e o de conhecimento, não se trata da referência aos objetos e nossas representações, mas sim de uma instância subjetiva, “no qual o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação”⁸¹. O desafio consiste *em estabelecer a universalidade na referência ao domínio subjetivo*. Conforme o exemplo do próprio texto, a beleza de um palácio poderá refletir a diversidade de gostos, para alguns será somente uma obra criada para “embasbacar”, ao chefe iroquês nada lhe interessará mais do que as tabernas, para outros, em uma situação hipotética de uma vida afastada de todas as pessoas em uma ilha, será mais aprazível a simples cabana⁸². Não obstante, o olhar é sobre a afetação em si mesma, não dos condicionantes externos, daí o autor falará em um juízo de gosto puro.

Schopenhauer aplica esse olhar para a subjetividade em sua teoria, sem deixar de procurar as vias que garantam a universalidade, no entanto, sua assimilação do *interesse* diverge da kantiana, tal como expõe Cacciola (1999, p.06):

[...] o belo não seria uma instância de desligamento das inclinações, propiciando um movimento de desinteresse em relação ao mundo, simplesmente porque o que se dá é uma indiferença em relação a qualquer conteúdo existente (Lebrun 5, p. 312). O livre jogo da imaginação e do entendimento, próprio ao juízo estético, engendra o belo como uma representação no sujeito, que não tem como referente algo existente que tenha a qualidade da beleza. Trata-se assim de mostrar como essa harmonia provém de uma harmonia das próprias faculdades de conhecimento, que representam algo não como uma meta a ser atingida. Ao mesmo tempo, é esse caráter de ausência de

80 KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Valério Rodhen (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, §2, 5-6, pp.39-40.

81 *Id.* §1, 3-4, pp.37-38.

82 *Id.* §2, 6, p.40.

interesse que possibilita que esse juízo, apesar de subjetivo, tenha um caráter universal.

A crítica atinge diretamente a filosofia da Vontade, porque o interesse aparece precisamente como esse “desligamento” em relação ao mundo, só assim é possível acessar o em si deste mesmo mundo, traduzir isso como uma simples indiferença é insuficiente. O gênio abdica, temporariamente, de si para engendrar a contemplação pura. A universalidade é garantida por meio do acesso às Ideias, os modelos de todas as coisas, a partir do sentido objetivo da consciência direcionado a determinado objeto, porém, em certo movimento capaz de permitir a identidade entre o que conhece e o que é conhecido, para então criar uma fenda no mundo da Representação submetida ao princípio de razão. A fenda abre caminho para que aquele objeto permita acessar o em si, as Ideias, fora das relações, logo, do interesse.

Em outros termos, conforme propõe Philonenko, que a utilidade emerge como símbolo do interesse, relativo ao conhecimento científico e suas fronteiras, oposta a não-utilidade da arte – o que não significa inutilidade. Neste sentido, como forma de ilustrar, o autor apresenta o exemplo da flor (1999, pp.118-119), muito esclarecedor quanto ao procedimento cognitivo padrão, do ser humano comum e do excessivo, inerente ao artista:

Nunca, por exemplo, a percepção e a ciência consideram esta flor nela mesma; ela sempre será religada ao seu contexto. A vontade impede de pensar a esta flor sem pensar também o mundo e então o “eu”. Se, nesta visão, colocássemos a questão de saber se esta flor é bela, seria para um ornamento para a casa, cuidaríamos menos do belo do que do agradável. Em suma, para os indivíduos todos os “seres” (*étants*) se inscrevem no coração de uma gramática que liga todas as significações segundo o critério da utilidade, no qual a chave é meu corpo. A apreensão pura da beleza é completamente outra. *Nesta* flor, eu contemplarei, se eu for capaz, *a* flor. Se a percepção e a ciência são dominadas pela *conexão*, a arte, e todas as tendências que a acompanham, tendem para a *abstração*. Abstração significa: A Ideia vista nela mesma, sem a preocupação dos laços orgânicos que unem o que exprime ao resto da realidade. O estatuto da expressão se transforma por consequência: não se trata mais da expressão

como parte integrante de uma cadeia de significações, mas da expressão pura, ou ainda *absoluta*.⁸³

Apesar do trabalho de circunscrição conceitual do comentador, devemos tomar cuidado com o uso do termo “abstração”. Conforme ele mesmo explica, sua referência diz respeito ao processo de desconexão do objeto, no caso a flor, ao resto das coisas, visto que, em Schopenhauer, abstrair é ligado a atividade da faculdade racional, dada na forma das representações abstratas, expressas nos conceitos. A partir disso, nos abstermos do uso nesse sentido, porém, guardamos sua significação. Não obstante, o que importa entender é a conexão íntima entre a noção de interesse e o conceito de corpo em Schopenhauer, cuja exposição de Philonenko ressoa parcialmente, devido às complicações no uso de determinados termos.

O interesse é radicado no corpo, por meio da vontade, todo o mundo se prende ao querer e ao modo *relacional* de encarar as coisas. Existe uma força que impera, capaz de barrar o que não siga seus ditames. O conhecimento nasce de uma necessidade da própria vontade que precisa conservar o indivíduo e propagar a espécie⁸⁴: nas espécies inferiores, o simples estímulo era capaz de mover, de levar ao alimento, a partir da maior complexidade do organismo, tornam-se necessários outros meios para busca do alimento; o movimento por motivo permite a conquista dos elementos essenciais para a manutenção da vida, o conhecimento é vinculado intimamente ao grau do intelecto, sediado no cérebro. Nestes termos, a arte nunca seria possível, justamente por seus pressupostos exigirem conquistar um mundo aparentemente impossível, cuja vontade não exerça seu reinado. *O corpo emerge como um entrave para a existência da arte*, porque ele mesmo é a vontade, soberana, determinante para o conhecimento.

Foram necessárias reconfigurações conceituais no trânsito entre a filosofia de Kant e a schopenhaueriana para abrir caminhos a outros modos de conhecimento; foram necessárias identidades conceituais, a princípio entre o puro sujeito do conhecer e o gênio, depois entre o verdadeiro artista e o gênio. Por consequência, o modo de conhecimento estético está fora dos domínios da razão e da ciência, exige que deixemos de ser indivíduos e passemos a conhecer enquanto

83 Tradução livre, lemos no original: “Jamais, par exemple, la perception ni la Science ne considéreront cette fleur sans penser aussi au monde et donc au moi. Que si, en cette visée, on se posait la question de savoir si cette fleur est belle, ce serait pour en faire un ornement de la Maison et l’on songerait moins au beau qu’à l’agréable. Em somme, pour l’individu tous les ‘êtres’ (étants) s’inscrivent au coeur d’une grammaire qui raccorde toutes les significations selon le critère de l’utilité, dont la clef est mon corps. L’appréhension purê de la beauté est tout autre. Dans *cette* fleur, je contemplerai, si j’en suis capable, *la* fleur. Si la perception et la science sont dominées par la *conexion*, l’art et toutes les tendances qui l’accompagnent, tend à l’*abstraction*. Abstraction signifie: l’Idée vue em ele-même, sans souci des liens organiques qui rattachent ce qui l’exprime au reste de la réalité. Le statut de l’expression se transforme dès lors: il ne s’agit plus de l’expression comme partie integrante d’une chaîne de significations, mais de l’expression purê ou encore *absolue*.”

84 MVR, §27, pp.174-175.

puros sujeitos, então, credenciados para acessar as Ideias platônicas, objeto da arte. Criar é um verbo conjugado somente nos limites do gênio, o verdadeiro artista, porque capaz de atingir o real sentido da própria arte. Neste plano, as influências corpóreas são vencidas; momentaneamente, o entrave é suplantado, porém, a batalha é contínua.

O corpo a partir dos dois primeiros livros do *Mundo* assumiu um lugar preponderante, conforme mencionado na teoria do conhecimento e metafísica, ele é central para a descoberta da Vontade, assim como na compreensão do mecanismo cognitivo em si mesmo. No entanto, no terceiro livro ele surge como um entrave, um problema sistêmico que precisa ser enfrentado. Não muito diferente das assertivas de Soares (2009, p.112), Cacciola (1994, p.114) assevera:

A contemplação estética, propiciando um tipo de conhecimento particular que se produz pelo esquecimento das afecções corporais, sublinha a depreciação do corpo na filosofia de Schopenhauer. Esse juízo depreciativo sobre o corpo é, de certo modo, paradoxal, se tivermos presentes as afirmações do Livro Segundo, que trata do ponto de vista da Vontade. Ali, o corpo é critério de realidade, ou seja, é a partir da essência íntima das manifestações do corpo, da identidade do sujeito, do conhecimento com o corpo, que se pode desvendar o enigma da existência.

A depreciação do corpo, segundo a estrutura argumentativa, observada na economia da obra pode parecer problemática, no entanto, essa visão não traria um momento positivo? Observemos a argumentação de Gonçalves (2001, p.49), ao considerar o interesse: “A exigência do desinteresse pode, portanto, ser compreendida como uma condição para um momento positivo, que seria o conhecimento da Ideia, inacessível para o sujeito estritamente preso às necessidades e caprichos da sua vontade individual”. Em outros termos, nos dois primeiros livros existiria um conceito positivo, agora nos é apresentada a mudança de polarização, seu lado negativo, entretanto, de um modo ou de outro ainda permaneceria central.

Convém notar ainda o caráter de exceção da genialidade, a abertura para o em si só é possível nestes termos. Quais são os pressupostos para isso? No interior do próprio sentido negativo é expressa sua significação como condição de possibilidade da genialidade, se introduzirmos as argumentações de Schopenhauer nos *Suplementos*. A exceção é condicionada por determinada conformação corpórea do gênio, que permite a sobreposição do intelecto sobre a vontade. Isso geraria embaraços sérios, porque pressupõe que o corpo cria meios para negar a si mesmo, ora, se compreendemos o conceito como objetividade da vontade, então a Vontade criaria meios para a sua própria negação – algo não tão assustador, se lembramos que ela busca conhecer a si mesma; ou ainda, o advento de um estado que

saia da função comum é engendrado pelo mesmo princípio que estabelece como deveria ser esse estado. Por consequência, elaboramos este problema, fio condutor do trabalho: *como o corpo pode, ao mesmo tempo, ser entrave e pressuposto da arte?* De forma secundária, o percurso para resolução desse problema permitirá considerar as hipóteses para o aparecimento do sentido negativo do corpo no terceiro livro. O próximo capítulo terá como objetivo aduzir o corpo enquanto fundamento para a genialidade, justamente para contrapor-se a sua atual visão enquanto entrave da arte.

3. CAPÍTULO II: O CORPO COMO CONDIÇÃO PARA A ARTE

3.1. CAMINHOS PARA A FISILOGIA

A interpretação sobre o conceito de gênio na arte e o acesso às Ideias passa por uma noção negativa, conforme tentamos apresentar no capítulo anterior⁸⁵. A negação das influências da vontade, dadas no corpo, nos tiraria do modo relacional dos objetos, então, estaríamos prontos para outro modo cognoscente, baseado na ação do puro sujeito do conhecer. Sem esse processo, não há acesso às Ideias, tampouco contemplação, muito menos a arte. Em outro plano, não teríamos a abertura para uma nova face do mundo, o olhar além do véu que o aparato cognitivo cria.

Se todo o processo parecia simples, devemos advertir que ele chega a ser quase impossível. Ora, o gênio não é criado em escolas, ele *é*, por consequência, difícil será a tarefa de encontrá-lo em meio às pessoas que vivem suas vidas presas aos ditames da vontade, aquelas que apenas querem trilhar seu caminho no mundo⁸⁶. Conforme nossa abordagem, Schopenhauer fala de uma capacidade (*Fähigkeit*)⁸⁷ que permite a contemplação das Ideias. Isso seria subversão à ordem das coisas, visto que a normalidade é a submissão do conhecimento à vontade. Quem poderia ir além? Por quê? Em termos teóricos, quais concessões o sistema filosófico precisou realizar para permitir essa *exceção*?

Esses questionamentos nos perseguiram durante nossos estudos, as indicações que o *Mundo* nos oferecia só serviam para nos provocar mais, sem mostrar soluções concretas. Então, ao adentrar nas páginas dos *Suplementos*, percebemos que havia alterações significativas, não no sentido, mas no modo como os conteúdos eram abordados. Trata-se de um Schopenhauer que convoca a fisiologia e a anatomia para o seu texto, fala insistentemente do cérebro e do intelecto. Logo, com implicações diretas na concepção sobre a genialidade.

Nesse horizonte, ficamos espantados com a quantidade de vezes que o filósofo se refere ao termo “cérebro”, “intelecto” e seus correlatos, desde o capítulo um até o trinta e um dos *Suplementos*, ou seja, toda a construção que faz referência aos três primeiros livros do *Mundo*⁸⁸. Essas ocorrências não sanaram nossos questionamentos, só nos inquietaram mais, afinal, por que o acento na anatomia e na fisiologia? Em termos biográficos, sabemos que seus estudos acadêmicos começam na Faculdade de Medicina de Göttingen, com foco “nas ciências físicas e biológicas”, inclusive ele assistiu às aulas

85 No capítulo anterior, fica subtendido que nossa visão sobre o corpo, quase não leva em conta paixões e afetos, isso se deve a nossa orientação da pesquisa, no qual focamos na cognição, ou seja, no cérebro.

86 **MVR**, §36, pp.216-217.

87 *Id.*, §36, p.214; **Suplementos**, Capítulo 31, p.451.

88 Nossa afirmação foi embasada nos registros realizados durante os estudos do capítulo 1 ao 31 dos *Suplementos*. Por hipótese, acreditamos ter, em média, uma ocorrência a cada duas páginas dos termos “intelecto”, “cérebro” ou seus correlatos (“cerebral”, “intellectual” etc.), no entanto, como não realizamos a verificação comparativa, a partir de outros métodos, achamos arriscado colocar como referência no corpo do texto. Registramos aqui como mera impressão.

de “história natural, mineralogia e anatomia comparada” do médico e naturalista Blumenbach⁸⁹. Ao contrário do que poderíamos esperar, essas influências não aparecem no *Mundo* tal como nos *Suplementos*, vemos certa inclinação schopenhaueriana para uma abordagem mais técnica. Novamente, pairou em nossas reflexões esse posicionamento do filósofo, o que o motivara a semelhante postura? Encontramos um argumento sólido na pesquisa de Giaculli (2019, p.95):

A fisiologia é funcional para um aspecto da filosofia, como a metafísica e a gnosiologia, ora é declinada em relação à óptica, ora à anatomia. A fisiologia não se configura como uma tradução da argumentação filosófica; nem, vice-versa, a filosofia é a tradução da análise fisiológica. Os dois conhecimentos se confrontam, quando necessário, questionam-se, complementam-se.⁹⁰

A fisiologia e a filosofia andam de mãos dadas na teoria sobre a Vontade. Não poderia ser diferente, quando consideramos os termos estruturais dessa teoria, constatamos que a força que age cegamente é inerente ao próprio movimento da natureza⁹¹, ao surgimento dos corpos e inclusive do próprio conhecimento. Logo, o aprofundamento em torno da fisiologia era consequência daquilo que se estudava. Um olhar mais atento e uma pesquisa mais consolidada nos mostram que, de fato, Schopenhauer não se afastou desses estudos, eles permeavam suas teorias o tempo todo, tal como a própria Giaculli ressalta, a partir dos estudos do filósofo na criação de sua teoria das cores, publicada na forma de livro em 1816, antes de sua obra magna (2019, p.96).

Poderíamos descortinar também outro fator, que soma aos seus estudos acadêmicos e características de sua filosofia: a dimensão que o estudo do cérebro recebe no século XIX. Vemos o aparecimento da cranioscopia de Gall, mais tarde repostada nos termos da frenologia de Johann Spurzheim, a cartografia do cérebro, a partir das idas e vindas do localizacionismo, que seria reconstituído nos estudos de Paul Broca, até culminar no descobrimento da área da linguagem no cérebro⁹². Isso se só contabilizarmos os estudos contemporâneos a Schopenhauer, haja vista, não termos considerado, por exemplo, o trabalho de Charcot. No século XIX, advém uma verdadeira

89 SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. William Lagos (trad.). São Paulo: Geração Editorial, 2011, p.194-198.

90 Tradução livre, lemos no original: “Ora la fisiologia è funzionale a un aspetto della filosofia, come la metafisica e la gnoseologia, ora è declinata in relazione all’ottica, ora all’anatomia. La fisiologia non si configura però come traduzione dell’argomentazione filosofica; né, viceversa, la filosofia è traduzione dell’analisi fisiologica. I due saperi si confrontano, all’occorrenza si mettono in discussione reciprocamente, si completano”.

91 MVR, §21, pp.128-129.

92 PARENT, André. **Histoire du cerveau: de l’antiquité aux neurosciences**. Québec: Les Presses de l’Université de Laval, 2009, pp.126-153.

revolução no contexto dos estudos sobre o cérebro, que dará suporte para o aprofundamento das pesquisas no século XX e toda a nossa compreensão atual, após o advento da era computacional:

Assistimos, no século XIX, a uma verdadeira revolução sobre a compreensão da organização anatômica e funcional do sistema nervoso, desta revolução nasceram novos conceitos que sobreviveram, sob formas modificadas, até hoje. Nós podemos afirmar, claramente, que as bases da ciência do cérebro, tal como a conhecemos hoje, são fundamentadas no curso do século XIX.⁹³

Não obstante, Giaculli (2019, p.96) evidencia que o interesse schopenhaueriano emerge, por meio da constatação de que as teorias confirmariam sua concepção filosófica⁹⁴. Logo, poderíamos inferir que seu interesse tardio é embasado na crença de que a ciência provava suas teses, principalmente na figura de Bichat e Cabanis. Isso não quer dizer, necessariamente, que esses autores o tenham estudado, mas ele viu sua filosofia da Vontade ressoando nas obras deles:

Entre os anos 20 e 40, Schopenhauer descobriu dois fisiologistas franceses, Pierre Jean Georges Cabanis e Marie François Xavier Bichat, que em sua opinião apoiavam alguns aspectos de sua filosofia do ponto de vista fisiológico. Cabanis teria sido descoberto por volta de 1825 e Bichat por volta de 1838, datas que indicam que a metafísica schopenhaueriana não foi modelada em sua fisiologia, mas surgiu de forma independente, apenas para encontrá-la mais tarde. Schopenhauer observa que a unidade entre o *Leib* e a *objectiviert Wille* é corroborada do ponto de vista fisiológico pelos dois franceses. É expresso por Cabanis nos termos do relacionamento do físico e do moral e por Bichat nos termos da relação entre a vida orgânica e a vida animal.⁹⁵

93 *Id.*, p.145. Tradução livre, lemos no original: “On assiste, au XIXe siècle, à une véritable révolution pour ce qui est de la compréhension de l’organisation anatomique et fonctionnelle du système nerveux et de cette révolution naissent de nouveaux concepts qui survivront, sous des formes modifiées, jusqu’à aujourd’hui. On peut affirmer, sans ambages, que les assises de la Science du cerveau, telle qu’on la connaît aujourd’hui, se sont mises en place au cours du XIXe siècle”.

94 Cf. VN, prefácio à segunda edição, p.43: “Pois, partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem imparcialmente os caminhos de suas ciências específicas, chego, aqui, sem mediações, ao cerne mesmo de minha metafísica, estabeleço os pontos de interseção dela com as ciências naturais e forneço, assim, de certo modo, a prova real para meu dogma fundamental, o qual, justamente por isso, obtém também a sua fundamentação mais precisa e específica, penetrando a compreensão também de modo mais nítido, apreensível e preciso do que em qualquer outra parte”.

95 . Tradução livre, lemos no original: “Tra gli anni venti e quaranta Schopenhauer scopre due fisiologi francesi, Pierre Jean Georges Cabanis e Marie François Xavier Bichat, che a suo parere supportano dal punto di vista fisiologico alcuni aspetti della sua filosofia. Cabanis sarebbe stato scoperto intorno al 1825 e Bichat intorno al 1838, date che indicano che la metafísica schopenhaueriana non si è modellata sulla loro fisiologia, ma è sorta indipendentemente, per incontrarsi solo poi con essa. Schopenhauer osserva che l’unità tra il Leib e l’objectiviert Wille è corroborata dal punto di vista fisiologico dai due francesi. È espressa da Cabanis nei termini di rapports du physique et du moral e da Bichat nei termini di relazione tra la vie organique e la vie animale”.

Ao final do período assinalado pela pesquisadora, no qual Schopenhauer se debruçava no estudo dos cientistas franceses, vemos surgir duas obras fundamentais para entender o lugar da fisiologia no contexto da filosofia da Vontade. Em 1836, vem à lume a primeira edição da obra *Sobre a vontade na natureza*, em que vemos aparecer o termo “fisiologia filosófica”⁹⁶, a outra, publicada em 1844, é os *Suplementos*, com o aprofundamento da visão fisiológica sobre todas as temáticas que o *Mundo* havia desenvolvido, inclusive a metafísica do belo e a figura do gênio. A análise dessas duas obras lança uma visão mais integral sobre o pensamento schopenhaueriano, somadas ainda ao que nos apresentam os textos do *Parerga e Paralipomena*⁹⁷, logo, se a metafísica do belo foi aduzida por nós como um método para os estudos das Ideias, o entrecruzamento das obras pelos laços da fisiologia também pode ser visto como um método, ele permite a visão positiva sobre o corpo, ou, em outras palavras, o colocam como condição para a arte. No entanto, como seria possível essa construção argumentativa?

Antes de adentrar naquilo que propriamente diz respeito à metafísica do belo, precisamos olhar as dimensões de uma “fisiologia filosófica”, qual sua razão de ser? Após isso, voltaremos ao problema fundamental deste capítulo, diretamente relacionado às argumentações anteriores. A fisiologia filosófica é o espaço onde o que é físico e metafísico se tocam, ou seja, a Vontade, enquanto visibilidade na matéria, pautada pelo ato representativo. O que emerge é o caminho de explicação do mundo, sem dele ter que sair (dogmatismo imanente), ao passo que não temos que decretar a morte da metafísica, são duas instâncias de perquirição:

A verdadeira fisiologia, no que tem de melhor, explica o que há de espiritual no homem (a cognição) como produto do que nele é físico; e isso realizou *Cabanis* como nenhum outro. Mas a verdadeira metafísica ensina-nos que esse eu físico é mero produto ou, muito antes, aparição de algo espiritual (a vontade), que a própria matéria é condicionada pela representação, na qual ela existe exclusivamente. Intuir e pensar serão explicados cada vez mais a partir do organismo, mas jamais o querer – pelo contrário: a partir deste será explicado o organismo.⁹⁸

96 . VN, fisiologia e patologia, p.65.

97 . Devemos à Fonseca a indicação da análise cuidadosa dessas obras, como forma de melhor compreender a obra de Schopenhauer. Cf. FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Editora UFPR, 2016, p.15.

98 . VN, fisiologia e patologia, p.67.

A fisiologia filosófica joga luz sobre a cognição humana, sob a compreensão do papel da Vontade. O organismo não é visto por si só, ele está enraizado no querer, na nossa vontade. Essa reviravolta no campo empírico, de um lado, valoriza as experiências científicas por sua capacidade de mostrar a “verdade” do mundo, porque confirmam as incursões metafísicas⁹⁹; por outro lado, uma vez mais nos convidam ao estudo do corpo, na medida em que ele é a via de acesso, por analogia, ao domínio metafísico, a partir do nosso querer, poderemos falar da força que subjaz a tudo.

Essa conclusão, foi aplicada por nós à pesquisa até ali desenvolvida. Na perspectiva fisiológica, como o corpo deveria operar para que a arte fosse possível? Não como regra, mas exceção do funcionamento habitual de nosso aparato cognitivo. Neste contexto, o surgimento do gênio poderia ser explicado por determinadas conformações corpóreas? Se sim, como isso ocorreria? Quais seriam seus mecanismos? No mais, não receberia o corpo, agora, um aspecto positivo? A saber, ele não é mais um entrave para o acesso às Ideias, ele seria condição. Entretanto, emerge uma contradição: pode o corpo, ao mesmo tempo, ser entrave e condição para a arte?

A solução desta contradição exige o aprofundamento nesta outra face do problema, se no capítulo primeiro, nós tratamos do corpo “negativo”, enquanto entrave, devemos tratá-lo aqui no seu sentido “positivo”, na forma de uma condição para a genialidade, por consequência, da arte. Dentro daquilo que expomos sobre o entrelaçamento das obras schopenhauerianas e a fisiologia filosófica, as análises serão dedicadas às relações entre o conhecimento e o intelecto, porque preparam o caminho para que falemos da formação corpórea do gênio.

99 Longe de contradições, não queremos dizer que é possível acessar a coisa em si por vias científicas, ou seja, com base no princípio de razão suficiente, ao contrário, sabemos dessa impossibilidade, o que objetivamos é mostrar que a fisiologia é um instrumento de confirmação, se e somente se, amparada pela filosofia da Vontade, no plano metafísico. Se sabemos “a verdade”, o fazemos para além da submissão ao princípio de razão, ele nos ajudará somente na sua comunicação.

3.2. CONHECIMENTO, INTELECTO E VONTADE

Quando falamos do conhecimento, se alicerçados na tradição comum da filosofia, logo lembraremos do precioso papel da razão. Na própria perspectiva do vulgo, sempre colocamos a racionalidade como aquilo que nos define, somos diferentes dos animais justamente pelo ato de pensar. Ora, a filosofia schopenhaueriana não segue essa ordem, ao contrário, ela a subverte, o princípio do mundo não é racional, ele é *grundlos*, sem fundamento, trata-se da Vontade¹⁰⁰.

Se a razão não ocupa o lugar legado pela tradição, qual seria o seu lugar? Na configuração das faculdades, a razão não é protagonista na produção do conhecimento, de fato, ela atua com dados fornecidos pelo entendimento, responsável pelas representações intuitivas, no trabalho com as formas do espaço e do tempo, a partir dos dados sensórios que o corpo fornece¹⁰¹. O domínio da razão é o das representações abstratas, é de sua responsabilidade a formação dos conceitos e o exercício da linguagem¹⁰²:

Da mesma forma que o entendimento possui só UMA função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; e assim como a inteligência, a sagacidade e o dom da descoberta, que, por mais variados que sejam os seus usos, manifestamente nada mais são que exteriorizações daquela única função; também a razão possui UMA função: formação de conceitos.¹⁰³

Por maior valor que queiramos atribuir à formação de conceitos e à linguagem, essas atividades por si mesmas não são capazes de nos levar ao conhecimento do em si do mundo, ao contrário, em face dele, dentro dos limites kantianos, sequer podemos *falar*. Para além da experiência nada pode ser dito. Desse modo, o advento da Vontade precisa ser considerado a partir do que é acessível a nós, caso contrário, nem mesmo o *Mundo* poderia ter sido escrito. Se a razão não acessa o em si, isso não retira sua importância, porque é só por meio dela que podemos nos comunicar, isso inclui escrever livros.

Perante a fisiologia filosófica, o intelecto não é sinônimo de razão, ela o compõe, mas não de modo total, parece mesmo que o principal interesse é o das operações realizadas pelo entendimento. Como poderíamos conjugar o mundo do *grundlos* e a constituição da razão? A saída está na formação

100 MVR, §20, p.124. Cf. MVR, §23, p.132; MVR, §26, p.152; MVR, §29, p.189.

101 FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Editora UFPR, 2016, p.39.

102 *Id.*, §8, p.43.

103 *Id.*, §8, p.45.

do intelecto, e por extensão, do próprio cérebro, no papel gerador que a Vontade desempenha, só assim poderemos responder com segurança: o que é conhecer? Ou ainda, o que faz com que vejamos a ordem no mundo, se ele é sem fundamento?

No segundo livro do *Mundo*, o autor nos apresenta o processo de objetividade da Vontade, a forma como ela aparece na outra face do mundo, a Representação – eis a base da “hierarquia das artes”. Aquilo que nós descobrimos segundo os movimentos de nosso corpo, no encontro entre o sujeito do conhecer e o do querer, é utilizado como a “chave para a essência de toda a aparência na natureza”¹⁰⁴. A força que age em nosso corpo não seria, talvez, a agente nos outros corpos do mundo? Seria possível realizar esta extensão? Tal como o corpo, também os outros corpos são Representação e Vontade. Isso pode ser evidente, quando olhamos os seres humanos e pensamos nos termos do *motivo*, porém, como atribuir isso aos animais, plantas, minerais, gravidade e tudo o mais?

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas das aparências inteiramente semelhantes à sua, ou seja, seres humanos 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 polo 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 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 do modo mais nítido, chama-se VONTADE.¹⁰⁵

A dúvida mais profunda sempre consistirá em relacionar aquilo que descobrimos em nosso corpo, enquanto vontade, na relação com o mundo, porque parece que são universos distintos. Como o “eu quero” pode estar em um cristal (mineral)? Algo não se encaixa. Isso ocorre, na medida em que precisamos olhar além das aparências. Obviamente, não veremos nenhum cristal realizando escolhas, mas sua existência é devida a uma força que subjaz em tudo. O reconhecimento disso passa pelo fato de só os humanos serem capazes de falar sobre o mundo à sua volta, graças ao desenvolvimento do seu intelecto e à sua razão. Os animais são capazes de representar, criam relações entre causas e efeitos, no entanto, somente os humanos se comunicam de modo complexo, nas construções da

104 *Id.*, §19, p.122.

105 *Id.*, §21, p.128.

linguagem. Nas plantas, seus movimentos são pautados pelo *estímulo*, ou seja, não há a determinação de motivos, o conhecimento não emerge em suas possibilidades de significação do mundo¹⁰⁶. Na formação dos cristais¹⁰⁷, ainda paira a mesma força, a Vontade, porém, sem qualquer luz que o conhecimento possa jogar sobre ela, só quando os seres providos de um intelecto olham para os outros reinos, além de si mesmos, é que reconhecem ali aquilo que pulsa dentro de si, então a nomeiam, em paralelo à sua vontade.

No processo de objetivação da Vontade, conforme mencionado no capítulo anterior, nós vemos a exposição dos graus de adequação em cada espécie, a cada novo nível esse processo é mais complexo. Seu ápice ocorre necessariamente quando surge o conhecimento, enraizado em um cérebro, no qual o movimento precisa ocorrer por motivos:

O alimento, por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde o momento em que o animal sai do ovo ou ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento. Daí ser aqui necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto aparece como um instrumento, *μηχανή*, exigido nesse grau de objetivação da vontade para a conservação do indivíduo e propagação da espécie. O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da vontade que se objetiva é representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão. – Com esse instrumento, *μηχανή*, surge de um só golpe o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade.

108

O nascimento do conhecimento provém de uma necessidade da própria manutenção da vida orgânica: “brotou da vontade como a cabeça do tronco”¹⁰⁹. A complexidade diz respeito à subsistência, nesse processo, uma vez mais, subjaz a Vontade. No entanto, por consequência de tamanho acontecimento, o manter-se vivo abre caminho para o mundo da Representação. Tudo o que existiu até aquele momento ganha um significado, mais tarde, conceitos, um discurso. Ganharemos a capacidade de falar sobre o mundo. É decretado o fim do “silêncio”. Algo que só foi possível porque surgiu um primeiro ser que olhou o mundo, inerente a uma consciência que o trata como objeto: ser que conhece, objeto que é conhecido:

106 *Id.*, §23, p.134.

107 *Id.*, §23, p.138.

108 *Id.*, §27, p.175.

109 *Id.*, §33, p.205. Cf. *Suplemento*, cap.15, p.177: “O intelecto foi calculado para a conservação do indivíduo, e via de regra realiza tal tarefa a duras penas.

[...] a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto: pois tal olho é o intermediador necessário do conhecimento, para o qual e no qual unicamente existe o mundo, que sem o conhecimento não pode ser concebido uma vez sequer: pois o mundo é absolutamente representação e precisa, enquanto tal, do sujeito que conhece como sustentáculo de sua existência: sim, toda aquela longa série temporal cheia de inumeráveis mudanças mediante as quais a matéria ascendeu de forma em forma até a existência do primeiro animal cognoscente, todo esse tempo, ele mesmo, só pode ser pensado unicamente na identidade de uma consciência; ele é sucessão de representações dessa consciência, forma de seu conhecimento, e na ausência dessa identidade, o tempo perde toda a sua significação e nada é.¹¹⁰

No plano da representação, o intelecto assume papel central na construção do conhecimento, se entendido que o ato de conhecer é devedor perpétuo da vontade. No plano objetivo, isso que Schopenhauer chama de intelecto é o cérebro, ou ainda, a função cerebral¹¹¹, e os sentidos seriam seu “prolongamento”¹¹². Desse modo, os estudos da fisiologia filosófica ressoam, pois os avanços da pesquisa científica em torno do cérebro elucidam o lado objetivo da representação. O problema é que por mais que o estudemos, nós nunca sairemos do domínio das aparências, porque a ciência é fruto do princípio de razão suficiente, a fisiologia tem seus limites, logo, nunca acessaríamos essência alguma:

[...] todos os processos e modificações internos que dizem respeito somente à cognição, deixando a vontade de fora, por maiores e mais importantes que sejam, permanecem sem influência sobre o funcionamento do organismo - a não ser quando a atividade por demais esforçada e prolongada do intelecto cansa o cérebro, esgotando-o gradualmente, até por fim esgotar o organismo como um todo; o que confirma mais uma vez que a cognição é de natureza secundária, mera função orgânica de uma parte, um produto da vida, não constituindo, porém, o cerne íntimo de nossa essência, não sendo coisa em si, nem metafísica, incorpórea e eterna como a vontade: esta não se cansa, não envelhece, não aprende, não se aperfeiçoa com o exercício, é a mesma na

110 *Id.*, §7, p.35.

111 **Suplementos**, cap.1, p.06. Cf. RUYSSSEN, Th. **Schopenhauer**. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1911, p.253.

112 *Id.*, Cap.3, p.31. **Parerga**, cap.03, §33, p.76.

criança e no ancião: é sempre uma e mesma, sendo seu caráter em cada um imodificável.¹¹³

Ora, sem o estudo metafísico o mundo ainda permaneceria um mistério. Não podemos esquecer que estamos em face do “dogmatismo imanente”¹¹⁴, assim tudo está dentro da experiência possível, não somos jogados em queda livre rumo ao absoluto. O mesmo intelecto que nos permite entender o mundo, também tem seus limites, ele possui uma atividade secundária, visto que primária é a vontade, aquilo que determina o próprio organismo¹¹⁵. Nos *Suplementos*, essa tese é aprofundada, sob o prisma da fisiologia filosófica, no capítulo dezenove, a partir de doze argumentos, com o escopo de provar a supremacia da vontade sobre o intelecto. 1) Nossa consciência é dividida em duas partes, a de si e a das outras coisas. Na autoconsciência, segundo a regra geral da representação, sempre será preciso um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, a vontade é aquilo que conhecemos, ela é “o primeiro e originário”, o que é conhecido é “apenas secundário, o acrescido, o espelho”¹¹⁶. 2) A consciência é conhecida como “consciência animal”, a sua percepção mais radical é um desejo, no entanto, a forma como o querer se manifesta é determinado pela “diversidade do intelecto”. Em determinadas espécies, temos “casco, garra, mão, asa, chifre ou dente”, em outras temos um cérebro que tem a mesma finalidade, a conservação¹¹⁷. 3) Ao olhar de modo retrospectivo na escala das espécies, dos mais desenvolvidos para os menos desenvolvidos, vemos o intelecto “cada vez mais débil e incompleto”, porém, a vontade é sempre a mesma, ainda que olhemos os seres mais simples, tais como os insetos. Será nesta seção que Schopenhauer inclui a notável imagem da vontade como um “forte cego que carrega nos ombros o parálítico que vê” (o intelecto)¹¹⁸. 4) Ao contrário do intelecto, a vontade nunca se cansa, isso está dado quando nos sentimos fatigados após trabalhos intelectuais, no qual só utilizamos o cérebro, tal como aconteceria a uma atividade de exercícios dos

113 VN, fisiologia e patologia, p.77. Veja também: “[...] a consciência é condicionada pelo intelecto, e este, é um mero acidente do nosso ser, visto que se trata de uma função do cérebro que, junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do organismo, na medida em que não intervém diretamente em sua maquinaria interna mas tão somente serve ao fim da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior”. **Suplementos**, cap.19, p.243.

114 Sobre este tema, lemos em Fonseca (2016, p.58): “Para o filósofo de Frankfurt, não basta saber que temos representações, que essas representações dependem de tais e tais leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão suficiente. É preciso saber a significação dessas representações, isto é, em que sentido o mundo as ultrapassa, em que sentido ele é algo além delas. Para conhecer o seu sentido íntimo, isto é, para atingirmos a visão do outro lado do mundo como representação, devemos usar a via *metafísica*. Mas a metafísica do autor não pretende ser transcendente, feita de conceitos vazios: pelo contrário, busca um *sentido imanente*. Sua investigação parte do pressuposto de que, se não é possível atingir o âmago do mundo partindo de fora, isto é, da representação, talvez isto possa ser feito pela via da subjetividade”.

115 *Id*, fisiologia e patologia, p.66.

116 **Suplementos**, cap.19, pp.244-245.

117 *Id*, cap.19, pp.246-249.

118 *Id*, cap.19, pp.249-255.

músculos. Na velhice, sentimos nossa “cabeça” envelhecer, mas nossa vontade, segundo o autor, nunca será diferente. Por consequência, o intelecto é fraco e imperfeito, ao contrário, da perfeição do originário de nossa consciência¹¹⁹. 5) Todas as funções do intelecto são perturbadas pela vontade, mas o contrário não se verificaria, “que o intelecto seja de maneira semelhante um empecilho à vontade”. Por exemplo, o medo ou a ira alteram complementa a ordem comum de nossas ações, porque são momentos de silenciamento do intelecto. Não obstante, a única ocasião que o contrário possa acontecer é justamente na ação do gênio, pautada por um desenvolvimento *anormal* de seu cérebro e o aparato dos sentidos¹²⁰. 6) Em determinados momentos, as funções do intelecto podem ser aumentadas, por meio de estímulos da vontade, por exemplo, a elevação da memória em uma situação de extremo interesse, tal como uma relação amorosa, no qual o amante “não esquece oportunidade alguma que lhe é favorável”¹²¹. 7) A vontade não pode derivar do intelecto, porque ela deveria acompanhar o seu desenvolvimento, quanto maiores conhecimentos, maior seria a sua vontade. Entretanto, ocorrem situações inversas, pessoas obtusas com vontades extremamente fortes. Por exemplo, no caso da ira, seu surgimento teria que ser condicionado pelo modo como nossa cabeça interpreta a situação, mas o que vemos é um total descompasso entre os fatos e nossas reações, muitas vezes chegamos à beira de atitudes irracionais¹²². 8) A vontade, na perspectiva do caráter, também é colocada em primeiro plano nas relações sociais em detrimento do intelecto. É raridade encontrar alguém com “boa vontade” e grande desenvolvimento intelectual, parece que ambos não andam juntos. No contexto social, para o vulgo, as qualidades morais – provenientes do caráter – se sobrepõem às intelectuais. No imaginário religioso, é a virtude que recompensamos, não o intelecto. A “boa vontade” é motivo de inúmeras justificativas e desculpas, é aquilo que sempre dizemos quando julgamos que o presente que ofertaremos não é tão bom: “é simples, mas é de coração”¹²³. 9) Na perspectiva da linguagem, temos uma marcada diferença no uso do termo “cabeça” (intelecto) e “coração” (vontade)¹²⁴. 10) A identidade de uma pessoa, aquilo que denota sua essência, mesmo que o tempo passe, que ela envelheça, que as situações se modifiquem, é a vontade, porque ela subjaz às ações e modificações do intelecto, mesmo na loucura, ainda somos nós, ainda que não tenhamos a consciência de nós mesmos¹²⁵. 11) As pessoas guardam em si, de modo enraizado, certo apego à vida, por mais que não seja o bem viver, o que reflete novamente a ação primária da vontade, porque se

119 *Id.*, cap.19, pp.255-260.

120 *Id.*, cap.19, pp.260-267.

121 *Id.*, cap.19, pp.267-272.

122 *Id.*, cap.19, pp.272-274.

123 *Id.*, cap.19, pp.274-286.

124 *Id.*, cap.19, pp.286-288.

125 *Id.*, cap.19, pp.288-290.

situa nela esse direcionamento de nossas existências¹²⁶. 12) A “intermitência” do intelecto aponta a superioridade da vontade, ela nunca realiza pausas, por exemplo, durante o sono, cessa o conhecimento, mas não o querer. A permanência de algo, mesmo no sono, aponta um “núcleo metafísico”, identificado pela tradição como a “alma”¹²⁷. Por mais que tentemos, enquanto seres humanos, nos vangloriar de nosso intelecto, o que nos sustenta é *grundlos*, sem fundamento, o não racional. Toda nossa ordem, todos nossos discursos são produções efêmeras. Os doze argumentos provam a existência de um domínio não racional dentro de nossa consciência, sem dúvida, isso impacta na própria estrutura do intelecto, como equacionar a ordem e a vontade? Como isso nos afeta?

Existe uma contradição intrínseca à consciência humana, caracterizada pelo embate entre aspectos irracionais inconscientes, que dizem respeito à vontade, e aspectos racionais conscientes, relacionados ao intelecto. Nesse embate, a consciência tenta justificar os atos da vontade, que não tem fundamento.¹²⁸

Em nossa pesquisa, devemos dimensionar o intelecto em meio a esse embate, porque ele nos indica o caminho que devemos tomar para a fundamentação da genialidade. Fica claro que a supremacia da vontade desenha o conceito de intelecto, cuja fisiologia filosófica desdobra novos sentidos, visto que nossa cognição é formada sobre a vontade e receberá sempre suas influências. Ora, o que seria a genialidade em meio à fisiologia filosófica? Ou ainda, como entender a genialidade, no sentido anatômico-fisiológico, ao olhar as funções cerebrais? Semelhante possibilidade só pode surgir como exceção, algo fora do eixo normal das coisas. Nesse âmbito, como o intelecto procede? Como ele foi constituído?

A consciência está dividida, portanto, em duas partes. Uma delas ligada indissociavelmente ao querer e a outra que, pela sua complexidade, pode tanto estar ao serviço do querer, como em geral está, como também, desligar-se momentaneamente dele e em casos raros obter certa preponderância sobre a primeira parte da consciência, tornando-se menos subjetiva e mais objetiva.¹²⁹

126 *Id.*, cap.19, pp.290-291.

127 *Id.*, cap.19, pp.291-295.

128 FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Editora UFPR, 2016, p.70.

129 FONSECA, Eduardo Ribeiro. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, vol. 2, p.122.

As análises indicam que precisamos explorar os “casos raros”, com o intuito de entender o que permite essa exceção ou anormalidade. Seria o caso do verdadeiro artista, no qual a pura contemplação é um processo de orientação objetiva de sua cognição, ele é capaz de ir além das aparências, acessa as Ideias, e então, com elementos técnicos, cria a obra de arte, que resguarda um pouco daquilo que foi vislumbrado. Como explicar um processo que rompe com a ordem do mundo? O conhecimento é servo da vontade, porém, como ele conquista sua liberdade? Nossa hipótese é que a resposta está na própria constituição física do gênio, seu corpo tem uma formação extraordinária, sobretudo, no que tange ao intelecto. Desse modo, devemos estudar sua constituição à procura daquilo que o determina em relação às pessoas em geral.

3.3.A FORMAÇÃO CORPÓREA DO GÊNIO

Ao longo deste trabalho, de um modo ou de outro, tentamos explicar como a genialidade opera. A princípio, seria uma resposta satisfatória falar de como o gênio é capaz de se desvencilhar, temporariamente, das influências do seu corpo, com o objetivo de alcançar a contemplação pura, as Ideias. No entanto, limitar-se a este aspecto se mostrou incompleto, quando consideramos a obra de Schopenhauer na perspectiva da “fisiologia filosófica”. Nós precisamos intensificar os questionamentos, ir mais fundo: por que o gênio existe? Por que ele tem essa capacidade? A nossa hipótese nos leva a dimensionar a constituição do intelecto genial¹³⁰, no plano da relação entre o conhecimento e a vontade, no qual nosso aparato cognitivo a serve, imerso no interesse e estruturado nas relações que concedem a ordem do mundo (princípio de razão). Se o problema é analisado desse ângulo, então, é problematizada a própria concepção de corpo na argumentação. Anteriormente falávamos de um entrave, agora procuramos uma condição. Está posto, uma vez mais, o objetivo central deste trabalho: pode o corpo ser entrave e condição?

Segundo o panorama aduzido, falar do corpo, no horizonte do conhecimento, é falar do cérebro. Assim, o fio condutor das investigações deve buscar elucidacões sobre a formação do intelecto genial. O método que seguimos exige a interconexão entre as obras schopenhauerianas, nesse sentido, buscamos uma passagem paradigmática dos *Suplementos*, a partir de uma imagem que serve de recurso didático esclarecedor, a saber, a divisão proporcional entre o intelecto e a vontade:

O gênio, por conseguinte, consiste num anormal excesso de intelecto que só pode encontrar o seu uso ao ser empregado no universal da existência; pelo que então se obriga ao serviço de todo o gênero humano, como o intelecto normal, ao indivíduo. Para tornar o assunto mais compreensível, poderíamos dizer: se o ser humano normal consiste em 2/3 de vontade e 1/3 de intelecto, o gênio, ao contrário, consiste em 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade.¹³¹

O cérebro é o correlato objetivo do intelecto, físico, material. Segundo a citação acima, inferimos que a estrutura cognitiva do gênio possui uma constituição diferente. No *Mundo*, o autor nos falava da “orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva”, do “perder-se na intuição” por causa de uma “faculdade de conhecimento que ultrapassa em muito aquela exigida para o serviço

130 Segundo o que foi estudado na seção anterior, o conceito de intelecto é entendido, de modo objetivo, enquanto o cérebro e a estrutura sensorial.

131 *Suplementos*, cap.31, pp.452-453.

de uma vontade individual”¹³². O Schopenhauer tardio aprofunda essa concepção, mas com o direcionamento anatômico-fisiológico: “preponderância da sensibilidade sobre a irritabilidade e a força de reprodução”; “o sistema cerebral tem de estar nitidamente separado do ganglionar através do isolamento perfeito”, porque a atividade cerebral excessiva consome o organismo, que precisa ter energia vital e ser bem constituído – nisso inclui um bom estômago; “desenvolvimento e tamanho incomuns, ser especialmente largo e alto: por outro lado, sua dimensão em profundidade será inferior e o grande cérebro preponderará anormalmente em proporção ao cerebelo”; “A textura da massa cerebral tem de ser de extrema fineza e perfeição e ser constituída da substância nervosa mais pura, clarificada, delicada e excitável” – superioridade da parte branca, em relação à cinzenta; “a medula espinhal e os nervos têm de ser incomumente delgados”; “Um crânio belamente abobadado, elevado e largo, com uma massa óssea delgada tem de proteger o cérebro sem limitá-lo”¹³³; “energia incomum do coração”; “pequena estatura e, em especial, um pescoço curto [...] o sangue chega com mais energia ao cérebro” – não é de se espantar, nesta última referência, as semelhanças físicas entre o gênio e Schopenhauer¹³⁴.

Só existe orientação objetiva do espírito porque existe um intelecto que suporta um processo de segregação com a vontade¹³⁵. Aquilo que poderia parecer, em um primeiro momento, algo estritamente metafísico, tem na anatomia e fisiologia, logo, no corpo, sua condição de possibilidade. O autor nos fala de um “duplo intelecto do gênio”, um para si mesmo e outro para o mundo, em um ocorre o direcionamento de sua vontade, no outro, há o suporte da contemplação¹³⁶. Em nossa interpretação, o cérebro possuiria uma operação dupla, na medida em que pode assumir um modo distinto de seu fluxo normal. Isso pode ser confirmado no procedimento inerente à consciência, nos seus dois lados, na referência a si mesmo e às outras coisas, no modo genial, o intelecto isola tudo aquilo que diz respeito a si mesmo e aprofunda-se nas outras coisas, o objeto contemplado. Na fisiologia, consiste em “um forte estímulo da atividade cerebral intuitiva sem qualquer estímulo das inclinações ou dos afetos”¹³⁷.

Todo esse aparato físico é o que suporta um modo de operação diverso. Não obstante, o distanciamento da *normalidade* não teria consequências? Indubitavelmente, ainda no *Mundo*, o autor expõe seus altos custos. Porém, para identificar os danos e mensurá-los, Schopenhauer realiza o

132 MVR, §36, p.214.

133 É preciso marcar ressalvas importantes nesta referência, a partir dos avanços dos estudos históricos críticos. Fica evidente um direcionamento que beira o racismo, semelhantes temas tocam o universo ideológico dos nazistas – movimento posterior às obras de Schopenhauer. Devemos tomar muito cuidado nas análises, porque isso não pode legitimar a ideia de uma raça superior – se é que podemos falar em raças hoje em dia.

134 Suplementos, cap.31, pp.469-471.

135 VN, fisiologia vegetal, p.130.

136 Parerga, §51, p.100-101.

137 Suplementos, cap.30, p.439.

exame comparativo entre o homem comum e o genial. Sem esse contraste, nós nunca seríamos capazes de entender o que é a genialidade, dado que a maioria das pessoas não consegue ver o mundo de outra maneira, senão submetidos aos ditames da vontade. Precisamos partir de nós mesmos, observar aquilo que nós não somos, vislumbrar o querer que pulsa dentro de nós – e sempre fala mais alto –, até o justo ponto em que passaremos a cogitar possibilidades novas. Por isso, os exemplos são fundamentais – e os textos do autor estão cheios dele –, eles trabalham com a nossa imaginação, dentro dos limites possíveis das pessoas normais, mas colocam movimento naquilo que a linguagem comunica. Desse modo, nós constatamos que o texto que fala da genialidade, na sua sequência, sempre está acompanhado da oposição ao proceder das cabeças vulgares.

A pessoa comum, esse produto de fábrica da natureza [*Fabrikware der Natur*], que ela produz aos milhares todos os dias, é, como dito, completamente incapaz de determinar-se numa consideração plenamente desinteressada, a qual constitui a contemplação propriamente dita: ela só pode direcionar a sua atenção para as coisas na medida em que estas possuem alguma relação, por mais indireta que seja, com a sua vontade.¹³⁸

É curiosa a comparação com algo que seja produzido por uma “fábrica” – se nos limitarmos ao contexto histórico, sem anacronismos –, porque ela mostra a ideia de um fluxo e da indiferenciação dos sujeitos, apesar de a espécie humana ter aspectos individuais, diferente dos animais. A individualização respeita um contexto maior, se os indivíduos possuem um intelecto e o cérebro com melhor acabamento, ainda sim, todos operam no mesmo padrão. Há um limite para a “exclusividade” do ser humano. Devido à atuação da vontade, o ato de se deter em algo por um tempo prolongado é inviável para este ser, na medida em que nele impera a utilidade: “o conceito abstrato da coisa se torna suficiente e muitas vezes mais apropriado”, a todo tempo busca os conceitos que servem de explicação para o mundo, suficiente para o processo de comunicação, são como os preguiçosos que sempre estão a procura de uma cadeira para se sentar¹³⁹. Em outros termos, os seres humanos comuns apenas querem encontrar seu caminho, cumprir seu papel na ordem das coisas, uma vez mais é a vontade falando alto. Eles saem da fábrica com seu objetivo determinado, só precisam cumpri-lo ao longo de sua existência: são “marionetes no teatro do mundo”¹⁴⁰. Conforme falávamos acima, no contexto da atividade cerebral, na dicotomia entre o si mesmo e as outras coisas, essas pessoas possuem um alinhamento funcional de cada parte do seu corpo, não existiria desproporção, o intelecto

138 **MVR**, §36, p.216. O termo em alemão não consta na tradução, nós o adicionamos para fins de melhor compreensão do termo.

139 *Id. Ibid.*

140 **Suplementos**, cap.31, p.463.

é um médium dos motivos, o mundo exterior lhe toca no estrito âmbito do interesse, no afetar de sua vontade¹⁴¹.

O distanciamento entre o gênio e o homem comum indica a existência de certos custos, a partir do desenvolvimento de um intelecto especial. Um corpo que seja adequado a buscar a orientação objetiva, a contemplação, força com que outras coisas não sigam seu curso natural, ou seja, conforme a Vontade. Nesse sentido, a genialidade apareceria como uma anormalidade? No contexto deste trabalho, isso adere a outros questionamentos que desenvolvemos, com a finalidade de resolver o problema, que agora retorna com mais força: pode a Vontade, ao mesmo tempo, ser entrave e condição para o gênio? Ele possui uma estrutura diversa do homem comum, seu intelecto especial é o que permite a pura intuição, o olhar além do véu. Por outro lado, como elucidar esse aparecimento, visto que a Vontade é a essência de tudo, nada foge a seus ditames. Em nossa hipótese, cogitamos que, talvez, nada tenha mudado, ela ainda é soberana, basta que saibamos explicar as raízes da especificidade da ação genial, no qual seja considerada a contradição que emerge na estrutura argumentativa.

141 *Id.*, cap.19, p.266.

4. CAPÍTULO III: A CONTRADIÇÃO REINTERPRETADA

4.1. GENIALIDADE: ANORMALIDADE E EXCEÇÃO

O modo como o gênio vê o mundo impacta na sua própria relação com as pessoas. Ele enxerga o que ninguém consegue ver por si só, por isso a vida cotidiana não lhe toca tal como naqueles submetidos às flutuações da vontade. Assim, a vida social lhe pesa nos ombros, inclusive, ele chega a dar tons de antipatia em suas relações¹⁴². É alguém deslocado de sua sociedade, porque efetivamente sua forma de viver o coloca fora dos padrões de todos os outros; é solitário¹⁴³. Apesar de ele não viver perpetuamente no estado de contemplação, a capacidade que a permite incide sobre a operação habitual do princípio de razão, cujo limite leva às aproximações com a loucura. Esse estado de coisas expõe os custos de um intelecto especial.

O contínuo do espaço e tempo, na intuição pura, toma outras dimensões, na medida em que a ação do princípio de razão suficiente cessa em pequenos lapsos. Todos os nossos referenciais provêm da atuação correta desse princípio, são frutos da atividade de nosso aparelho sensorio, na ação do entendimento, no qual podemos indicar as conexões causais do mundo objetivo. Na concepção de Schopenhauer, a loucura está diretamente relacionada à memória, na conexão com fatos ou objetos que não são dados imediatamente, não estão presentes¹⁴⁴. Então, o indivíduo completa esse vazio com manifestações abstratas, sem conexão objetiva direta, são produções suas. A causa de semelhante procedimento diz respeito a traumas, no qual a dor o leva a criar ficções.

Neste panorama, não seria a genialidade uma forma da loucura? As produções não seriam fruto das Ideias contempladas, mas de ficções de seu próprio intelecto? O que temos a perder se estes questionamentos forem confirmados? Com o objetivo de lidar com tudo isso, vemos o contraste com a figura do louco. De um lado, um intelecto especial afasta o ser genial dos homens comuns, de outro, ele seria suficiente para levá-lo à loucura, no qual as pessoas estão isoladas de sua própria realidade? No caso, trata-se dos efeitos da desconexão com a atividade do princípio de razão suficiente:

[...] ele [o gênio] perde de vista o conhecimento das conexões das coisas ao negligenciar o conhecimento das relações conforme o princípio de razão, para ver e procurar nas coisas apenas as suas Ideias, aprender a essência que se expressa intuitivamente, em vista da qual UMA coisa representa toda a sua espécie e, por consequência, como diz Goethe, um caso vale mais por mil: o objeto isolado da sua consideração ou o presente apreendido de maneira excessivamente vivaz aparecem em

142 Parerga, §57, p.106.

143 Suplementos, cap.31, p.467.

144 MVR, §36, pp.221-222.

luz tão clara que, por assim dizer, os elos restantes da cadeia à qual pertencem entram na escuridão, isso precisamente origina aqueles fenômenos que têm semelhança, há muito conhecida, com a loucura.¹⁴⁵

Schopenhauer afasta a loucura da genialidade, porque identifica a fonte das confusões conceituais. O proceder do louco e do gênio se assemelham na superfície, porém, na raiz, se distanciam absolutamente. Na perspectiva do ato criativo, a forma como o princípio de razão é falseado provêm do acesso a outro estado de conhecimento, no qual as relações habituais perdem sentido, isso atinge as relações sociais e cognitivas, mas não incapacita o indivíduo de criar. A objetividade não é falseada pelo mundo subjetivo, na verdade, existe um aprofundamento da objetividade, o mundo visto na sua maior clareza; na patologia o mundo é obscurecido pelo subjetivo.

Cabe considerar que a forma como o filósofo encara a loucura, segundo os *Suplementos*, está na sua “origem psíquica”, não nas “causas puramente somáticas” (lesões cerebrais ou má formações)¹⁴⁶. Ou seja, no *Mundo*, importa somente distanciar dois modos de operação do intelecto, não sua formação anatômico-fisiológica. O funcionamento cerebral inadequado é uma anormalidade, agora uma “má formação” que resulte em uma nova subjetividade, que no seu funcionamento incorreto permite um estado superior de conhecimento, é uma exceção. Na nossa compreensão, é exatamente o que poderíamos dizer sobre o desenvolvimento de um intelecto especial no gênio. Como poderemos determinar isso? A anormalidade é capaz de gerar uma exceção, quando deveria engendrar uma patologia?

No momento em que o intelecto é capaz de se desvencilhar da vontade, temos uma exceção na ordem das coisas, seria mesmo uma impossibilidade, isso não poderia acontecer, porque está fora do curso natural da cognição. Isso acontece, pois está embasada em uma anormalidade, o desenvolvimento especial do intelecto, em termos materiais, um cérebro e um conjunto sensorio totalmente diversos. A princípio, o efeito dessa nova estrutura deveria ser danoso para a vida, no entanto, não temos o desenvolvimento de uma doença, somente alguns comportamentos que podem ser vistos como efeitos colaterais. Uma mudança tão profunda não gera algo negativo, ela produz o novo. É uma clara quebra sistêmica: o desenvolvimento corpóreo natural dos seres está corrompido; o sentido do conhecimento é reordenado, sem a submissão à vontade; surge um novo modo cognitivo capaz de criar. Nos *Suplementos*, Schopenhauer utiliza diversos termos para adjetivar a genialidade e seus fundamentos, bem como mostrar o lugar que a anormalidade ocupa:

145 MVR, §36, pp.223-224.

146 *Suplementos*, cap.32, p.481.

Se finalmente ainda consideramos o gênio pelo lado somático, então o encontramos condicionado por diversas propriedades anatômicas e fisiológicas que isoladas raramente existem de forma perfeita, mais raramente ainda juntas e completas, e, no entanto, são todas inexoravelmente requeridas; daí explica-se por que o gênio surge apenas como uma exceção [*Ausnahme*] no todo isolada, quase portentosa. A condição fundamental é uma anômala [*abnormes*] preponderância da sensibilidade sobre a irritabilidade e a força de reprodução.¹⁴⁷

Na mesma obra, temos muitas passagens em que Schopenhauer fala da anormalidade¹⁴⁸, não apenas no capítulo sobre o gênio, mas também quando fala da primazia da vontade sobre o intelecto. Porém, se nos limitarmos apenas ao capítulo trinta e um, observamos o uso de outros termos correlatos – além daqueles mencionados na citação acima –, tais como: anomalia; anormal; “raríssimos e anormais seres”; antinatural; inatural; anômalo; anormalmente¹⁴⁹. O que seria a anormalidade no plano da fisiologia filosófica? O conceito de normalidade aplicado ao pensamento Schopenhaueriano é a correta adequação à Vontade, a partir da sua objetivação no mundo. No entanto, o que não é produzido por ela, será uma obra engendrada por quem? Como o anormal pode surgir e produzir algo extraordinário?

No primeiro capítulo, nós falamos do conflito inerente ao processo de objetivação da Vontade, no qual as Ideias lutam entre si pela matéria, a partir da dominação por assimilação. Esta é a base de formação dos seres, até mesmo dos humanos. Assim, poderíamos cogitar que o desenvolvimento de um intelecto especial seria também a manifestação da discórdia própria do mundo. Teríamos uma não adequação completa da matéria em meio às forças que batalham entre si. Desse modo, o anormal é aquilo que não se adequa corretamente, mas não pode ser *antinatural*, porque ele é consequência de processos próprios da conformação entre essência, forma e matéria. Apesar de Schopenhauer utilizar o termo *antinatural*, acreditamos que isso deva ser levado como uma ressalva, cujo objetivo é marcar o distanciamento da ordem comum das coisas: a adequação correta da vontade. O termo exceção assumiria a mesma acepção, foge à regra, mas não à ordem.

A cilada que não podemos cair é a consideração da anormalidade e da exceção, no plano da patologia. Por mais que tenhamos aproximações, tal como no exemplo da loucura. A genialidade não pode ser vista como uma doença, senão como estabelecer os limites da criação, do novo, e das manifestações da enfermidade? Schopenhauer trabalha com uma imagem-limite, o louco, na medida em que a faz contrastar com seu objetivo, o estudo do gênio. Em termos de argumentação, o que

147 **Suplementos**, cap.31, p.469.

148 **Suplementos**, cap.31, p.469.

149 Cada termo é referente a respectiva paginação dos **Suplementos**, cap.31, pp.452; 461; 463; 465; 467.

ganhamos com esse movimento? De um lado, vemos que existe uma anormalidade que é criativa, sem ser uma doença, de outro, ela só nasce de uma exceção na conformação cerebral e sensória. Neste sentido, poderemos dizer que o **gênio é a exceção gerada pela anormalidade**. Não seria isso mais um grau da contradição em torno do papel do corpo no surgimento da genialidade, por consequência, da própria arte?

Nas páginas anteriores, nossos esforços consistiam em mostrar como uma visão não pode existir sem a outra: não há genialidade sem a negação das influências corpóreas, assim como não existe gênio sem um intelecto especial. A construção argumentativa precisa ser dessa maneira, sem essa aliança não poderia existir a contemplação pura. No entanto, como fica o conceito de corpo em meio a esse campo de batalha? A contradição pode fundamentar o elemento central da metafísica do belo? Para resolver esse problema, nós propomos dois caminhos necessários: (I) a reinterpretação da contradição em si mesma, a partir de uma análise global, no qual olhamos o papel do intelecto na Representação, por meio do conceito de absurdo e do paradoxo de Zeller; (II) a consideração da fruição da obra de arte no homem comum, como uma via para entender o domínio do anormal e da exceção.

4.2.ABSURDO E PARADOXO

A proposta central deste trabalho consiste em entender como o corpo pode, ao mesmo tempo, ser um entrave e uma condição para a genialidade, o que impacta na própria possibilidade da arte. Até aqui, nós tentamos mostrar como são construídos os pressupostos que nos levam a essa contradição. Na seção anterior, objetivamos mostrar que isso precisa ser entendido no plano da anormalidade e exceção, sem o qual não existiria o gênio, ainda que não adentremos no domínio das patologias. Aparentemente, para que o gênio exista, na construção argumentativa, é fundamental que haja a contradição que apontamos na metafísica do belo. O gênio é uma impossibilidade necessária, sem esta figura, como nós conheceríamos as Ideias platônicas ou seríamos capazes de suspender o modo habitual do conhecimento? A Vontade luta, sem cessar, para que nada disso seja possível, porém, o intelecto a afronta.

Desde o prefácio, Schopenhauer nos fala do seu pensamento único, de como cada coisa deve ser vista de modo articulado e fluido, conforme apontamos nas páginas iniciais do primeiro capítulo. A capacidade cognoscente deve ser vista desse mesmo lugar, em uma visão global. Por isso, quando falamos de uma contradição que emerge de modo estrutural, sem a qual seria impossível falar do gênio, é determinante elucidar por que isso acontece. Seriam as contradições uma via incontornável na filosofia da Vontade? Em nossos estudos, Clément Rosset nos ofereceu uma visão sobre a filosofia schopenhaueriana que elucidava o papel das contradições, naquilo que ele chama de “absurdo”.

O pensamento único seria a intuição filosófica do autor, cuja obra é um desdobramento, mas que, em essência, seu fundamento nos leva a “uma certa concepção do absurdo, de uma visão de mundo em oposição completa com toda espécie de razão ou justificação, de um sentimento de estranheza absurda em face da simples noção de existência”¹⁵⁰. Ou seja, isso que chamamos de contradição, nos termos do absurdo, é aquilo que nos choca, que faz com que não queiramos admitir, porque afronta a nossa razão. No entanto, nesta concepção, isso seria inerente à própria construção da filosofia de Schopenhauer, ou seja, estrutural. O comentador apresenta alguns argumentos que procuram mostrar sua tese, a partir dos seguintes eixos: I) a finalidade sem fim; II) a necessidade sem causa; III) a ilusão da liberdade; IV) a ilusão do devir e da repetição eterna. Dentro do nosso interesse

150 ROSSET, Clément. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde**. 3^o ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp.63-64. Lemos no original: “[...] une certaine conception de l'absurde, d'une vision du monde en opposition complète avec toute espèce de raison ou de justification, d'un sentiment d'étrangeté absurde devant la simple notion d'existence”.

de pesquisa, vamos abordar somente os dois primeiros tópicos, à título de exemplo quanto a ideia central de absurdo¹⁵¹.

A inexistência de finalidade para o mundo não pode ser vista como um problema¹⁵², longe da cosmovisão cristã, o mundo não precisa ter sido criado com um motivo, tampouco exista para um determinado fim. Se isso fosse o absurdo, então a tese seria fraca, talvez, nem incômodo causasse. O que Rosset chama a atenção é que o *Mundo* apresenta uma finalidade que não tem fim, este é o contrassenso:

Um mundo onde tudo seria acaso e iria ao acaso não seria absurdo. Um mundo onde tudo seria organizado em vista de fins realmente existentes – e mesmo se estes fins são mais ou menos inacessíveis – não seria também. Absurdo, ao contrário, é o mundo onde coexistem esses dois princípios incompatíveis.¹⁵³

Como o mundo pode ser organizado no plano da finalidade, no qual tudo se encaixa logicamente, porém, os fins não levam a lugar algum, não têm embasamento? Poderia a ordem ser dada pelo acaso? Pela ausência de fins? Quando confrontamos a Vontade, entendemos que ela age cegamente, não se trata da vontade soberana do Criador que deposita um propósito em sua obra: vemos a criação sem criador. No mesmo sentido, a necessidade que aparenta ser parte do mundo, na verdade, subjaz a uma total ausência de causa:

O absurdo é que tudo seja, por sua vez, necessário e privado de necessidade, que a necessidade que governa o mundo seja, ela mesma, privada de necessidade, de causa para explicitar e justificar de uma vez. Fundamento de tudo, a necessidade é, ao mesmo tempo, desprovida de todo fundamento, daí uma opressão contraditória que pesa sobre a existência humana e o caráter fictício da necessidade que governa o mundo.¹⁵⁴

151 Como o interesse deste trabalho é a genialidade, os exemplos que tocam a ética, logo, o quarto livro do *Mundo*, não são interessantes para nós neste momento, porque exigem determinados elementos na argumentação, que nós não apresentamos ao longo do texto.

152 *Id.* p.70.

153 *Id.* p.71. Lemos no original: “Un monde où tout serait hasard et irait au hasard ne serait pas absurde. Un monde où tout serait organisé en vue de fins existant réellement - et même si ces fins sont plus ou moins inaccessibles - ne le serait pas davantage. Absurde, par contre, est le monde où coexistent ces deux principes incompatibles”.

154 *Id.* p.71. Lemos no original: “L’absurde est que tout soit à la fois nécessaire et privé de nécessité, que la nécessité qui gouverne le monde soit elle-même privée de nécessité, de cause pour l’explicitar et la justifier du même coup. Fondement de tout, la nécessité est en même temps dénuée de tout fondement, d’où une oppression contradictoire qui pèse sur l’existence humaine, et le caractère fictif de la nécessité qui gouverne le monde”.

Tudo o que existe, não existe porque assim deveria ser, o ato criativo não visa qualquer objetivo. A finalidade e a necessidade só fazem sentido quando a consciência, submetida ao princípio de razão, nas suas quatro formas, estabelece as conexões que nos fazem ver o mundo altamente ordenado, onde tudo tem seu encaixe perfeito. Não obstante, é somente o nosso intelecto que concede fim e ordem aos objetos do mundo, porque a Vontade é *grundlos*, sem fundamento. Logo, a realidade está embasada em um domínio não racional, sem fim e necessidade. As representações abstratas, que nada mais são que representações das representações intuitivas¹⁵⁵, conferem, por meio dos conceitos, determinada percepção do real, justamente aquilo que comunicamos nos livros. Reside aqui o esforço de Schopenhauer, transpor a intuição primária do pensamento único para uma obra, criar uma ordem para a compreensão da ideia que é comunicada, mesmo que não queira, ainda sim o dinâmico vira estático.

O domínio racional, discursivo, se depara com um fundamento que não pode ser dito, além da experiência possível só resta o silêncio, a compreensão só pode surgir por analogia ao que é acessível à cognição, o nosso corpo. A descoberta da Vontade é a redescoberta do nosso próprio corpo, que nos leva ao confronto do real, no qual a ordem se esvazia em face do não-racional:

[...] a partir de Schopenhauer, torna-se mais difícil postular uma causa racional para o mundo. Tenha ou não o mundo uma essência chamada Vontade, e possa ou não isso ser cabalmente provado, ainda é possível dizer que nunca antes a realidade empírica foi constatada, de modo tão veemente, como absurda e contraditória.¹⁵⁶

Se entendermos o domínio do absurdo e da contradição como algo que é da própria realidade, o que o texto schopenhaueriano nos apresenta é a mera continuação do que já está dado. O contraditório da cognição reproduz o não-racional do mundo, a Vontade. A todo momento estamos correndo atrás de um sentido, explicamos, porém, tudo se desfaz em nossas mãos, quando tentamos erguer o véu, fora da ordem habitual, contemplamos estarecidos o que não tem fim e o que não tem causa. O que nos resta? Olhar uma vez mais para a cognição, nos dobrar sobre o modo que vemos o mundo, mesmo que fragmentário.

É assim que adentramos no eixo que conecta a Vontade e a Representação, o incomunicável e o discurso, o não racional e a razão: o exato momento onde o mundo começa a existir efetivamente. Isso nos leva ao paradoxo máximo: a antinomia da faculdade de conhecimento, em outros termos, o

155 MVR, §9, p.47.

156 FONSECA, Eduardo Ribeiro. **Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud.** Curitiba: Editora UFPR, 2016, p.73.

paradoxo de Zeller. Quando o mundo começa a existir? No exato momento que um ser surge e vê tudo o que há para ser visto, um sujeito que posta o restante como objeto, nada de razão aqui, apenas a intuição, por isso não precisou ser um humano, um mero inseto cumpriria esse papel. Nada que existia até aquele momento precisava ter sentido, dado que o sentido pressupõe um sujeito que “sustenta” o real, que posteriormente, por meio de um cérebro desenvolvido, poderá torna-se conceito e comunicação. A história da Vontade na criação de tudo só existe porque um cérebro organiza isso, mas este cérebro só vem a lume porque a Vontade se objetivou em diversos seres, até o mais perfeito deles, o ser humano:

[...] Vemos de um lado a existência de todo o mundo necessariamente dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente também necessariamente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o procede, na qual aparece como um membro diminuto. Essas duas visões contraditórias, pelas quais somos, de fato, conduzidos com igual necessidade, poderiam decerto ser denominadas de ANTINOMIA da nossa faculdade de conhecimento.¹⁵⁷

A antinomia nos revela o importante papel de nosso cérebro, no estabelecimento do mundo como Representação – sujeito-objeto –, indiretamente, também nos faz considerar o papel que a razão desempenha, enquanto capacidade de formação de conceitos e comunicação. Se a atividade racional é secundária na obra schopenhaueriana, devido ao *grundlos*, sem ela não poderíamos falar uma única palavra sobre qualquer coisa que fosse.

Neste panorama, a exceção e a anormalidade podem ser pensadas como formas de interpretação da ordem do mundo, no confronto entre o domínio representativo e a Vontade. Sob novo prisma, com base no paradoxo e o absurdo, questionamos: como a anormalidade pode nos levar ao rompimento da ordem? Como a exceção é o caminho correto para a criação? Ao mesmo tempo, *a genialidade é a negação das influências corpóreas e a afirmação do corpo, por meio do desenvolvimento de um intelecto especial.*

Na visão do absurdo, será impossível dissociar uma coisa da outra, tem que ser assim, porque o conflito está no encontro entre a subjetividade que procura a ordem e a realidade sem fundamento. Schopenhauer reproduz no texto aquilo que ele apreendeu do real, ainda que esteja fiel a seu propósito

157 MVR, §7, p.35. Cf. CACCIOLA, M. L. M. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994, pp.77-78. Nós não conheceríamos o paradoxo de Zeller sem este trabalho de Cacciola, dado seu pioneirismo na abordagem do tema, principalmente no levantamento bibliográfico do debate e sua apresentação em língua portuguesa.

de se fazer entendido, existem limites, porque este discurso toca o ilimitado. Por consequência, não seremos capazes de responder de modo peremptório qual o melhor caminho para a contradição da genialidade. Ao contrário, deveríamos aceitá-la na estrutura mesma da obra e do mundo. O discurso nunca será capaz de domar a Vontade.

De todo modo, seria muito pobre dizer que tudo não passou de aparência, ao passo que buscar uma solução seria um erro da razão ou ilusão do entendimento. Para que a genialidade exista, é necessário somar a anormalidade e a exceção com um resultado único: o *extraordinário*. A contradição nos leva a pairar acima do comum das coisas, a olhar além da ordem, é o exato momento que atingimos algo maior, ter consciência disso é suficiente. Aprofundar as preocupações não seria um engano da razão? Ou mesmo, do próprio princípio de razão? Haja vista a tentativa de falar do incondicionado, sempre submetidos a um sistema de ordenação e controle, é uma via sem saída. O melhor roteiro é a consciência da atividade e dos limites de nosso intelecto. Aceitar o *grundlos* é o que pode nos conformar, porque é o único lugar onde a contradição faz sentido.

Apesar dessa inferência, que poderia minar qualquer outro esforço de análise da contradição que identificamos na genialidade, temos uma última hipótese que pode lançar luz no desenvolvimento argumentativo de nossa proposta: e se a anormalidade e a exceção, colocadas sob a égide do extraordinário, estivessem inseridas na própria cognição de todas as pessoas? Claro, a contradição em torno do corpo não seria anulada, no entanto, a fundamentação da genialidade ganharia mais um elemento, trata-se de uma interpretação sobre a capacidade de fruição pelas pessoas comuns.

4.3.A FRUIÇÃO DA OBRA DE ARTE E O EXTRAORDINÁRIO

A análise sobre a fruição da obra de arte surge, neste texto, como uma via de interpretação para a contradição apontada em torno do corpo para a genialidade, nosso problema de pesquisa. No entanto, para que a consideremos segundo aquilo que pretendemos, é fundamental apontar a dimensão que a arte ocupa, sob a égide da metafísica do belo. De fato, não se trata de analisar a figura do gênio, as Ideias platônicas, a obra de arte, a fruição da obra, o belo e o sublime, a hierarquia das arte e a música; trata-se de entender como a construção argumentativa sobre esses temas impacta na filosofia da Vontade, no plano do pensamento único. Assim, concordamos com a assertiva de Clément Rosset:

[...] a significação principal dos escritos estéticos de Schopenhauer transcendem sua intenção pretendida: a arte, em Schopenhauer, não é somente a livre apreensão carregada sobre as atividades repetitivas da vontade, ela é também a apreensão interpretadora levada sobre a repetição mesma, no qual permite uma leitura nova em relação às interpretações científicas e filosóficas. Com efeito, somente ela se refere a um elemento anterior à vontade, a jogar uma luz sobre o *x* misterioso, anterior ao tempo, ao mundo, a vontade, que desempenha um papel originário próximo de todas as repetições.¹⁵⁸

Se a intenção de Schopenhauer com a arte tinha um fim determinado, a forma como ele a elaborou atinge outros domínios. Nos dois primeiros livros do *Mundo*, vemos o descortinar da realidade pela Representação e a Vontade, porém, há um claro limite na abordagem, tudo é aduzido em sua ordem, no qual o conhecimento é limitado, a vontade dita as regras. Na arte, vemos novas possibilidades, erguemos o véu, a Representação é aprofundada em outro nível, falamos do em si do mundo na forma das Ideias platônicas. O que era limite até ali vira possibilidade. O conceito de genialidade é uma espécie de arauto de um novo modo cognoscente, cuja obra é reveladora, lança luz

158 ROSSET, Clément. **Écrits sur Schopenhauer**. Presses Universitaires de France, 2001, p.148. Lemos no original: “[...] la signification principale des écrits esthétiques de Schopenhauer transcende leur intention avouée: l’art, chez Schopenhauer, n’est pas seulement libre regard porte sur les activités répétitives de la volonté; il est aussi regard interpréteur porte sur la répétition même, dont il permet une lecture nouvelle par rapport aux interprétations scientifiques et philosophiques. Il est seul en effet à se référer à un élément *antérieur à la volonté*, à jeter une lueur sur *x* mystérieux, antérieur au temps, au monde, à la volonté, qui joue un rôle originaire auprès de toutes les répétitions”. Em um sentido um pouco diferente, porém complementar, Barboza assevera, ao falar do “[...] poder crítico da estética schopenhauereana à soberania do logos científico, pois o que Schopenhauer aponta é que há outro modo de conhecer o mundo, que não segue necessariamente a razão, mas a intuição estética e que, em termos metafísicos, satisfaz mais a quem conhece pois é um modo que opera um corte vertical na cadeia horizontal dos objetos condicionados, tornando-se uma “decifração do enigma do mundo”. É uma intuição que atravessa o Véu de Maia dos fenômenos e deixa o espectador ver o íntimo da natureza, logo, o “quê” do “como” do mundo; indizível nele mesmo, mas que se mostra na experiência do belo ao claro olho cósmico”. BARBOZA, Jair. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2): 33-42, 2006, p.41.

sobre os domínios onde nossa vontade não permitia, no seu rígido controle do conhecimento pelo interesse.

Por consequência, o estudo da psicologia, anatomia e fisiologia do gênio desfaz um nó conceitual quanto a explicação sobre o real. Ora, se ele não existisse, como conseguiríamos saber sobre tudo o que está além do véu? No mais, se a filosofia manipula os conceitos, as representações abstratas, ele também precisa da pura contemplação, sem isso a simples escrita do *Mundo* não teria sido possível¹⁵⁹. Nesse mesmo sentido, se o próprio Schopenhauer não se colocasse como gênio, como ele seria capaz de mostrar o mundo na sua integridade? A princípio, pode parecer estranho que o filósofo se coloque como gênio, conforme apontamos no contexto das características anatômicas¹⁶⁰, ou ainda, no ressentimento constante que ele sente por não ser reconhecido¹⁶¹, na sua própria visão, ele sentia as dores da genialidade, ele pegava a si mesmo como modelo. Mas, e as pessoas comuns? Como elas ficam? Nós não passamos de meros expectadores das criações?

Em nossa interpretação, o papel relegado às pessoas comuns precisa ser revisitado. A princípio, o tema aparece em contraste com a abordagem sobre o gênio, com a finalidade de evidenciar as diferenças entre aquele que é capaz da pura contemplação e aqueles que vivem submetidos ao interesse¹⁶². Em seguida, Schopenhauer desenvolve o tema da fruição da obra de arte, em uma seção dedicada ao tema, no qual revela a informação crucial, segundo nossa reflexão, de que as pessoas comuns são, em menor grau, aquilo que o gênio é:

Embora o gênio, de acordo com a nossa exposição, consista na capacidade de conhecer, independentemente do princípio de razão, não mais as coisas isoladas, que têm a sua existência apenas na relação, mas as suas Ideias, e, nesse caso, seja ele mesmo correlato desta, portanto não mais indivíduo, mas puro sujeito do conhecer; mesmo assim *essa capacidade (Fähigkeit) 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. Se, portanto, não há pessoas absolutamente incapazes de satisfação estética, temos de admitir que em todas se encontra aquela faculdade de conceber nas coisas suas Ideias e, em tal conhecimento, de se despir por um momento de sua personalidade. O gênio possui apenas o grau mais elevado e a duração mais

159 “[...] a filosofia partilha tanto da natureza da arte como da ciência”. CACCIOLA, M. L. M. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994. p.25.

160 Cf. **Suplementos**, cap.31, p.471.

161 Cf. **MVR**, prefácio à segunda edição, p.XXXIII.

162 **MVR**, §36, p.216.

prolongada daquele modo de conhecimento, o que lhe permite conservar a clarividência necessária para repetir numa obra intencional o assim conhecido, repetição esta que é a obra de arte.¹⁶³

Do mesmo modo que é preciso ser gênio para escrever a obra que desvenda os mistérios da realidade, se nós não tivéssemos, em alguma medida, um pouco da capacidade que está na base da genialidade, seríamos indiferentes à arte, às Ideias platônicas, ou seja, nós nunca entenderíamos o que advém da contemplação, tampouco teríamos condições de assimilar o que seria comunicado nos conceitos¹⁶⁴. O que isso tem de revelador? Apliquemos a compreensão de Rosset sobre a obra de Schopenhauer, conforme apresentado anteriormente. A princípio, a intenção para querer explicar como nós somos capazes de reconhecer as obras geniais, porém, ao dizer que a *Fähigkeit* está em todos os seres, as pessoas comuns, tocamos no âmbito da anormalidade e da exceção.

Nós tínhamos a preocupação de entender como a anormalidade poderia gerar uma exceção, sem ser uma patologia, com resultados extraordinários. O cerne da questão está no fato de que a capacidade para a genialidade está em todas as pessoas. É anormal ter um desenvolvimento intelectual especial, é uma exceção tornar-se puro sujeito do conhecer, com a orientação objetiva do espírito, no entanto, não é antinatural, está na própria estrutura humana que isso seja possível. Assim, surge o extraordinário, aquilo que se coloca acima do ser humano comum, um maior desenvolvimento de uma capacidade que está em todo mundo. O diferencial do gênio é que a obra de arte é capaz de reproduzir aquilo que ele vislumbrou em seu momento de pura contemplação, a partir do uso de técnicas adequadas, ele deposita na sua produção a essência que tocou. Nesse sentido, ele media o estado máximo da intuição genial, com as possibilidades reduzidas das pessoas normais. Seria impossível que essas pessoas captassem as Ideias de modo direto. Por consequência, o que temos é uma determinação em graus daquela *Fähigkeit*:

Não há, em Schopenhauer, verdadeira especificidade do gênio: não há diferença de natureza entre a capacidade de criação e a capacidade da contemplação. No mais,

163 *Id.* §37, p.224. Grifo nosso. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003, p.83-84.

164 Na obra **Metafísica do Belo**, temos a elucidativa nota 42 do tradutor, Jair Barboza: “A teoria do gênio schopenhaueriana é bastante, por assim dizer, ‘democrática’, pois concede a todos certo grau de genialidade, o que lhes permite reconhecer o belo nas artes e na natureza. Mesmo a produção de uma obra artística é inimaginável para alguém que não seja gênio no sentido estrito do termo. Em verdade, o gênio é uma faculdade estética, que admite diferentes graus, tão real na mente de cada um quanto a razão ou o entendimento. Gênio no sentido privilegiado do termo é quem possui o grau máximo dessa faculdade. Com isso, elimina-se um pretenso elitismo estético desta metafísica do belo, coisa que não se pode, por exemplo, dizer de Schelling, para quem a intuição intelectual, que se torna estética, portanto, obra de arte, está a cargo de poucos”. SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003, nota 42, p.84.

existe uma diferença de grau: tal como objeto belo que se presta mais que um outro à contemplação, o artista genial se caracteriza por uma maior capacidade à contemplação. Mas esta capacidade, todos os homens a possuem em um grau diverso, pode ser dito que o gênio é a coisa mais bem dividida no mundo.¹⁶⁵

Na filosofia de Schopenhauer, a partir do contexto de objetivação da Vontade, identificamos seus diversos graus, no qual os seres humanos seriam o maior. Se dizemos que a *Fähigkeit* também se divide em graus, então aceitamos que as próprias subjetividades assim estão divididas; no seio da própria humanidade existem seres com maiores potenciais. É aqui que o extraordinário se define, na junção entre o anormal e a exceção. Não foge à própria estrutura do mundo o desenvolvimento de seres superiores, no caso, dado por um intelecto especial. Já sabíamos da existência de uma hierarquia na arte, agora constatamos nas próprias subjetividades. Não obstante, segundo essas inferências, como interpretar a contradição em torno do corpo na metafísica do belo?

A princípio, precisamos entender que o desenvolvimento da filosofia da Vontade passa por diversos domínios do ato representativo, isso manipula os conceitos da razão de tal forma que pode nos levar a olhar o mundo como absurdo. No mesmo sentido, o paradoxo de Zeller mostra os desafios de entender o papel do intelecto nesta teoria, logo, não seria menos desafiador quando falamos de um cérebro e aparelho sensorial especial. Contudo, não podemos esquecer a superioridade da intuição sobre a razão, devido a sua maior carga de certeza. Cabe a nós reorganizar os conceitos, olhar além do véu desta realidade dada pelo princípio de razão suficiente.

O corpo pode ser ao mesmo tempo entrave e condição? Sim, precisa ser assim, se for de outro modo, colocamos em risco o surgimento da genialidade. Do mesmo modo, o intelecto precisa surgir no mundo para que o mundo surja. A contradição é inerente aos limites da razão. Primeiro vem à lume um intelecto especial, que não aparece do nada, trata-se de um maior desenvolvimento daquilo que existe, da *Fähigkeit* própria da humanidade; depois, o corpo poderá ter suas influências negadas. Sim, o corpo fornece os elementos de sua própria negação. O que insistimos em mostrar é que isso é natural, nada está posto fora da ordem. O extraordinário não está fora dela, está acima, porque é a criação de uma nova estrutura, de outras possibilidades.

165 ROSSET, Clément. *Écrits sur Schopenhauer*. Presses Universitaires de France, 2001, p.189. Lemos no original: “Il n’y a donc pas, chez Schopenhauer, de véritable spécificité du génie: pas de différence de nature entre l’aptitude à la création et l’aptitude à la contemplation. Tout au plus existe-t-il une différence de degré: tout comme l’objet beau est celui qui se prête davantage qu’un autre à la contemplation, l’artiste genial se caractérise par une plus grande aptitude à la contemplation. Mais cette aptitude, tous les hommes la possèdent à un degré divers, et le génie peut être dit la chose du monde la mieux partagée”.

5. CONCLUSÃO

Este mestrado partiu do levantamento da seguinte questão: como o corpo poderia ser, ao mesmo tempo, entrave e fundamento da genialidade. Para responder a esse problema nós criamos uma interpretação sobre o terceiro livro do *Mundo*, que tenta reconsiderar lugares que até então eram pontos pacíficos da teoria. A princípio, tentamos mostrar como a metafísica do belo é um método criado por Schopenhauer para acessar as Ideias platônicas, que nos mostram uma nova via para interpretar a realidade. Nesse processo, para que sejamos capazes de divisar esse outro ângulo do real, o indivíduo deve se tornar puro sujeito do conhecer. Este conceito é identificado ao de gênio, na medida em que ele é capaz de um movimento objetivo completo, no qual as Ideias transformam-se em seus objetos. Nesta filosofia, o estudo da arte é mais profundo, sem se limitar aos domínios da estética, no qual a figura do gênio personifica toda a análise artística, por meio de suas criações, ancoradas na contemplação pura. Nesse contexto, o corpo assume um papel de entrave para a manifestação da capacidade que define a genialidade: se as influências corpóreas não forem afastadas, não há acesso às Ideias, não surgirá o gênio, por consequência, a própria arte.

O lugar que a fisiologia ocupa permite entender como a conformação corpórea deve ser de determinada maneira para a existência do gênio. O conhecimento nasce atrelado à vontade, é dependente dela, a forma como vemos o mundo é determinado por isso. Nesse sentido, somente um intelecto especial tornaria possível remover momentaneamente o véu que permeia a realidade. No entanto, como é possível que o cérebro seja desenvolvido de modo diverso em meio à sua dependência da vontade? Nossos estudos aduziram como uma anormalidade é responsável por engendrar a exceção. O que deveria se transformar em uma patologia, opera o extraordinário, aquilo que rompe com as barreiras limitadas da cognição do ser humano normal.

O conceito de absurdo aliado ao paradoxo de Zeller nos mostraram como a contradição é algo inerente ao real, cujo *Mundo* não faz nada além de o repetir. É um esforço imenso colocar em uma obra aquilo que beira ao incomunicável. Esse feito só foi possível, porque o próprio Schopenhauer é também um gênio. As pessoas normais, por sua vez, só compreendem o que a genialidade revela, porque possuem certa genialidade. Porém, o que distingue uns dos outros é o grau em que essa capacidade aparece em cada indivíduo.

Nós concluímos que a resolução da contradição sobre a genialidade, na metafísica do belo, precisa ser reinterpretada sob a égide do que é a própria contradição do real. Em outro sentido, o gênio não surge como um milagre, sem conexão alguma com os seres existentes. Na verdade, sua capacidade está em todo o lugar, mas nele se operou uma mudança radical, ainda que natural, por isso extraordinária, ele é o grau superior da ordem do mundo, não está fora da realidade, apesar de antever

além do véu. Cabe também à anormalidade explicar o duplo papel corpóreo. O corpo gera as condições de sua negação, segundo o desenvolvimento especial, anormal, do intelecto, só nestes termos a genialidade é possível. As influências corpóreas que são afastadas dizem respeito a operação comum da cognição humana. O gênio é possível, porque ele é a perfeição da “pequena genialidade”, existente em todas as pessoas, ele não foge à natureza das coisas, somente a complementa, trata-se do extraordinário.

REFERÊNCIAS

DE SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER, Arthur. **De la quadruple racine du principe de raison suffisante**. F.-X. Chenet (Trad.). 1º ed. Paris: VRIN, 1991. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. **Fragments para a história da filosofia**. Maria Lúcia Cacciola (Trad.). São Paulo: Iluminuras, 2003. (Biblioteca Pólen).

_____. **Metafísica do Belo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003.

_____. **Parerga y Paralipómena II**. Pilar López de Santa María (trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2009. (Clássicos de La Cultura, 37).

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Jair Barboza (Trad.). 2º ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo I.

_____. **O mundo como vontade e como representação: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Unesp, 2015. Tomo II.

_____. **Sämtliche Werke**. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper, 1911-1942, 16 Bde./vols., edição digitalizada in Schopenhauer im Kontext. Berlin: Karsten Worm InfoSoftWare, 2000 (CD-ROM).

_____. **Sobre a vontade na natureza**. Gabriel Valladão Silva (trad.). Porto Alegre: L&PM, 2018.

DE OUTROS AUTORES E AUTORAS

BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. 1º ed. São Paulo: Humanitas, 2001.

_____. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29(2): 33-42, 2006.

CACCIOLA, M. L. M. O conceito de interesse. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 5, pp. 5-15, 1999. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64753>>. Acesso em: 21 jun. de 2017.

_____. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.

FRANÇOIS, Arnaud. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 2, pp. 31-43, 2011. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v2-n2-2-francois_arnaud.pdf>. Acesso em: 21 jun. de 2017.

FONSECA, Eduardo Ribeiro. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, vol. 2, pp. 119-128.

_____. **Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Editora UFPR, 2016.

GIACULLI, Fiorella. Tra metafísica e fisiologia. Il corpo quale fenomeno unitario in Schopenhauer, Cabanis e Bichat. **Voluntas: revista internacional de filosofia**, Santa Maria, v.10, p.93-109, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/issue/view/1445>>. Acesso em: 01 de out. de 2019.

GONÇALVES, Rosa G. C. **Arte e metafísica na filosofia de Schopenhauer**. 2001. 102p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Valério Rodhen (trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Crítica da razão pura**. Manuela Pinto dos Santos (trad.). Alexandre Fradique Morujão (trad.). 7º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

PARENT, André. **Histoire du cerveau: de l'antiquité aux neurosciences**. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 2009.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer: une philosophie de la tragédie**. 2 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999. 271 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle Série).

ROSSET, Clément. **Écrits sur Schopenhauer**. Presses Universitaires de France, 2001.

_____. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde**. 3º ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

RUYSSSEN, Th. **Schopenhauer**. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1911.

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

SOARES, Daniel Q. F. **A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento,**

metafísica e o problema da coisa em si. 2009. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009.

SORIA, A. C. S. Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 19, pp. 61-78, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64854>>. Acesso em: 21 jun. de 2017.