



Da
Tragicidade
da Vida ao
Sublime da
Existência

José Luís de Barros Guimarães

Schopenhauer e o papel da Arte
na Formação do Caráter



Esta obra consiste numa interpretação da relação entre pessimismo teórico e otimismo prático, entre vida trágica e existência sublime, entre ontologia do sofrimento eudemonologia do consolo tendo como problemática central a temática da educação estética do homem à luz da filosofia de Arthur Schopenhauer. Procura-se identificar, ao longo de três capítulos, de que modo a metafísica do belo descrita pelo pensamento único schopenhaueriano comporta a tese de que a experiência estética e, por conseguinte, o contato cotidiano que as pessoas estabelecem com as belas artes ao longo da vida contribui de modo efetivo para a formação moral dos seres humanos. A análise conceitual deste trabalho filosófico situa-se nas fronteiras entre a estética e a ética na medida em que se têm o intento de descortinar, nas entrelinhas das obras de O mundo como vontade e representação e de Aforismos para sabedoria de vida, se a fruição do belo artístico e o "aclaramento de consciência" decorrente deste tipo de experiência, produz algum tipo de efeito pragmático-moral. O leitor encontrará neste livro que possui em mãos uma abordagem genealógica do conceito de formação (*Bildung*) - sob o prisma do idealismo e do romantismo alemão - conectadas às reflexões estéticas schopenhauerianas em torno das noções de belo e sublime bem como de um estudo minucioso do desenvolvimento do caráter (inteligível, empírico e adquirido) apresentado pelo filósofo alemão em suas considerações morais sobre o mundo. Pretende-se investigar, portanto, se, por meio da proposta de educação estética da humanidade, em Schopenhauer, é possível extrair algum tipo de valor moral que sirva de consolo existencial em face da tragicidade da vida metafisicamente cunhada pela Vontade.



**Da tragicidade da Vida ao
Sublime da Existência**

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Luizir de Oliveira

Universidade Federal do Piauí – UFPI

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Junior

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof.^a Dr.^a Guiomar Maria de Grammont Machado de Araújo Lima

Universidade Federal de Ouro Preto – UFPO

Da tragicidade da Vida ao Sublime da Existência

Schopenhauer e o papel da arte na formação do caráter

José Luís de Barros Guimarães



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

Revisão ortográfica: Beatrice Nascimento Monteiro / Ismael Paulo Cardoso Alves

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

GUIMARÃES, José Luís de Barros

Da tragicidade da vida ao sublime da existência: Schopenhauer e o papel da arte na formação do caráter [recurso eletrônico] / José Luís de Barros Guimarães -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

236 p.

ISBN - 978-85-5696-658-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Arthur Schopenhauer. 2. Bildung. 3. Belo. 4. Caráter. 5. Educação estética.; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Dedico este livro as mulheres mais importantes da minha vida, a minha mãe (Marylucy) e a minha tia (Vivi), pois foram essas maravilhosas figuras femininas as responsáveis por ser quem sou. Absolutamente nenhuma palavra conseguirá traduzir a afeição e a gratidão que tenho por vocês duas.

“A arte deve antes de tudo e em primeiro lugar embelezar a vida [...] fazer com que nós próprios nos tornemos suportáveis e, se possível, agradáveis uns aos outros”.

Friedrich Nietzsche

Sumário

| | |
|---|------------|
| Prefácio | 13 |
| Luizir de Oliveira | |
| Introdução | 17 |
| Capítulo I | 35 |
| O conceito de formação (<i>Bildung</i>) no idealismo alemão: da identidade cultural à modelação personalística de si mesmo | |
| 1.1 Uma abordagem genealógica do conceito de formação..... | 39 |
| 1.1.1 A <i>Paidéia</i> Grega..... | 40 |
| 1.1.2 A <i>Humanitas</i> Latina | 49 |
| 1.2 A <i>Bildung</i> alemã | 55 |
| 1.3 A revolução estética do homem..... | 72 |
| Capítulo II | 79 |
| A metafísica do belo: a educação estética do homem à luz da filosofia schopenhaueriana | |
| 2.1 As Ideias, o Belo e o Sublime..... | 85 |
| 2.2 Os efeitos da beleza no espírito humano..... | 111 |
| 2.3. A representação da vida por meio da Arte..... | 122 |
| 2.3.1 O sistema das Belas Artes | 129 |
| 2.4. A educação estética schopenhaueriana | 138 |
| Capítulo III | 145 |
| Ética descritiva ou sabedoria prática de vida? Um estudo sobre a noção de caráter em Schopenhauer | |
| 3.1 Pessimismo teórico x Otimismo prático..... | 148 |
| 3.2 Liberdade, determinismo e caráter..... | 159 |
| 3.3 As três faces do caráter: o homem como obra de arte..... | 177 |
| 3.4 Uma “trégua na guerra”: a empatia estética..... | 197 |
| Considerações finais | 213 |
| Referências | 229 |
| Obras de Schopenhauer | 229 |
| Outras obras..... | 230 |

Prefácio

Luizir de Oliveira

Schopenhauer é um autor que incomoda. Lê-lo é uma experiência provocadora e não apenas pelas exigências conceituais que seu pensamento faz ao leitor. Quem se decide por acompanhar sua argumentação, extraindo dela toda a riqueza que tem a oferecer, precisa dispor de um grande referencial teórico que vai além das fronteiras da Filosofia. Mas esta não é a única razão por que ele causa uma estranha admiração. Ninguém sai de uma leitura de *O mundo como vontade e representação*, sua grande e talvez única obra, ileso. Como bem notou Nietzsche, trata-se de um pensamento que convulsiona nossas certezas mais arraigadas, apresentando-nos o mundo de um modo tão desnudo, ressecado, endurecido, mas, ao mesmo tempo, tão humano, sensível e possível que ficamos entre perturbados e encantados com suas propostas.

Sua filosofia é construída como um “pensamento único”, como ele mesmo o define no *Prefácio à primeira edição de O mundo*. Isto permite uma multiplicidade de acessos, uma pluralidade de entradas, todos eles conduzindo a um mesmo ponto e irradiando-se desse mesmo lugar para abrir-se em novos caminhos, novas leituras, novas possibilidades. Seu decantado pessimismo, longe de incentivar uma atitude de enfraquecimento ou desistência perante a vida, torna-se a mola propulsora que faz com que seu (sua) leitor (a) reveja a si mesmo nesse proveitoso processo que é a vida.

Muito já se escreveu sobre sua filosofia. E se, academicamente pelo menos, sua entrada no Brasil deu-se relativamente recentemente, suas ideias já eram conhecidas e discutidas, aberta ou veladamente, por nomes importantes em nossa tradição cultural, como Machado de Assis ou Augusto dos Anjos. Isto, para mim,

demonstra a força de um pensamento que não se deixa aprisionar pelas fórmulas engessadas de uma exegese que se queira filosófico-conceitual apenas. Porque se trata de uma filosofia que convida a vivê-la cotidianamente, bem nos moldes dos grandes pensadores antigos, com os quais Schopenhauer tinha grande familiaridade.

Talvez por nunca se ter vinculado ao ensino formal, por não haver desenvolvido uma carreira universitária, sua filosofia desprende-se dessas amarras e pode fluir livremente, ao sabor das questões, das dúvidas que os acontecimentos cotidianos lhe traziam em abundância. Assim, pôde elaborar um pensamento que não só oferecesse uma alternativa, respostas ou novas perguntas a serem feitas, mas que mantivesse a abertura suficiente para que aqueles que o acompanhassem encontrassem em si mesmos essas possibilidades. Filosofia como sabedoria de vida, no rigor do termo. Aliás, muitos dos escritos de sua “segunda fase”, posteriores a *O mundo*, dão mostras dessa preocupação em manter unidos pensamento e vida. Textos variados que visitam temas cotidianos como a felicidade, a morte, o suicídio, que passeiam pela sabedoria oriental, que colocam em diálogo filosofia e religião, que ironizam estereótipos sociais os mais variados, como os pseudo-intelectuais, os falsos amigos, os incapazes de veicular ideias em textos competentes e bem redigidos, e tantas outras provocações saborosas, nutritivas, mas muitas vezes difíceis de serem digeridas!

Em face desse desafiador universo que é o pensamento schopenhaueriano, aventurar-se por ele requer do investigador uma coragem extra. É necessário cuidar para que se possa analisar os fundamentos de sua filosofia sem resvalar nas simplificações, nas conclusões apressadas, nas assunções imediatas, aquelas mesmas que comumente são associadas a ele – mormente a do “pessimista mal humorado” – e que podem tornar o trabalho uma armadilha perigosa, por deixar de lado aquilo que efetivamente se revela quando a aproximação é cautelosa e perspicaz. E isto é que temos neste texto do José Luís de Barros Guimarães. Sua abordagem da filosofia schopenhaueriana é atenta, gradativa, meticulosa sem ser

cansativa ou repetitiva. No seu trabalho, destacam-se as teses centrais de Schopenhauer para que se possa compreender todo o edifício que se ergue sobre elas. E isto não é tarefa simples de se levar a cabo. Requer tempo, preparo, dedicação, paciência. E competência também. José Luís mostra-se-nos a par desse desafio e dá conta dele com seriedade e envergadura. E mais: ousadamente defende uma tese que, na contracorrente dos intérpretes de Schopenhauer, procura destacar a possibilidade de se adequar tendências caracterológicas inatas, um grande problema na filosofia schopenhaueriana, a uma “formação” que, embora não despreze a tese do pensador alemão, explora os vieses que lhe possibilitam afirmar uma abertura para aquilo que se poderia chamar de “educação do caráter”. Uma proposta ousada!

A fim de melhor comprovar sua leitura, José Luís aprofunda-se no conceito de *Bildung*, e mostra ao (à) leitor (a) que, filho da cultura de seu tempo, Schopenhauer mantém-se, em alguma medida, próximo a essa ideia de formação/educação, uma ressignificação, em moldes alemães, do ideal grego de *Paidéia*, a ampla formação do homem-cidadão, no mundo romântico-idealista em que cresceu. Vê-se que a tarefa não é pequena, mas o texto de José Luís revela aquilo que pode constituir uma inovação no modo de se compreender a tripartição do caráter, como Schopenhauer explicita em vários parágrafos do Livro IV de *O mundo*.

Embora não desconsidere a afirmação schopenhaueriana de que todos nascemos com um caráter predeterminado, o objetivo de José Luís é destacar o que cabe a cada ser humano, ao longo da vida, no intuito de adequar essas tendências “cegas, inconscientes e irracionais” herdadas no momento em que, como fenômenos momentâneos da Vontade, tornamo-nos individuações, àquilo que teremos como um projeto, um horizonte, um caminho a trilhar ao longo de tempo e do espaço em que gravitamos. Desse modo, e sem descuidar da assunção schopenhaueriana, José Luís explica-nos como se pode, a despeito de uma imutabilidade do caráter, adaptar os impulsos às exigências de uma vida racional. Uma formação

continuada, cotidianamente feita e refeita, mas que promete resultados satisfatórios àqueles dispostos a enfrentá-la.

Todo o esforço investigativo que se encontrará ao longo deste trabalho de José Luís trará a lume um outro aspecto do pensamento schopenhaueriano que, no meu entender, faz-se cada vez mais necessário na contemporaneidade: a convivência com a arte, a importância do belo, uma questão que foi perdendo força ao longo do século XX, mas que me parece ressurgir num momento em que o resgate da sensibilidade, por meio de uma cotidiana experiência estética, pode nos tornar capazes de viver melhor em face dos desafios do mundo “pós-moderno”, assim mesmo, entre aspas...

Imersos numa realidade que potencializa o efêmero, que incentiva o consumo desenfreado e a fruição imediata de prazeres que, no mais das vezes, esgotam-se antes mesmo de chegarem ao espírito, a contemplação estética torna-se mais do que um mero exercício de apreciação de obras de arte; constitui uma grande oportunidade de nos religar intersubjetivamente, de nos colocar em harmonia com outros povos, outras culturas, outros modos de pensamento. Ela nos ressensibiliza para aquilo que nos torna humanos, com todas as dores, angústias e benesses que isto nos traz. E o texto de José Luís é pródigo em argumentos que nos mostram a importância desse resgate. Não fosse por suas outras qualidades investigativas, esta proposta bastaria para que o (a) leitor (a) ficasse satisfeito(a) ao fim da leitura!

Assim, deixo-os (as) ao sabor deste texto, seguro de que será uma experiência revitalizadora para todos os espíritos ávidos por um saber que não se deixa apreender de primeira mão, mas que se consolida indelevelmente depois que suas chaves de leitura são franqueadas. Como Schopenhauer bem definiu sua proposta: trata-se de desvelar o enigma do mundo. Convido a todos (as) a esta tarefa!

Introdução

O nome do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) costuma aparecer juntamente com os de seus contemporâneos, como, por exemplo, Schiller, Schelling, Hegel, Hölderlin e, posteriormente, o de Nietzsche, na maioria dos manuais filosóficos sob a classificação de “filosofia trágica” por apresentarem uma visão de mundo bem como da própria condição humana de modo que não conseguem escapar dos rótulos de fatalista e desconsoladora entre os intelectuais e acadêmicos contemporâneos. O pensamento denominado como “trágico” deve ser visto como uma reflexão filosófica de cunho ontológico que se debruça sobre os precipícios do espírito exatamente por reconhecer a falta de sentido da vida. Os filósofos e literatos que respectivamente compuseram os dois expressivos movimentos, Idealismo e Romantismo Alemão, são considerados os grandes expoentes dessa descrição dramática do mundo.

Geralmente, quando fazemos uso de terminologias como “trágico” e “tragédia”, estabelecemos uma associação imediata com o pensamento grego, mais especificamente com a canônica obra aristotélica a *Poética*¹. Composta a partir de cadernos de anotações do filósofo grego antigo, destinadas para as suas aulas no Liceu, a

¹ Corroboramos com a tese szondiniana de que a filosofia aristotélica apresenta apenas uma poética da tragédia e não propriamente uma filosofia do trágico. Logo na abertura da *Poética*, Aristóteles expõe aos seus leitores que seu objetivo geral consiste em analisar a natureza e as espécies da poesia a fim de mostrar as características gerais e específicas de cada uma delas. Apenas como título de ilustração, podemos citar os dois maiores gêneros poéticos na análise poetológica aristotélica, a saber, a comédia e a tragédia. Estas duas representam ou imitam respectivamente a vida de homens com disposições de espírito inferiores, caso da comédia, e superiores, como acontece na tragédia. Podemos notar essa linha de raciocínio quando o próprio Aristóteles afirma que “A comédia, como dizemos, de gentes inferiores; mas não em relação a todo tipo de vício, mas quanto à parte em que o cômico é grotesco [...]. A poesia e a tragédia somente concordam por serem, ambas, a imitação em versos de homens superiores” (ARISTÓTELES, 2004, p. 42).

obra aristotélica em questão procura analisar as formas das artes e literaturas representativas a fim de explicar os efeitos pedagógicos que cada uma delas pode promover nos espectadores. Porém, a “tragédia” anunciada pelos autores germânicos não possui nenhuma relação com uma análise formal de um determinado tipo de manifestação artística em específico, muito embora se possa encontrá-la² em seus escritos sobre Estética e Filosofia da Arte. Em *Ensaio sobre o trágico*, Peter Szondi (2004) estabeleceu uma sutil diferença entre a *poética da tragédia* – desenvolvida por Aristóteles com o intuito de limitar os elementos formais que compõem a arte trágica – e a filosofia do trágico, que, por sua vez, possui a *ideia de tragédia* como elemento configurador do pensamento desses autores. Assim explica:

Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico. Sendo um ensinamento acerca da criação poética, o escrito de Aristóteles pretende determinar os elementos da arte trágica; seu objetivo é a tragédia, não a ideia de tragédia. Mesmo quando vai além da obra de arte concreta, ao perguntar pela origem e pelo efeito da tragédia, a *Poética* permanece empírica em sua doutrina da alma. (SZONDI, 2004, p. 23)

Se em Aristóteles a abordagem poetológica da tragédia permanece uma doutrina eminentemente empírica (mesmo o filósofo grego tendo explorado os efeitos pedagógicos que a arte

² No livro III de *O mundo como vontade e representação*, apenas a título de informação, mais especificamente no parágrafo 51 em que a poesia é objeto de investigação filosófica, Schopenhauer apresenta ao seu leitor uma caracterização dos tipos de tragédias que podemos encontrar na arte poética a partir das causas e desastres representados pelos mesmos. De uma maneira geral, podemos enquadrá-las em três grandes tipos: tragédias de caráter, tragédias de Destino e, por fim, tragédias de circunstâncias. Günther Schimigalle assinalou que “Na tragédia do caráter, o desastre é provocado pela maldade extrema de um dos personagens. Na tragédia de destino, o infortúnio é uma consequência de uma coincidência ou erro como expressões do “Destino cego”. Finalmente, na tragédia de circunstâncias, as personagens geralmente estão em uma relação moral em circunstâncias que ocorrem com frequência, são localizadas de modo a que diz respeito a outro que a sua posição os obriga, com conhecimento de causa e com os olhos abertos, promoverem o maior prejuízo um ao outro, sem qualquer um deles estarem inteiramente errados”. Cf: SCHMIGALLE, G. How People Go to Hell: Pessimism, tragedy, and affinity to Schopenhauer in the sun also rises. **The Hemingway Review**, Idaho, v. 25, n. 1, pp. 7-21, 2005.

trágica produz na alma humana, a saber, o sentimento de terror e piedade que eventualmente são despertados por meio do sofrimento dramatizado da vida de homens de elevada condição espiritual), nos autores acima elencados, isto é, os idealistas e românticos alemães, tal noção diz respeito, acima de tudo, ao reconhecimento realístico de que o próprio fenômeno da vida, pensado em sua totalidade, é metafisicamente marcado por eventos dramáticos e circunstâncias cômicas. A seriedade da existência, os infortúnios inelutáveis da vida, as peripécias que o grande Destino costuma pregar em nossa pequena jornada no mundo (diga-se de passagem, muito bem representada nas obras dos três maiores tragediógrafos da Grécia Antiga, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes), seriam uma transcrição real da vida humana.

Em Schopenhauer, de maneira especial, o quadro geral da humanidade, pintado sobre traços fortes e tonalidades escuras, brota do fundo metafísico do mundo, da essência íntima da vida, do insaciável pulso, que, na retina da filosofia schopenhaueriana, é sinônimo de viver. A tragédia é literalmente representada no palco da existência fenomênica a partir do lado da realidade na qual não cabem nascer nem perecer, a saber: a Vontade. Na obra de principal destaque do filósofo de *Danzig, O mundo como vontade e representação*, publicada em 1819, encontramos, sem muito esforço, a tese de que a Vontade, pensada como a coisa-em-si kantiana³, é a fonte de todo horror e sofrimento experienciados pelos indivíduos ao longo de suas biografias. A entrada em cena dessas sensações desagradáveis bem como das injustiças morais sentidas pelo corpo⁴,

³ A Vontade (*Wille*) é a instância fundamental do pensamento único schopenhaueriano. Corresponde de maneira imediata a coisa-em-si de Kant. Na abertura de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer anuncia que “o mundo é minha representação” (2005, p. 45), do ponto de vista metafísico o complemento necessário é que “o mundo é minha vontade” (Ibidem, p. 47). Porém, a Vontade se estende ao conjunto de fenômenos e adquire assim um estatuto cosmológico. Cf: ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

⁴ O corpo é um conceito central na filosofia schopenhaueriana. No livro I da sua obra magna, Schopenhauer reconheceu que é por intermédio das impressões sentidas pelo corpo que o indivíduo apreende toda a realidade empírica, como, por exemplo, ao abrir os olhos. Aqui o corpo é tratado como um objeto que está entre objetos e que possibilita ao sujeito cognoscente reconhecer de maneira

no constante pulsar não concretizado da vontade⁵, acontecem porque há uma luta eterna e diária entre os seres na natureza em busca da fugaz e ilusória pretensão de satisfazer completamente esse pulso cego, irracional, violento, irascível, desprovido de qualquer finalidade que, por sua vez, só deixará de atormentar os seres com a supressão absoluta da consciência: a morte.

O ato de afirmar a vontade, que se resume na busca dos indivíduos por vida, visto que “a vontade não se distingue da própria vida” (SAFRANSKI, 2011, p. 383), é um autoataque que a Vontade estabelece consigo mesma. Assim, um leão que persegue a presa em busca de alimento, os homens que se matam por qualquer razão que seja ou mesmo uma ave de rapina que “deseja” que a carne fresca de outro animal terrestre pereça e apodreça para manter o seu corpo vivo são apenas o substrato do mundo perpetuando e se aniquilando enquanto fenômeno. Essa Vontade de vida que pulsa incontavelmente em todos os seres é a base que sustenta e explica, no âmbito da moralidade, o porquê de, na maior parte das vezes, os seres humanos agirem tendo por base motivações de natureza egoísta. É exatamente esse antagonismo do Em-si do mundo consigo mesmo, que se traduz nos conflitos intermináveis dos indivíduos que participam da mesma espécie em busca da

intuitiva os fenômenos. Quando Schopenhauer discorre sobre a Vontade, no livro II, retoma o debate acerca do corpo reconhecendo-o como uma espécie de “veículo” no qual as volições humanas manifestam-se em ações corpóreas imediatas e irrefletidas. O sujeito sente os ímpetos, que estão para além de espaço e tempo e da lei de causalidade, pulsarem desmedidamente através dos órgãos corporais. Nesse sentido, o corpo é “vontade” e “representação”, é o elemento que permite que o indivíduo decifre o “enigma do mundo”. Podemos conferir essa linha de pensamento nas páginas 62-65, 67, 147, 154, 156-168 entre outras passagens de *O mundo como vontade e representação* na tradução de Jair Barboza (2005).

⁵ Observe-se que neste parágrafo escrevemos o “V” de vontade tanto com letra maiúscula quanto com minúscula. Utilizaremos ao longo deste trabalho, a fim de evitar maiores confusões conceituais, a mesma distinção entre Vontade e vontade feita por Jair Barbosa na sua tradução de *O mundo como vontade e representação*. A Vontade com V maiúsculo corresponde à *coisa-em-si* kantiana, da qual, segundo Schopenhauer, a pedra, o cavalo, a árvore e o homem são apenas modos distintos de objetivação. A vontade com o v minúsculo diz respeito ao querer interior existente nos seres de modo particularizado. Quando nos referimos a essa pulsão metafísica em um sentido “universal”, estamos trabalhando com a Vontade. Quando abordamos tal pulso volitivo de modo “particular”, é da vontade que estamos a tratar.

autopreservação, da satisfação volitiva bem como da perpetuação do gene da espécie, que nos permite classificar a filosofia schopenhaueriana como essencialmente trágica. Afinal, é a insígnia da Vontade que marca ontologicamente toda a natureza, que faz com que os seres sintam, promovam e reconheçam as dores da existência.

Em toda a natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. [...] Esse conflito pode ser observado em toda natureza [...] Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes da própria carne e em diferentes figuras é o seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 211-212)

É digno de nota que a *tragicidade da vida* ou, apropriando-nos de uma expressão szondiniana, “a ideia de tragédia” (SZONDI, 2004, p. 23) descrita pelas retinas da filosofia de Schopenhauer chega a seu ápice no grau mais bem elaborado de objetivação da Vontade, ou seja, na vida do homem, pois “no humano, e somente nele, a Vontade, encarnando-se num organismo sofisticado, produz o pensamento” (SCHIFFTER, 2012, p. 57). Só os seres humanos conseguem levar à consciência refletida e abstrata os horrores produzidos pela Vontade de vida. Acrescenta-se a isso o fato de que essa capacidade de compreender conceitualmente a realidade fenomênica, por serem os homens os únicos seres dotados de racionalidade, faz dos mesmos as únicas aparições individuadas do Em-si capazes de promover maldades ao mundo *intencionalmente*. Isto ocorre frequentemente porque “na consciência que atingiu o grau mais elevado, a humana, o egoísmo, à dor e alegria, também deve de atingir o grau mais elevado do conflito entrando em cena de forma mais horrível” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 427). Schopenhauer, considerado por muitos comentadores como o “pai do pessimismo”, afirmou – como contraposição irônica à tese

leibniziana – que todos nós vivemos no “pior dos mundos possíveis” ou mesmo no próprio “inferno de Dante”.

É o conflito da Vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira mais aterrorizante. Ele se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido pelo acaso e erro, que se apresentam como senhores do mundo e personificados como destino e perfídia, os quais aparecem enquanto intencionalidade, em parte advindo da humanidade mesma, por meio dos entrecruzamentos dos indivíduos e da maldade da maioria. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333)

Essa potencialização do conflito da Vontade consigo mesma acontece com maior intensidade e violência no gênero humano pelo fato de residir em cada um dos homens a compreensão intuitiva de que a satisfação e a privação de um desejo, que assalta a consciência do sujeito cognoscente num determinado instante, são respectivamente responsáveis pelo sentimento de prazer e dor que experienciamos ao longo da nossa vida, pois “temos, assim, um ingrediente essencial para a produção de um mundo de indivíduos violentos, os quais apresentam o fenômeno da Vontade deleitando-se em si mesmo” (SINGH, 2010. p. 84). Por isso, Schopenhauer assinalou que procuramos incessantemente meios favoráveis que nos habilitem a obtenção irrestrita desse deleitamento de si mesmo por meio da afirmação da Vontade de vida e buscamos a todo custo evitar, assim como o “Diabo que foge com medo da cruz”, circunstâncias em que nos sentimos obrigados a “beber” a taça do amargo vinho do sofrimento e da dor, ocasionados por um ato involuntário da negação da Vontade de vida.

O grande problema é que metafisicamente a vontade humana é insaciável na medida em que as satisfações que assombram a consciência são fantasmagorias, isto é, são ilusórias, graças à sua natureza perecedoura. Schopenhauer chega a comparar, inclusive, no famoso parágrafo 57 de *O mundo como vontade e representação*, as oscilações do estado de espírito humano como um pêndulo que

se movimenta constantemente para lá e para cá, ora em direção ao sofrimento, pelo fato de nem sempre conseguirmos lograr êxito na efetivação dos nossos desejos, ora em direção ao tédio, quando estamos saciados com a breve objetivação da vontade. Conforme Schopenhauer:

Vimos na natureza destituída de conhecimento que a essência íntima dela é um esforço interminável, sem fim, sem repouso, o que nos aparece muito mais distintamente na consideração do animal e do homem. Querer e esforçar-se são sua única essência, comparada a uma sede insaciável. A base de todo o querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o homem está destinado originalmente pelo seu ser. Quando lhe falta objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, se ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e tédio. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 401-402)

Por isso, o sofrimento pode ser conceituado com um sentimento que nos acompanha durante toda a nossa existência, pois tal desconforto físico e espiritual presentes em todos os nossos desajeitados passos em direção ao mundo brota de uma carência que nasce da impossibilidade de satisfação da insaciável vontade, pensada aqui como mola impulsora do querer interior. Somos terrivelmente condenados, assim como Íxion⁶, a girar sem nenhum propósito essa

⁶ Íxion, filho de Flégias, personagem marcante da mitologia grega, é considerado pelos estudiosos da área (juntamente com Sísifo e Tântalo) um dos maiores vilões da mitologia grega por ter assediado e espalhado o boato na terra de que ele possuiu sexualmente Hera de Crônica, mulher de Zeus. Em decorrência dessa incomensurável injúria e afronta ao “comandante do Olímpio”, Íxion foi condenado pelos deuses a girar eternamente uma roda em chamas. Schopenhauer, em *O mundo como vontade e representação*, usa desta narrativa mitológica para ilustrar a natureza infundável da Vontade de viver presente em todos os seres. Estamos acorrentados ao nosso próprio querer. Vivemos eternamente nesta circularidade entre satisfação e insatisfação da pulsão metafísica que habita internamente cada uma de nós. O filósofo alemão afirma que “O sujeito do querer, consequentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre preenchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266). Para uma análise mais pormenorizada do mito, cf. BULFINCH. *O livro de ouro da mitologia: a história de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

“roda em chamas” do querer denominada de Vontade de viver. Eis por que a tragédia é, para Schopenhauer, “a pintura geral da natureza e da própria existência humana” (MACHADO, 2006, p. 183), haja vista que os homens sentirão, enquanto a Vontade permanecer pulsando, os infortúnios lastimáveis da vida corroerem a alma. Esse é o fundamento que sustenta a famosa máxima schopenhaueriana de que “toda vida é sofrimento” (*alles Leben Leiden ist*). Pouco importa os papéis que os indivíduos representam na realidade. Do ponto de vista geral, príncipes e plebeus, eruditos e iletrados, gênios e homens comuns, todos são, em essência, apenas, “pobres comediantes com seus flagelos e necessidades” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 6). Nas palavras do próprio autor:

A vida do indivíduo, quando vista em seu todo e em geral, quando apenas os seus traços mais significativos são enfatizados, é realmente uma tragédia [...] Os desejos nunca satisfeitos, os esforços malogrados, as esperanças pisoteadas cruelmente pelo destino, os erros desafortunados de toda vida junto com o sofrimento crescente e a morte ao fim, sempre nos dão uma tragédia. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 414-415)

É interessante que se observe que esses conflitos insolúveis são exatamente a representação da vida no seu aspecto mais terrificante. É nessa eterna luta da Vontade consigo mesma, segundo Schopenhauer, que reconhecemos a dor, o sofrimento, a aflição da humanidade, a fatal ruína dos justos bem como o triunfo diário dos egoístas e maldosos. Essa carnificina existente entre os seres da mesma espécie em busca da afirmação da Vontade de vida é o estratagema que o substrato do mundo “encontrou” para permanecer manifestando-se sob a forma de uma representação específica. Naturalmente os seres humanos promovem injustiças e maldades para fugir do sofrimento e das dores sentidas pelo corpo no constante pulsar não objetivado da vontade.

Contudo, por mais que a vida humana seja trágica no que diz respeito ao seu aspecto mais essencial, por mais que os seres sintam

o pesar da existência com as peripécias do destino (bem como no eterno conflito do impasse entre vontades na convivência diária com outros humanos), por mais que não haja a possibilidade de superação absoluta dessa tragicidade cunhada metafisicamente pelo substrato do mundo, acreditamos que o “pessimismo teórico” schopenhaueriano pode ser suspenso com doses de um “otimismo prático”⁷, quando encontramos elementos na filosofia do próprio Schopenhauer que apontam para uma *existência humana sublime* por meio da experiência estética.

Em *A metafísica do belo* (2003), Schopenhauer apresenta uma espécie de “consolo estético” para a sua apreciação trágica do mundo. Trata-se de um conhecimento intuitivo e imediato da realidade que possibilita ao sujeito desprender-se momentaneamente das amarras do querer, pois, nessa postura contemplativa para com as formas essenciais e eternas do mundo, o “espectador da existência” é tomado por uma incomensurável alegria interior em virtude das angústias e inquietações da vida cotidiana serem esquecidas no momento do contato com o belo artístico. Os sentimentos antagônicos que geralmente corroem o espírito humano, como felicidade e infelicidade, por exemplo, desaparecem por instantes quando as imagens da vida apresentam-se ao entendimento humano. Essa alegria interior, que não possui

⁷ Existe uma divergência de interpretação dos estudiosos quanto à ideia de que haja um otimismo prático na filosofia de Schopenhauer. Jarle Salviano, por exemplo, em seu artigo intitulado “O estoicismo *pro tempore* de Schopenhauer”, defende a tese de que o filósofo alemão é um pessimista incorrigível e que as máximas otimistas e consoladoras existentes na filosofia schopenhaueriana constituem um desvio do seu “ponto de vista superior” pessimista. Esta última afirmação é proferida pelo próprio Schopenhauer na introdução dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, texto extraído dos *Parerga e Paralipômena*. Em contrapartida, temos publicações de Jair Barboza (responsável pela tradução de *O mundo como vontade e representação*) que interpretam as considerações filosóficas schopenhauerianas como consoladoras, tendo em mente a experiência estética e a relação de filósofo alemão com o estoicismo. Luizir de Oliveira, na quinta nota do seu artigo intitulado “Sobre o cuidado de si: Schopenhauer e a tradição estoica”, também corrobora a ideia de que a filosofia schopenhaueriana constitui um “bem viver”. Nessa divergência interpretativa, posicionamo-nos a favor da tese do consolo, tendo em mente que a estética schopenhaueriana em nosso entender se constitui como um caminho para suspendermos, ainda que momentaneamente, a tragicidade da vida cunhada pela Vontade.

relação alguma com a satisfação da vontade, só é possível no momento da fruição estética. Como assevera Schopenhauer:

É manifesto, contudo, que a alegria com o belo é de gênero inteiramente diferente. Ela se baseia sempre no mero conhecimento, exclusivo e puro, sem que os objetos do conhecimento tenham alguma relação com os nossos fins pessoais, isto é, com nossa vontade; portanto, sem que a nossa satisfação esteja vinculada a interesse pessoal. Por conseguinte, a alegria com o belo é completamente desinteressada. Por isso também ocorre que, aqui, tudo o que é individual cessa de sê-lo e o belo é objetivamente belo, isto é, para todos. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 25)

Esse conhecimento intuitivo, imediato e desinteressado da realidade, que possui a capacidade de fazer com que os indivíduos esqueçam os fins pessoais e, por conseguinte, o próprio egoísmo, no momento da contemplação do belo artístico, promove uma alteração na consciência do sujeito cognoscente permitindo-lhe antever aprioristicamente o mundo numa “perspectiva correta”. Trata-se daquilo que Schopenhauer denominou em seus escritos anteriores à publicação de *O mundo como vontade e representação* de “melhor consciência”⁸.

Sabe-se que, de acordo com a teoria do conhecimento schopenhaueriana, há duas maneiras de entendermos a realidade: i) Por meio de representações que estão submetidas ao princípio de razão suficiente. Aqui o intelecto consegue apreender apenas os fenômenos que estão circunscritos ao encadeamento causal de toda

⁸ A tese da “melhor consciência” foi escrita por Schopenhauer pela primeira vez no ano de 1814, isto é, cinco anos antes da publicação da sua obra magna que veio a público apenas em 1819. Tal conceito, porém, não aparece em *O mundo como vontade e representação* bem como em outras obras posteriores a publicação desta. A nossa suspeita, assim como Safranski e Ruffing, é que tal noção permanece presente nas considerações schopenhauerianas concernentes a sua metafísica do belo, mais especificamente na distinção entre intuição empírica e intuição estética, entre sujeito cognoscente e puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. Como pretendemos mostrar a seguir, essa passagem do intelecto comum a melhor consciência não possui apenas um estatuto epistemológico, mas, acima de tudo, moral. Voltaremos a discutir sobre essa importante noção no segundo capítulo desse trabalho intitulado “A metafísica do belo: educação estética do homem à luz da filosofia schopenhaueriana”.

e qualquer experiência possível, isto é, os estados de alterações da matéria ou o fazer-efeito da mesma. Pelo fato de o aparato cognitivo humano estar preso aos grilhões da vontade, o sujeito capta apenas aquilo que existe de transitório, fantasmagórico e inessencial no mundo. As imagens, aqui, não passam de uma visão distorcida da realidade. ii) Há também as representações completamente alheias às determinações espaço-temporais. Neste tipo especial de conhecimento, como descrevemos superficialmente acima, o intelecto liberta-se momentaneamente da servidão da vontade ao intuir os arquétipos imorredouros do mundo, ou seja, as imagens claras, límpidas e verdadeiras da realidade: as Ideias platônicas. Deste modo, o aspecto mais “selvagem” do homem, a sua vontade, é *acquietado* graças à fruição das belas imagens da vida. Os infortúnios da existência são apaziguados diante da alegria espiritual que o sujeito sente ao se deparar com as obras de arte produzidas pelo gênio artístico.

Assim, diante dessas considerações preliminares sobre a metafísica do belo schopenhaueriana, dando um enfoque especial naquilo que a arte pode promover no espectador da existência, nosso desígnio central é identificar em que medida a filosofia de Schopenhauer permite-nos formular e/ou extrair uma proposta de educação estética que produza impactos positivos para os problemas éticos oriundos da condição trágica da vida, como, por exemplo, a de um possível apaziguamento do sofrimento que inevitavelmente é promovido no mundo nesse “duelo” entre os seres da mesma espécie em busca da afirmação da Vontade de vida. Diante das extensas anotações que o pensador de Frankfurt fez sobre a Filosofia da Arte, a nossa ideia é averiguar se o contato que os seres humanos possuem com a arquitetura, a escultura, a pintura, a poesia e a música pode contribuir efetivamente para um “melhoramento moral” dos seres humanos ao longo de suas vidas.

Podemos afirmar, então, que o nosso problema encontra-se na fronteira filosófica entre a estética e a ética exatamente por termos a pretensão de mapear os impactos éticos promovidos pela

contemplação do belo. Ademais, temos o intento de investigar se é possível encontrar algum tipo de autêntico valor moral tendo como horizonte contemplativo a metafísica do belo schopenhaueriana. Devemos anunciar, de antemão, que a nossa tese central tem as reflexões filosóficas de Friedrich Schiller (1759-1805) como principal fonte de inspiração. Nas suas famosas *Cartas Sobre a Educação Estética da Humanidade* (1991), o autor afirmou que as Belas Artes podem ser usadas como um poderoso instrumento para educar e tocar profundamente o coração dos seres humanos. Ao reconhecer que vivemos numa tensão diária entre sensibilidade e entendimento, entre natureza e cultura, entre impulso sensível e lei moral, Schiller propõe um estágio intermediário “conciliador” entre essas instâncias dicotômicas⁹ que compõem o humano.

Por isso não devemos seguir apenas os nossos impulsos sensíveis, pois isto nos impediria de sair da condição de “selvagens”, e nem devemos nos apartar absolutamente da sensibilidade em nome das normas, pois assim nos tornaríamos “bárbaros”. Devemos, antes de qualquer coisa, buscar um equilíbrio harmônico, ou, expressando de outro modo, um meio termo aos moldes gregos, entre caráter físico e caráter moral. Eis que surge o “terceiro caráter” denominado pela filosofia schilleriana de “caráter estético”, como bem marca Rosenfeld:

Assim, as *Cartas* exaltam a educação estética e o “terceiro caráter” (o estético) como meio transitório para se chegar ao estado moral, para transformar os postulados morais em “práxis” cotidiana [...] Se no início o estado estético (lúdico) é apenas um recurso e meio para possibilitar a passagem do caráter físico ao moral, pouco a pouco o meio se torna fim último até que surja, como ideal absoluto, o

⁹ Rosenfeld, em seu prefácio das *Cartas*, afirmou que “encontram-se nas cartas duas séries de conceitos em oposição e choque: de um lado, razão, intelecto, espírito, liberdade, vontade, determinação moral, lei moral, necessidade moral, forma, impulso formal, verdade, abstração, personalidade, unidade etc.; de outro lado, sensibilidade, sentidos, sensualidade, sentimentos, emoção, natureza, necessidade (física), lei e determinação naturais, matéria, impulso sensível ou material, tempo, vida, inclinação e instinto, realidade concreta e etc.” Cf. SCHILLER, F. **Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade**. Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1992.

“homem estético”, o “estado lúdico”, único em que o homem é integralmente homem. De certo modo, portanto, o homem deve dar a si mesmo a forma de uma obra-de-arte, deve tornar-se em “forma viva”, em “bela alma”. (ROSENFELD, 1991, p. 24)

É interessante observar que, inicialmente, Schiller trata o *caráter estético* apenas como uma transição para alcançar o reinado da moralidade, porém, aquilo que era meio para se alcançar um propósito específico torna-se um fim em si mesmo, pois é graças à experiência estética que os indivíduos conseguem externalizar a humanidade por meio dos seus gestos e ações no mundo para com os seus semelhantes. Trata-se daquilo que Goethe e Schiller denominaram em seus escritos literários de *Bela Alma*. Para os filósofos-poetas mencionados acima, isto é, os idealistas e românticos alemães, esse *caráter estético* é o grande modelo a ser buscado no ideal de formação (*Bildung*) desenvolvido pelos Idealistas e Românticos no final do século XVIII até meados do XIX na Alemanha. Trata-se de um ideal de formação germânico que possuía um duplo propósito, a saber, criar uma identidade nacional forte e produzir meios adequados para o desenvolvimento sensitivo e racional dos seres humanos a fim de facilitar que os indivíduos de sua nação encontrem uma forma que lhes seja adequada, tese que discutiremos com mais vagar no primeiro capítulo deste trabalho. Aliás, esta constituiu uma das temáticas mais abordadas pelas produções filosóficas e literárias da época.

Diante destas considerações preliminares, acreditamos que a filosofia de Schopenhauer, mais especificamente a sua metafísica do belo, possui pontos de contato com essa proposta germânica de formação da personalidade por meio da educação estética do homem. Nossa suspeita surgiu inicialmente a partir da leitura de um trecho do livro III de *O mundo...*, mais especificamente no parágrafo 33, em que a filosofia schopenhaueriana admite que a sublimidade e a beleza não são atributos exclusivos das obras de arte produzidas pelo gênio artístico e dos grandiosos fenômenos da natureza, mas que tal significação de cunho estético pode indubitavelmente recair

sobre o caráter dos homens. Percebe-se nitidamente aqui uma confluência entre estética e ética em sua filosofia a partir desta união entre beleza e caráter. Assim, no intuito de melhor circunscrevermos nossa proposta investigativa, selecionamos três conceitos que, em nosso entender, são fundamentais para essa leitura a que nos atemos: i) O ideal de formação (*Bildung*) exaustivamente problematizado, relido e discutido pela filosofia e literatura germânicas por meio dos movimentos denominados de Idealismo e Romantismo alemão; ii) As noções de Belo e Sublime retratadas pela filosofia da arte schopenhaueriana presentes no livro III de *O mundo como vontade e representação* bem como no seu escrito intitulado de *a Metafísica do belo*; e iii) O conceito de caráter presente no livro IV da obra supracitada bem como em *Aforismos para a sabedoria de vida*. Para cada um dos conceitos elencados destinaremos um capítulo.

No primeiro capítulo desta obra, ou “primeiro ato”, para usar uma metáfora de cunho estético, discutiremos especificamente a *Bildung* germânica com base nos seus elementos etimológicos, epistemológicos, antropológicos e culturais, a fim de recuperar o modo pelo qual os Idealistas e Românticos, de uma maneira geral, compreendiam esse ideal mais amplo da construção da identidade nacional bem como a modelação adequada da própria personalidade. Embora o fio condutor de nossa investigação seja a reconstrução da *Bildung*, iniciaremos a nossa elucidação teórica por meio de uma abordagem genealógica do problema da formação tendo como referências a Antiguidade Clássica e a Cultura Latina que, respectivamente, discorreram sobre este esforço de esculpimento de si mediante as insígnias dos conceitos de *Paidéia* e *Humanitas*. De início, resolvemos promover este retorno a estas duas marcantes tradições da cultura ocidental com o desígnio de descrever historicamente os ecos que elas efetivamente promoveram sobre a cultura alemã e, mais especialmente, sobre a própria formulação do conceito de formação. Optamos por este caminho por percebermos que a literatura especializada, que

transformou a formação em objeto de investigação, quase sempre faz uma aproximação conceitual da *Bildung* com as duas tradições supracitadas. Não podemos deixar de mencionar ainda que a tradição germânica, de uma maneira geral, tinha a cultura clássica e helênica como grandes modelos de civilização elevada, pois “ser alemão” é uma maneira nórdica de ser “grego”.

Diante do exposto acima, temos três metas no primeiro capítulo deste trabalho, a saber: estabelecer uma definição precisa sobre o Ideal de formação germânico; mostrar o processo pelo qual os seres humanos podem adquirir a sua *Bildung*; e, finalmente, evidenciar os elementos teóricos desta discussão proposta pela tradição germânica que nos habilita a estabelecer algum tipo de diálogo ou confluência com a metafísica do belo schopenhaueriana. Esta aproximação entre a tradição germânica e a filosofia do autor de *O mundo...* faz-se necessária porque a *Bildung* não está na lista de conceitos que são efetivamente desenvolvidos pelo filósofo ao longo de suas obras; além disso, Schopenhauer apresenta-se como um crítico impiedoso de seus contemporâneos (Fichte, Schelling e, principalmente, Hegel), mesmo deixando claro que a sua visão de mundo é idealista; e, por fim, o pensamento schopenhaueriano, à primeira vista, contrapõe-se a essa proposta de formação e educação ao afirmar que a filosofia deve abandonar de vez a ideia de que o conhecimento pode modelar o caráter. Mesmo diante dessas adversidades que pontuamos acima, alimentamos a suspeita de que a filosofia schopenhaueriana é uma filha de seu tempo, ainda que ele negue os laços maternos com a sua tradição.

No segundo capítulo, ou “segundo ato”, caminharemos pelo chão da geografia schopenhaueriana com o propósito de elucidar os elementos epistemológicos e metafísicos de suas considerações sobre a filosofia da arte que possuem compatibilidade com a proposta de educação estética. Para isso, discutimos sobre a natureza de sua metafísica do belo, isto é, sobre aquilo que se passa na consciência do sujeito cognoscente no momento da apreensão das representações alheias ao princípio de razão suficiente para

identificar os impactos e efeitos que tal contemplação pode vir a promover na personalidade dos indivíduos na direção de uma melhoria do ponto de vista moral.

Sabe-se que Schopenhauer defende a tese de que no momento da fruição do belo artístico os seres humanos desprendem-se brandamente da sua individualidade e tornam-se puros sujeitos do conhecimento destituídos de vontade. Vemos que, do ponto de vista psicológico, há uma marcante passagem do “intelecto comum” para a “melhor consciência”. Temos o intento filosófico de verificar se esse “aclaramento de consciência” promovido pela contemplação estética pode nos levar a promover uma “tomada de consciência” do ponto de vista prático. Por isso, as noções norteadoras de nossa investigação, diante do amplo arsenal teórico que a estética schopenhaueriana nos oferece, serão os conceitos de belo e sublime que, por sua vez, são esclarecidos em seu pensamento único mediante a definição platônica de Ideia, ou numa linguagem eminentemente schopenhaueriana, por meio das “Objetidades da Vontade”¹⁰.

As imagens eternas do mundo passam a ser comunicadas por intermédio das obras de artes, que são hierarquizadas por Schopenhauer com base no conteúdo que cada uma delas expõe para o espectador da existência. Faremos, então, uma exposição geral do sistema das Belas Artes apresentadas pelo filósofo alemão a fim de elucidar o que cada uma dessas manifestações artísticas consegue esclarecer sobre a vida e a Ideia de Homem. Colocaremos

¹⁰ O termo “Objetidade da Vontade” foi criado por Schopenhauer com o intuito de caracterizar as formas alheias a tempo, espaço e causalidade: as Ideias platônicas. Deve-se sublinhar que tal expressão diferencia-se radicalmente da “Objetivação da Vontade”. Esta última expressão, por sua vez, é atribuída às representações circunscritas ao encadeamento causal de toda e qualquer experiência possível. Ambas são representações, porém, a primeira refere-se às formas eternas e imutáveis do mundo a qual não cabe absolutamente nenhum nascer nem perecer; e as últimas já cabem nascimento e morte pelas determinações espaço-temporais atuarem no corpo. Quando Schopenhauer discorre sobre o Homem, com H maiúsculo, ele está pensando na espécie, ou seja, no Homem enquanto Ideia. Porém, o homem (pensando como indivíduo) refere-se às objetivações da Vontade. Este neologismo presente na filosofia schopenhaueriana, mais especificamente no livro III de *O mundo como vontade e representação*, será mencionado por nós novamente quando estivermos tratando da metafísica do belo proposta por Schopenhauer.

na arena do debate filosófico, como cena final do segundo capítulo, a hipótese de que se a estética, tal qual a filosofia schopenhaueriana a descreve, é um tipo de experiência acessível a todos ou, ao contrário, trata-se de um privilégio de poucos, haja vista que só a obra do gênio artístico é capaz de promover essa “elevação espiritual” no homem. Neste sentido, precisamos examinar se a metafísica do belo schopenhaueriana é ou não de natureza aristocrática, pois a proposta de educação estética precisa apresentar uma resposta satisfatória acerca desta questão.

Por fim, no terceiro capítulo, ou “terceiro ato”, dessa investigação filosófica, procuraremos apontar como essas representações comunicadas pelas Belas Artes ao sujeito cognoscente destituído de querer podem exercer influência na modelação da personalidade dos seres humanos, ou mesmo se é possível transformarmos a nossa existência em uma bela obra de arte. Para isso, precisamos entender as considerações schopenhauerianas sobre o caráter humano bem como a sua explicação acerca do modo com essas disposições e inclinações naturais, que todas as singularidades fenomênicas que participam da Ideia de Homem possuem, desenvolve-se na realidade. Todas as nossas considerações da ética que abordaremos aqui têm como fio condutor o estudo caracteriológico formulado por Schopenhauer, isto é, a sua descrição sobre o comportamento humano mediante as definições de caráter inteligível, empírico e adquirido presentes no livro IV de *O mundo como vontade e representação*, dando um enfoque maior nestas duas primeiras nomenclaturas que são de origem kantiana.

Acreditamos existir uma tensão entre a vontade inata e imutável presente em todos os homens (caráter inteligível) e a manifestação na realidade (caráter empírico) destes traços quando o filósofo sublinhou que a maneira como nos apresentamos no mundo (representação) é maleável, embora não possamos modificar o que somos (Vontade). É neste ponto que acreditamos haver uma pequena fresta pela qual a proposta reluzente da

educação estética aliada ao ideal germânico de formação da personalidade possa entrar.

Não podemos deixar de mencionar ainda o problema interno existente na filosofia schopenhaueriana sobre o estatuto do conhecimento, isto é, se ele é de ordem teórica ou se possui alguma finalidade pragmática. Na estética e na ética descritas na sua obra magna, Schopenhauer definiu a sua filosofia como meramente descritiva. Porém, em uma obra posterior à publicação do *Mundo, Aforismos para a sabedoria de vida*, o “pai do pessimismo” apresenta-nos máximas consoladoras com a intenção de orientar os homens a alcançarem uma “vida feliz” mediante um emprego adequado da personalidade. Posicionar-nos-emos acerca da querela existente entre os comentaristas que discutem se este último escrito supracitado configura-se ou não como um “desvio” de seu pensamento metafísico. E, por fim, como a última cena desse ato, procuraremos pôr em destaque um possível “valor moral” que resolvemos cunhar de *empatia estética* em contraposição à *empatia compassiva* que brota espontaneamente dos seres humanos quando os mesmos sensibilizam-se com o sofrimento alheio.

Após apresentar todo o arcabouço teórico-conceitual que nos servirá de suporte no intuito de fundamentarmos nossa tese central, apresentamos algumas observações a título de conclusão, as quais, mais do que resolverem cabalmente os problemas que apontamos, servem como provocações motivadoras para a continuação das investigações que abrimos neste texto sobre o ideal de formação desenvolvido pelos germânicos bem como esta interlocução entre estética e ética presente no pensamento filosófico de Arthur Schopenhauer.

Capítulo I

O conceito de formação (*Bildung*) no idealismo alemão: da identidade cultural à modelação personalística de si mesmo

A educação é para a alma o que a escultura é para um bloco de mármore.

Joseph Addison

A proposta central deste primeiro capítulo é apresentar o ideal de formação (*Bildung*) desenvolvido pelos pensadores alemães, sejam eles filósofos ou literatos, do final do século XVIII até meados do XIX, na Alemanha. Os movimentos de cunho filosófico e estético que serão usados como fundamentação teórica nesta produção textual, para que possamos compreender as inúmeras significações atribuídas a essa proposta de modelação de si, são o Idealismo e o Romantismo alemães. Embora saibamos que estas duas correntes discorrem sobre o tema em questão com enfoques distintos, a saber, a primeira com uma conotação essencialmente filosófica e a segunda utilizando-se de um arcabouço conceitual eminentemente literário, ambas confluem quando a pauta central de discussão é o processo de formação cultural na Alemanha. Assim, não temos a pretensão de elencar as divergências e apontar os limites das fronteiras existentes entre essas duas expressivas vertentes intelectuais da Europa, pois tal esforço teórico desviar-nos-ia de nossa investigação primordial que é a de clarificar a significação real que a *Bildung* possuía para os pensadores da época. Pretendemos esclarecer tal questão reescrevendo a cultura germânica com base em uma

“fotografia histórica alemã” novecentista captada pelas lentes da filosofia e da literatura.

Não podemos deixar de mencionar que todo o nosso labor expositivo referente ao modelo de formação alemão, tanto no que se refere à construção da identidade cultural do povo germânico bem como da própria constituição da personalidade, como veremos a seguir, possui o intento de elencar os pressupostos conceituais da *Bildung* que nos viabiliza uma interlocução com a estética schopenhaueriana. Um ponto de contato entre o ideal de formação nórdico e a metafísica do belo de Arthur Schopenhauer habilitar-nos-ia a mostrar a plausibilidade da tese de que existe uma proposta, mesmo que implícita, de educação do caráter mediante os efeitos que a fruição do belo produz no espírito humano. Como se sabe, o autor de *O mundo como vontade e representação* aparentemente não é um grande entusiasta da tese da formação da personalidade, tendo em vista o aspecto *metafísico inatista* de sua filosofia bem como declarações de que a modelação do caráter é uma pretensão a qual a filosofia deve por fim abandonar.

Por acreditamos que essa pretensão pedagógica desenvolvida pelos intelectuais germânicos transcende a abordagem feita por um determinado sistema de pensamento de um filósofo em específico – pois veremos adiante que a *Bildung* era vista como um esforço de criar uma identidade cultural forte com o desígnio de modelar a personalidade dos indivíduos – é que optamos por não priorizar a abordagem de um determinado autor ou visão filosófica de mundo. O leitor não encontrará neste primeiro momento o que em particular Kant, Herder, Schiller, Goethe, Hegel, Schelling ou mesmo Schopenhauer entendiam por *Bildung*, embora em algum momento tais pensadores sejam mencionados em nossa exposição. Nossa intenção é reconstruir esse ideal de formação tendo como pano de fundo a tradição alemã.

A nossa investigação possui como base teórica alguns autores contemporâneos que tornaram especificamente o ideal de formação cultural da Alemanha objeto de investigação e estudo, como, por

exemplo, o filósofo e filólogo francês Antoine Berman, os alemães Hans-Georg Flickinger, Hans-Georg Gadamer, Nicolai Hartmann, Rüdiger Safranski, Pedro Goergen e Dorothee Stephan Mollmann bem como outros intelectuais e acadêmicos que produziram artigos e teses sobre o problema da formação na Alemanha. Para que se capte com plenitude a *Bildung* em sua riquíssima significação etimológica e cultural faz-se necessário pintar um quadro geral dos acontecimentos históricos que marcaram a Europa e, conseqüentemente, a Alemanha, uma vez que esse esforço de autodeterminação de si por meio de uma educação de cunho estético traduz, apropriando-se de uma expressão hegeliana, o “espírito absoluto” da época de ouro da Alemanha.

Porém, antes de cruzarmos as fronteiras e meandros do pensamento alemão acerca dessa modelação de si, a partir dessa proposta estético-moral de aperfeiçoar e humanizar os seres humanos, entendemos que é interessante que se faça uma abordagem genealógica do conceito de formação tendo como horizonte teórico as tradições grega e latina. Inúmeras razões nos habilitam a trilhar esse percurso de retorno à *Paidéia* grega e a *Humanitas* latina. Uma delas, quiçá a mais forte, refere-se ao fato de os autores alemães, de uma maneira geral, beberam na fonte das civilizações antigas na hora da formulação de suas visões de mundo.

Essa ideia preconizada por Winckelmann¹, de que a melhor maneira de se criar uma cultura forte era “imitando os gregos”,

¹ Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) foi um historiador da arte que muito influenciou o neoclassicismo e o romantismo no século XVIII. Entre as várias manifestações artísticas, o interesse maior de Winckelmann era pelas esculturas antigas. A sua principal obra intitulada *O Geschichte der Kunst des Alterthums* (História da Arte Antiga), publicada em 1764, foi rapidamente reconhecida pelos intelectuais da época e indubitavelmente continua sendo um marco para a história da arte ocidental. Nesta obra, Winckelmann descreve a história da arte grega bem com os fundamentos em que acreditava que ela era baseada, apresentando uma imagem radiante do ambiente político, social e intelectual da época que, em sua opinião, favorecia a criatividade na Grécia Antiga. A ideia fundamental das suas teorias era que o objetivo da arte é a beleza e que o verdadeiro artista, ao selecionar da natureza o seu tema, modifica-o e combina-o com a sua imaginação criativa para criar o padrão ideal, caracterizado por uma "simplicidade nobre e grandeza serena" (*edle Einfalt und stille Größe*) – um padrão ideal em que as proporções são mantidas e as partes, tal como os músculos e as veias, não podem quebrar a harmonia do conjunto. Para uma discussão mais detalhada do pensamento estético

permeou o imaginário coletivo dos intelectuais da época. Acrescente-se a isso o fato de que etimologicamente a palavra *Bildung*, que possui um parentesco com a palavra *Bild* (“imagem”, “representação”, “foto”, “pintura”) por intermédio do verbo *bilden*, cujo significado é “dar forma”, vincula-se diretamente à *Paidéia* grega em razão do ideal de formação descrita pelas retinas da civilização antiga também trabalhar com arquétipos, modelos e imagens do mundo. A partir dessa exposição mais generalista acerca do modo como a cultura helênica trabalhava com a formação do corpo e da alma, foi feita uma verticalização desse conceito tendo por enfoque a filosofia platônica. Optamos por esse pilar da filosofia ocidental em virtude da proximidade que a abordagem da *Bildung* schopenhaueriana possui com a teoria platônica, visto que a sua estética possui a Ideia platônica como conceito central.

Ainda nesse primeiro tópico, adentraremos as fronteiras da filosofia latina a fim de compreender o ideal da *Humanitas*. Os alemães, de uma maneira geral, incluindo o próprio Schopenhauer, voltaram para a abordagem formativa desta tradição em virtude de existir um enfoque personalista, ou seja, uma preocupação em educar o próprio caráter nesse ideal de constituição de si mesmo. Como o caráter é uma importante noção desenvolvida pela filosofia schopenhaueriana, acreditamos que essa exposição possa ampliar a nossa compreensão de como se dá a modelação da própria personalidade segundo a visão de mundo schopenhaueriana. Ademais, como num primeiro momento a filosofia schopenhaueriana contrapõe-se a esse ideal mais amplo de formação, torna-se necessário uma descrição mais ampla a fim de identificarmos se mesmo com as divergências é possível encontrar algum ponto de contato que nos habilite a extrair por meio da sua metafísica do belo a proposta da educação estética do homem.

deste autor bem como dos ecos que a sua teoria da arte produziu no século XVIII, cf. MATTOS, Cláudia Valadão de. O neoclássico entre o ideal e a história: sobre a questão do anacronismo na obra de Winckelmann, Goethe e no ambiente artístico romano do final do século XVIII. **Palíndromo: Teoria e História da Arte**, 2010, n.3, pp. 36-52.

1.1 Uma abordagem genealógica do conceito de formação

Uma pergunta que inquietou filósofos e literatos de todas as épocas, independentemente da leitura epistêmica, metafísica, historicista, estética, ética e/ou política que tais pensadores apresentaram de mundo, diz respeito ao significado existencial do conceito de *formação*. Da Grécia Homérica ao apogeu da filosofia Clássica com os diálogos de Platão, das *Paixões da alma* de Descartes à “literatura pedagógica” encontrada no *Emílio* de Rousseau, dos romances de formação de Goethe à crítica ao modelo de educação reproduzidos nas universidades da Alemanha feitas por Schopenhauer² e Nietzsche, do materialismo-histórico de Marx aos escritos estético-políticos de Benjamin, todos eles, de algum modo, se debruçaram sobre a problemática de como educar os homens para que os mesmos aprendessem a enfrentar com sublimidade os infortúnios inelutáveis da vida.

Todos os seres humanos de todas as épocas e culturas foram e são educados, porque cada cultura buscou e continua buscando maneiras peculiares de atender a esse mandato: formar os seres humanos [...]. Na cultura ocidental, começamos a contar a história da nossa formação pelos gregos com os mitos, os poetas, os sofistas

² Schopenhauer, em *Arte de Escrever* e em *Sobre a filosofia universitária* (ambos os textos extraídos de *Parerga e Paralipomena*), lançou severas críticas ao processo de formação intelectual das Universidades da Alemanha de sua época. Embora o filósofo constatasse que os estabelecimentos de ensino haviam crescido nas principais cidades do seu país, poucos eram os professores e alunos que, de fato, davam a devida importância à instrução e a verdade. Em geral, as pessoas eram descompromissadas com o valor em si do conhecimento produzido pela humanidade ao longo dos séculos; possuíam como alvo apenas a informação, e não o mais importante, segundo o autor: a *instrução*. Podemos confirmar essa linha de pensamento na passagem em que Schopenhauer assevera que “Em geral, estudantes e estudiosos de todos os tipos e de qualquer idade têm em mira apenas a informação, não a instrução. Sua honra é baseada no fato de terem informações sobre tudo, sobre todas as pedras, ou plantas, ou batalhas, ou experiências, sobre o resumo e o conjunto de todos os livros. Não ocorre a eles que a informação é um mero meio para a instrução, tendo pouco ou nenhum valor em si mesmo, no entanto, é essa a maneira de pensar que caracteriza a cabeça filosófica” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 20). Para além das críticas às instituições, aos professores e aos alunos, o que deve ser sublinhado aqui é a preocupação de Schopenhauer para com o processo de formação intelectual dos seres humanos.

e, a seguir, com os filósofos [...]. Na idade média, com o encontro entre as tradições romana, grega e cristã, as verdades teológicas tornaram-se nosso guia. Na sequência, passando pelo renascimento/humanismo, chegamos à modernidade, quando dispensamos os valores metafísicos e teológicos e apostamos na razão [...]. Enfim, a educação é um fenômeno intrinsecamente humano, a que os gregos chamaram de *Paideia*; os alemães denominaram de *Bildung* e nós denominamos formação. (GOERGEN, 2009, pp. 25-26)

Em todos os períodos da história do pensamento no ocidente a reflexão acerca dos elementos pedagógicos, responsáveis pelo *aprimoramento moral* dos indivíduos no interior de uma dada cultura, foi problematizada pelos filósofos das diferentes tradições tendo como ponto de partida as suas respectivas realidades políticas e culturais. Os filósofos de todas as tradições, a saber, antigos, medievais, modernos e contemporâneos, tornaram esse processo de educação físico e espiritual dos seres humanos objeto de investigação pelo fato de acreditarem que era por intermédio dele que a cultura é efetivamente transmitida. Por ser a formação dos homens um elemento primordial para o bom funcionamento da *pólis* bem como de uma vida serena, pois o processo educativo possui o propósito de formar homens nobres e virtuosos, é que encontramos ao longo da história da humanidade inúmeras teorizações referentes a esse processo de modelação da personalidade.

1.1.1 A *Paidéia* Grega

Os primeiros a se ocuparem de modo consciente com o ideal de formação, com o intuito de desenvolver com plenitude as faculdades sensitivas e espirituais humanas para que o bem comum fosse alcançado no interior da *pólis*, foram os gregos. Quando se resolve adentrar as arenas educacionais da Grécia para entender como se deu a formação do homem grego é interessante que se

tenha em mente dois registros teóricos: os Poemas de Homero e os escritos filosóficos de Platão e Aristóteles. Ambos os escritos poéticos e filosóficos, que deixaram profundas marcas pedagógicas no imaginário coletivo dos atenienses bem como ecoaram com intensidade nas civilizações ocidentais posteriores, podem ser usados como chave de leitura para que se alcance a clarividência filosófica daquilo que a cultura helênica denominou de *Paidéia*³.

Etimologicamente, a palavra *Paidéia*⁴ advém do grego *pais* (criança) e significa simplesmente “criação de meninos”⁵. A acepção do termo refere-se a uma tarefa específica atribuída ao escravo (chamado de pedagogo) de conduzir as crianças às assembleias onde os cidadãos debatiam sobre educação, arte, política, literatura, valores culturais bem como a apreciação da experiência da vida dos anciões. Supõe-se, na descrição do relato acima, que o escravo “tornou-se livre” de tanto dialogar com os indivíduos ao acompanhar os jovens aos centros de debate. Porém, ao longo do século V a.C, o termo *Paidéia* foi adquirindo gradualmente um sentido mais elevado e passou a designar um esforço de manutenção e de transmissão da *forma* real da vida dos gregos em todas suas peculiaridades corporais e espirituais. Isso se deu porque “a *paidéia* converte-se em ordenação filosófica e consciente da vida na

³ Usaremos a transliteração dos termos gregos ao longo deste trabalho de acordo com a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Para informações mais detalhadas, cf. <http://revista.classica.org.br/index.php/classica/article/viewFile/123/113>.

⁴ Para que se possa compreender o início mesmo do conceito grego de *Paidéia*, há que se retroceder à educação aristocrática dos tempos homéricos. Para Homero, ela corresponderia aos métodos utilizados para assegurar a transmissão às sucessivas gerações daqueles valores considerados essenciais – morais e religiosos principalmente – que servem de fundamento à sociedade. No grego, o vocábulo *Paidéia* se caracteriza por um duplo modo de emprego: como substantivo de ação e como característica final (produto, resultado) de um processo verbal. No primeiro caso pode-se encará-la como processo educacional em evolução (**ação**) e no segundo, como **educação**. O vocábulo também apresenta uma conotação diferenciadora dos âmbitos mente/corpo, permitindo a diferenciação entre as concepções de *Paidéia*-ginástica e *Paidéia* musical-filosófica” (GROSS, 2005, p. 21).

⁵ “Como ocorre frequentemente com outras palavras derivadas do grego, *Paidéia* é mais que um vocábulo – é toda uma conceituação que nos permite traçar os momentos iniciais do pensamento educacional grego. Rastreado-se a palavra, iremos encontrá-la pela primeira vez em *Aischylos* com o significado de “criação de crianças” com ênfase na alimentação. Em Aristófanes e Tucídides, a ênfase se desloca para os aspectos práticos da instrução e da especialização” (GROSS, 2005, p. 21).

perspectiva do destino moral e político do homem na *pólis*” (GOERGEN, 2009, p. 30).

Comumente são empregadas expressões modernas como “civilização”, “cultura”, “tradição”, “literatura” ou mesmo “educação” para aclarar semanticamente aquilo que os gregos entendiam por formação. Tais terminologias, como bem assinalou Jaeger (2001), exprimem apenas um desdobramento possível da ampla significação que a *paidéia* possuía para a Antiguidade Clássica. Deve-se ter cuidado para não reduzir o ideal de formação desenvolvido pelos gregos a uma simples descrição antropológica que visa pintar um quadro geral da cultura helênica. Toda essa disposição laboriosa humana de educar-se com o propósito de alcançar as virtudes por meio do domínio das paixões, para que a justiça seja instaurada no âmbito da vida política, deve ser investigada a partir da força vital, criadora e plástica que impulsiona a humanidade a conservar-se. Na visão dos gregos, essa necessidade de produzir condições para que se possa transmitir o legado cultural humano faz parte da própria natureza humana, como bem ressalta Jaeger:

A natureza do Homem, na sua dupla estrutura corpórea e espiritual, cria condições especiais para a manutenção e transmissão da sua forma particular e exige organizações físicas e espirituais, ao conjunto das quais damos o nome de educação. Na educação, como o Homem na prática, **atua a mesma força vital, criadora e plástica**, que espontaneamente impele todas as espécies vivas à conservação e a propagação de todo tipo. É nela, porém, que essa força atinge o mais alto grau de intensidade, através do esforço consciente do conhecimento e da vontade, dirigida para a consecução de um fim. (JAEGER, 2001, pp. 3-4, grifos nossos)

Essa forma integral e real da vida do Homem, que os gregos denominaram de *Paidéia* e que brota da própria “pulsão criadora” da humanidade, conserva-se enquanto imagem eterna do mundo graças à *educação*. Para que a dupla natureza corporal e espiritual

humana desenvolva-se com plenitude é fundamental que os “cidadãos em potência” – ou seja, as crianças que a partir de uma educação diária do corpo e da alma possam adquirir uma *bela forma* humana que lhes possibilite atuar assiduamente na vida política – tenham no horizonte os arquétipos imorredouros do mundo. Os indivíduos em formação⁶ necessitam de um modelo ideal de Homem que lhes sirva de inspiração para que a *formação* desses “animais políticos”, como bem assinalou Aristóteles, seja realizada no interior das cidades-Estado gregas. Para isso era importante que os homens “alcançassem o conhecimento do bem, da verdade e da justiça” (GOERGEM, 2009, p. 30) com o intuito de ter uma *existência bela*⁷ e boa.

Nesse enfoque pedagógico promovido pelos filósofos e poetas da Grécia dois pontos não podem escapar à mente do leitor: em primeiro lugar, o processo de formação humano não tinha o propósito de criar individualidades livres e autônomas desvinculadas dos “muros da *pólis*” como geralmente se preconizou na modernidade. O caráter da comunidade imprime-se em cada um de seus membros mediante as *leis* e *normas* produzidas a partir das

⁶ Heidegger, em seu livro intitulado *La Doutrina platônica dela veritá* (1994), observou que formação “significa a procura de todo homem, na sua essência, de uma mudança de direção. É essencialmente a passagem da *apaideugezia* para a *Paidéia* – e esta, portanto, sempre se refere àquela, tendo sempre um caráter de passagem. [...] Formação significa duas coisas: em primeiro lugar é um formar-se no sentido de imprimir à coisa o caráter do seu desenvolvimento. Mas este ‘formar’ ‘forma’, imprime caráter, enquanto ao mesmo tempo conforma já a coisa ao determinante que tem em vista, e que por isso é chamado forma-modelo (*Vor-bild*). Formação significa, em segundo lugar, imprimir um caráter e conformar-se a um modelo. A posição essencial de *Paidéia* é *apaideugezia* – falta de formação. Nessa não vem suscitado o desenvolvimento de uma postura fundamental nem proposto nenhum modelo. A força explicativa do Mito da Caverna torna clara e cognoscível a essência da *Paidéia*” (HEIDEGGER, 1994, pp. 172-173).

⁷ “Aspirar à ‘beleza’ (que para os Gregos significa ao mesmo tempo nobreza e eleição) e fazê-la sua e não perder nenhuma ocasião de conquistar o prêmio da mais alta *areté*. Qual o significado tem para Aristóteles a beleza? Nosso pensamento volta-se logo para o refinado culto à personalidade de tempos posteriores, para a aspiração, característica do humanismo do séc. XVIII, à livre formação moral e o enriquecimento espiritual da própria personalidade. Mas as próprias palavras de Aristóteles mostram, ao contrário, sem sombra de dúvidas, que aquilo que ele tem diante dos olhos são, acima de tudo, as ações do mais alto heroísmo moral. Quem estima a si próprio deve ser infatigável na defesa dos amigos, sacrificar-se pela pátria, abandonar prontamente dinheiros, bens e honrarias para fazer a sua beleza” (JAEGER, 2001, p. 35).

relações humanas estabelecida na cidade, pois “O Homem não é um *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana” (JAEGER, 2001, p. 14); em segundo lugar, o ideal de formação dos gregos possuía associação direta com o conceito de beleza (*kalokagathia*) que é derivado da expressão *kalós kai agathos* e que significa literalmente belo e bom ou belo e virtuoso.

Pode-se visualizar claramente esses dois pontos mencionados acima nos diálogos de Platão⁸ intitulados *Crítion* (2008) e *Hípias Maior* (2007) em que questões referentes ao *dever* e ao *belo* são respectivamente postas como pauta de discussão filosófica. A forte relação dos gregos com as leis fica evidente no *Crítion*, quando Sócrates resolve deliberadamente aceitar a sua condenação à morte mesmo recebendo uma tentadora proposta de seu interlocutor no diálogo, uma vez que a sua fuga já havia sido providenciada pelos seus discípulos caso ele estivesse disposto a fugir com a sua família. Apesar de estar ciente de que a corte ateniense o havia sentenciado injustamente, Sócrates decide beber a cicuta em razão do seu dever moral para com as leis que, na sua visão de mundo, contribuíram de modo substancial para sua formação enquanto cidadão de Atenas. Diante desta perspectiva socrático-platônica, infere-se que a ação eminentemente bela e virtuosa deve estar em conformidade com as normas produzidas no interior do *éthos*. Essa linha de pensamento pode ser confirmada no fragmento abaixo:

⁸ “O projeto público de Platão, que prevê o desenvolvimento gradual e progresso da educação é o primeiro programa de educação da cultura europeia. O curso fundamental educa no ensino da ginástica e da música, cuja forma filosófica e reformulada por Platão é estabelecida a partir da antiga Paidéia grega. O estágio seguinte, que corresponde ao ensino de formação geral dos sofistas, é concebido apenas como preparação para o degrau seguinte, que ensina a dialética, contando que ela sozinha permita a ideia do bem. *Paidéia* é entendida aqui como o processo abrangente de toda a vida, no qual o ser humano, ao contemplar a imagem do ser ideal, deve, analogamente, dar forma às suas próprias feições de modo elaborado. (...) Merece menção uma outra especificação, que é manifestada igualmente por Platão: *Paidéia* é defendida como um assunto que diz respeito ao ser humano e somente a ele” (RITTER; GRUNDER. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, verbete Paidéia, col. 38).

Se as leis e a comunidade a mim dirigissem e perguntassem: Dizei-nos, Sócrates, o que pretendes fazer? Não estás por meio disso que tentas fazer pretendendo destruir-nos, **nós, as leis**, e de fato todo o Estado naquilo que diz respeito a ti [...] Vamos que falha detecta em nós e no Estado que te leva a tentar destruir-nos? Para começar, não fomos nós os responsáveis pelo teu nascimento? Não foi através de nós que teu pai casou-se com tua mãe e te gerou? Tens algo a criticar naquelas entre nós que regem o casamento? “Nada tenho a criticar”, seria minha resposta. “Ou naquelas entre nós que regulam a alimentação das crianças depois de seu nascimento, **e a sua educação que tu, como outros recebeste?**” (PLATÃO, *Crítion*, 50a-c, grifos nossos).

Na visão de mundo grega, são as leis que permitem o bom funcionamento do Estado, que educam os indivíduos ao longo do processo de humanização dos jovens que ainda não conseguiram domar racionalmente as suas impetuosas paixões, que traduzem a imagem real da existência dos povos da Antiguidade Clássica. Essa abordagem deontológica postulada pela filosofia moral platônica estabeleceu uma forte relação com esse ideal mais amplo de formação que, por sua vez, pretendia *modelar o caráter* dos cidadãos a partir de uma educação que exercitava a dimensão física e espiritual humana. Complementarmente, além das normas e leis postuladas na *pólis*, como bem foi assinalado acima, a beleza é o segundo elemento digno de destaque para que se tenha uma compreensão pormenorizada da *paidéia* grega.

O conceito de belo (*kalós*), que está imbricado à expressão *kalós kai agathós* e que semanticamente significa belo e bom ou belo e virtuoso possui uma riqueza em sua significação que não nos parece possível de modo absoluto compreender através da simples equivalência terminológica da língua grega para a língua portuguesa. Inicialmente essa antiga expressão, de onde se originou a noção de beleza, denotava o modo como a antiga aristocracia ateniense referia-se a si. Deve-se ressaltar que o adjetivo *kalós* servia para descrever tanto a beleza física quanto a moral do homem grego,

podendo ser traduzida literalmente por “belo”⁹, “elegante”, “nobre”, “admirável”, “honesto”, “perfeito”, “honrado” bem como outros adjetivos similares que expressavam as qualidades físicas e morais humanas. Vilanou afirmou que “Sim, o helenismo articulou uma pedagogia baseada no ideal de *kalokagathia* – isto é, na proporção da beleza e da bondade que reflete a harmonia das leis que regem o universo” (VILANOU, 2001, p. 3, tradução nossa). Em *Hípias maior*, diálogo em que Platão procurou definir a *beleza em si mesma*, observa-se nitidamente uma abordagem axiológica do Belo na medida em que tal adjetivo é usado para caracterizar as ações morais humanas. Na ânsia de se encontrar a verdadeira natureza do gracioso, ou seja, do elemento eterno e imutável que faz todas as coisas serem providas de beleza, o filósofo grego percebeu que a definição do Belo possuía relação direta com o Bom no sentido daquilo que pode ser *benéfico* na direção do Bem. É em virtude disso que uma das conclusões de Sócrates no diálogo com Hípias é de que a beleza seria uma espécie de “pai” da bondade por ambos habitarem o campo do inteligível.

Se, assim, o belo é a causa do bom, o bom viria a ser através do belo. Isso explica nossa ânsia pela inteligência e por todas as outras coisas belas – assim acontece porque o produto dessas coisas, o bom, é digno desse desejo intenso (ânsia). E o que se conclui do que estamos constatando é que o belo, pelo que parece, seria uma espécie de pai do bom. (PLATÃO, *Hípias Maior*, 297b)

É digno de nota que o bom aqui não possui relação com aquilo que apraz os sentidos humanos, ou seja, com aquilo que promove prazer à audição e à visão dos indivíduos como, por exemplo, belas

⁹ Edison Bini, tradutor dos diálogos de Platão pela editora Edipro, fez uma nota explicativa mostrando-nos a ampla significação do conceito de beleza para o sistema de pensamento do filósofo antigo, haja vista que “(*kalos*), que traduzimos no próprio título deste diálogo como belo, é um adjetivo de tal riqueza conceitual que se torna, a rigor, intraduzível para o português. *Kalos* exprime tanto a beleza física quanto a beleza moral, podendo ser traduzido, circunstancialmente, isolada ou conjuntamente por belo, elegante, apto, perfeito, excelente, nobre, admirável, honesto, honrado, ou outros adjetivos que denotem precisamente qualidades físicas e/ou morais humanas. O inglês *fine* dá conta de boa parte conceitual de *kalos*” (PLATÃO, *Hípias Maior*, 281-a).

peçoas, belas esculturas, belas poesias ou belas canções (embora tais belezas particulares sirvam como degraus no processo de apreensão das verdades do mundo), mas principalmente com aquilo que é alcançado graças ao processo de ascensão gnosiológico das Formas eternas do mundo inteligível. O conhecimento da beleza no plano intelectual conduz os homens a agirem virtuosamente no interior da *pólis*. Do ponto de vista prático, trata-se daquilo que é *benéfico* para o exercício pleno do Bem e não daquilo que é *útil* para a satisfação momentânea dos prazeres que inviabilizam, segundo a ótica platônica, a contemplação do conhecimento verdadeiro da realidade. Em outro trecho de *Hípias Maior* (2007), é possível confirmar essa linha de pensamento:

Sócrates: As pessoas fazem muito mais coisas más do que boas a partir da infância e comentem erros involuntariamente. Hípias: É verdade. Sócrates: Bem, quanto a esse poder e a essas coisas úteis – úteis para a realização de algum mau – estaríamos autorizados a afirmar que são belos, ou longe disso? Hípias: Em minha opinião, longe disso, Sócrates. Sócrates: Por conseguinte, Hípias, evidencia-se que o poderoso (capaz) e o útil não são o nosso belo. Hípias: São, Sócrates, na hipótese de o poder (capacidade) e a utilidade se voltarem para o bem. Sócrates: Então se evadiu a afirmação de que o poderoso e o útil são belos sem qualificação. E será isso, Hípias, o que nossa mente estava desejosa de expressar, a saber, que o útil e o poderoso voltados para a realização de algo bom é o belo? Hípias: Penso que sim. Sócrates: Assim, como base nesse argumento, os belos corpos e os belos costumes, além de tudo o mais que mencionamos há pouco, são belos porque são benéficos. Hípias: Evidentemente. Sócrates: Então o benéfico se evidencia a nós como sendo o belo, Hípias. Hípias: Com toda a certeza Sócrates. (PLATÃO, *Hípias Maior*, 296c-e)

É interessante que se evidencie que a abordagem filosófica acerca do belo apresentada por Platão conectada a esse ideal mais amplo de formar homens aptos à vida política não tinha como ponto de partida a *experiência estética* aos moldes dos Idealistas alemães do século XIX, ou seja, não possuía relação com a investigação

referente à natureza do gracioso vinculada à discussão da Filosofia da Arte, mas com a incessante busca humana pelo conhecimento das verdades eternas do mundo. Afinal de contas, “a Beleza não se restringe à experiência estética tal qual a conhecemos hoje, a beleza estará em toda obra humana que se dirija ao Bem, que é a Beleza eterna, *kaloagathía*, síntese platônica entre a ordem física e moral” (BRAILE, 2006, p. 128). Isto possibilitava um desprendimento gradativo das aparências ilusórias do mundo material captadas pelos cinco sentidos humanos e, por consequência, a contemplação do belo em um sentido extratemporal.

Com base nessa linha de pensamento é que se pode defender a tese de que a abordagem axiológica do belo possui uma forte relação com esse ideal mais amplo de formação pelo fato de se poder encontrar em Platão a afirmação de que a Ideia de Beleza apreendida pelo sujeito não possibilita apenas o contato com as *imagens da virtude*, mas gera no plano real a *verdadeira virtude*. A contemplação intelectual do belo em si mesmo é um dos elementos da filosofia platônica que dignifica a existência humana em razão do gracioso “abrir as portas” para o conhecimento das verdades do mundo. Expressando em outros termos, o belo é responsável pela geração do bom no plano moral por haver no momento da apreensão de sua imagem um desvelamento do verdadeiro. Em um trecho de *Banquete*, essa linha de pensamento pode ser confirmada:

Realizar-se sempre uma marcha ascendente em prol desse belo superior, partindo de coisas belas evidentes e empregando estas como os degraus de uma escada; de um a dois, e de dois a totalidade dos corpos belos; **do belo pessoal progride-se ao belo costume, e dos costumes ao belo aprendizado**, e dos aprendizados finalmente ao estudo particular, que diz respeito exclusivamente ao belo ele mesmo; assim, no final vem a conhecer praticamente o que é o belo [...]. Um ser humano julga realmente a vida digna de ser vivida ao contemplar o belo em si [...]. Se um de voz tivesse a sorte de contemplar o belo em si na sua integralidade, puro e sem mistura, não contaminado pela carne e as cores humanas [...]. Qual o efeito se pudesse contemplar a própria beleza divina, sob a sua única forma?

[...] Tão-só nessa vida, quando ele olhar o belo do único modo que o belo pode ser visto, então lhe será possibilitado **gerar nas imagens de virtude, mas a verdadeira virtude**, uma vez que o seu contato não é com a imagem, mas com a verdade. (PLATÃO, *Banquete*, 212c, grifos nossos)

É por essa razão que se pode afirmar que as ações eminentemente morais sempre serão graciosas, tendo em vista que é por intermédio da contemplação do belo em si que se podem alcançar as virtudes cardeais gregas. Daí a forte influência pedagógica dessa beleza desprovida de “cores” e “carnes” no processo de formação do homem na antiguidade clássica. Entrementes, é interessante assinalar, mais uma vez, que esse esforço do homem grego de procurar uma forma que lhe é própria está conectado ao ideal político de promover o bem-estar humano, tendo em mente que “a *paidéia* socrático-platônica, portanto, coloca em sintonia e em relação de mútua dependência o ser humano e a comunidade” (GOERGEN, 2009, p. 31). Durante todo o período da filosofia Clássica foi esse o modelo de formação que vigorou nas cidades-Estado da época.

De uma maneira geral, esta descrição da Grécia Antiga sob a insígnia do conceito de *Paidéia* que descrevemos acima exerceu uma forte influência sob o pensamento germânico, do século XVIII até meados do século XIX, na formulação conceitual da *Bildung* alemã. Porém, é interessante que se tenha no horizonte também que outra importante tradição cultural também promoveu ecos nas civilizações posteriores: a cultura latina. O conceito de *Humanitas*, do ponto de vista teórico, foi o que conduziu a investigação filosófica da época sobre este esforço humano de conseguir educar e domar as suas impetuosas paixões.

1.1.2 A *Humanitas* Latina

Sabe-se que após a invasão da Grécia por Alexandre, e posteriormente com a gradativa constituição do Império Romano,

houve uma mudança no foco das investigações filosóficas promovidas pelas Escolas da época que se debruçavam sobre o processo de formação do homem. Epicuristas, Cínicos e Estoicos, por exemplo, passaram a dar uma atenção maior para os aspectos intimistas da existência humana, deslocando a discussão da *pólis* para o “indivíduo”. É interessante que se tenha em mente que a vida política no período helenístico continua ativa, afinal de contas, continuam ocorrendo guerras, alianças e tratados entre as cidades-Estado. Porém, a *pólis* não era mais vista como uma *categoria filosófica fundamental* pelos pensadores da época. Os indivíduos passam a se considerarem “cidadãos do mundo” por pertencerem nesse momento a uma *Cosmópolis* e não mais a uma cidade grega específica.

Assim é que gradativamente os indivíduos começam a se libertar do condicionamento coletivo e das exigências que a vida na cidade impunha-lhes. O homem agora toma consciência de si, de suas possibilidades, de sua existência e de seus direitos. A justificação das normas e das leis reside agora no próprio homem que, por sua vez, adquire uma personalidade autônoma justificada não mais por um ideal político, mas em si mesma, pois “este humanismo agora tomou consciência de sua exigência personalista” (MARROU, 1990, p. 158). Essa mudança de foco da política para o “eu” promoveu uma reformulação significativa no ideal de formação do homem grego em razão do desenvolvimento pleno do ser residir agora na modelação da própria personalidade.

Para o Helenístico, a existência humana não tem outro fim senão atingir a forma mais rica e mais perfeita da personalidade; como o coroplasto modela e decora as figuras de argila, cada homem deve propor-se, como tarefa fundamental, modelar a sua própria estátua [...]. Fazer-se a si mesmo: extrair, da criança que antes se foi, do ser mal delineado que se arrisca a permanecer, o homem plenamente homem cuja imagem ideal se entrevê – tal é a obra de toda vida, a única obra a que essa vida possa ser nobremente consagrada. (MARROU, 1990, p. 158)

O homem reivindica para si o direito e a responsabilidade de modelar a sua própria existência. Esse é o principal dever que os indivíduos precisam ter em seu horizonte desde os seus primeiros lampejos de consciência até os seus últimos segundos antes da morte. Tornar-se o seu próprio “Demiurgo” com o intento de transformar a matéria bruta de uma vida mal delineada em uma *bela forma*, essa é, sem dúvida, a grande tarefa que todo e qualquer ser humano precisa passar para que a sua existência seja honrosa ou mesmo digna de ser vivida, segundo a tradição romana. É bastante comum, por parte dos pensadores da época, o uso de expressões metafóricas que evidenciem a passagem de um estado para outro. A semente que virou árvore, o botão que se tornou flor, a criança que virou homem são ilustrações bastante usadas pela tradição romana para mostrar como se dá esse processo de aperfeiçoamento expresso no ideal de formação latino. É interessante que se assinale que os Idealistas e Românticos do século XIX na Alemanha também usaram dessas mesmas ilustrações para caracterizar o processo de formação (*Bildung*), como será devidamente exposto no tópico 1.2 deste trabalho. O que nos permite inferir a influência dos filósofos latinos na tradição Idealista da Alemanha.

É importante evidenciar ainda nessa concepção de formação latina que essa mudança de eixo filosófica da *pólis* para o *eu* fizeram com que Varão e Cícero traduzissem a Paidéia grega pelo termo latino *Humanitas*. Para esses autores, que tentaram articular a tradição intelectualizada da Grécia Antiga com o lado prático da vida romana, esse bem maior que é a formação da própria personalidade pode ser entendido como um processo pleno de humanização do sujeito em um sentido axiológico, ou seja, num sentido de aperfeiçoamento moral do indivíduo nessa pretensão pedagógica de modelar-se. Vale salientar, mais uma vez, o aspecto personalista existente nessa abordagem de formação latina. Em um trecho de *Dos Deveres* (1999), Cícero evidenciou que se deve levar em consideração o aspecto comum existente em todos os seres (a racionalidade) bem como as

características particulares existentes em cada ser no processo de formação, a saber, o caráter dos indivíduos.

Compreendemos ainda que a natureza nos atribuiu duas personagens. Uma delas nos é comum a todos, pois todos somos partícipes da razão e da superioridade em relação aos animais, da qual provém o honesto e decoroso e o que nos leva a estudar o método de conhecer o dever. A outra é atribuída pessoalmente a cada um de nós. Assim como nos corpos, há notórias diferenças – alguns se destacam pela velocidade na corrida, outros pelo vigor na luta, havendo em certas fisionomias laivos de dignidade e em outras, encanto – assim as almas se caracterizam por distinções ainda mais acentuadas (CÍCERO, *De Officiis* I, XX, 107).

Diante dessa perspectiva, todos os indivíduos possuem características próprias, ou seja, uma “estampa”, uma “impressão”, uma “gravação” ou um “sinal” que o distingue dos demais seres existentes na Natureza. O esforço humano ao longo de sua jornada existencial é exatamente o de procurar uma forma bela que lhe possibilite o desenvolvimento pleno de suas faculdades sensitivas e espirituais. A “palavra de ordem” nessa pretensão de se autoformar é agir em conformidade com a sua própria natureza. É interessante esclarecer que os latinos ocuparam-se com o ideal grego de formação tendo como horizonte pedagógico a constituição de *belos caracteres*. Encontram-se as raízes dessa tradição na filosofia schopenhaueriana, por exemplo, quando no livro IV de *O mundo como vontade e representação* (2005) o filósofo põe, como pauta de discussão, a noção de caráter. Embora as duas primeiras abordagens do seu estudo caracterológico tenham nomenclaturas kantianas, a saber, o caráter inteligível e empírico, percebe-se que a justificação epistêmico-metafísica apresentada por Schopenhauer vincula-se também às matrizes latinas, pois em ambas as abordagens (latina e schopenhaueriana) essa noção de caráter é explicada a partir da filosofia da natureza.

É interessante que se tenha em mente que essas duas grandes tradições antigas que se ocuparam com o ideal pedagógico de

formação do homem, a saber, a *Paidéia* grega e a *Humanitas* latina, exerceram grande influência na literatura e na filosofia germânicas produzidas nos séculos XVIII e XIX. Os intelectuais alemães que se debruçaram filosoficamente sobre a problemática da formação (*Bildung*), com a intenção de criar uma identidade cultural forte na Alemanha, beberam na fonte da cultura clássica na hora da formulação de suas visões de mundo, pois “vincula-se ainda a *Bildung* a outro momento distinto da cultura ocidental, à *Humanitas* latina e renascentista” (MOLLMANN, 2010, p. 2). Autores como Kant, Schiller, Goethe, Schelling, Hegel e Schopenhauer fazem referências explícitas a essas duas tradições em seus escritos. Além disso, é bastante comum aos pensadores contemporâneos que possuem a formação como objeto de estudo estabelecerem uma aproximação entre a *Paidéia* grega e a *Bildung* alemã em razão de a última ter a cultura clássica como um modelo ideal de civilização.

Um autor renomado como Jaeger, por exemplo, afirmou que “o neo-humanismo alemão de Goethe considerou o Grego como manifestação da verdadeira natureza humana num período da História definido como único, o que é uma atitude mais próxima da ‘Época das Luzes’ (*Aufklärung*)” (JAEGER, 2001, p. 16). Gadamer, em *Verdade e Método*, também estabeleceu essa aproximação quando assinalou que “não é por acaso que a palavra formação se iguala à palavra grega *physis*” (1997, p. 50). O próprio Schopenhauer, em a *Arte de Escrever*, criticou o fato de as universidades alemãs não mais exigirem o estudo da cultura e das línguas gregas e latinas no processo de formação dos universitários. Tal enfoque nos possibilita inferir que há uma preocupação na filosofia schopenhaueriana com a educação, embora o autor não tenha trabalhado o conceito de formação (*Bildung*) de maneira explícita.

Esta abordagem genealógica do conceito de formação, tendo como horizonte conceitual as tradições grega e latina, possibilitar-nos-á compreender a profunda significação da *Bildung* desenvolvida pelos Iluministas (*Aufklärer*) e pelos Idealistas-Românticos do século XVIII e XIX na Alemanha, pois os filósofos e poetas que se

vincularam a esses dois movimentos alemães extraíram esse ideal pedagógico de desenvolver e melhorar o caráter dos homens das civilizações grega e latina. Não se pode deixar de mencionar que eles possuíam o mesmo ideal: formar seres humanos. A diferença capital é que os Idealista-românticos apresentaram caminhos distintos para esse percurso existencial de modelação e construção de si a partir do contato com a cultura.

De um modo bem generalista, pode-se afirmar que a proposta pedagógica formativa na perspectiva ilustrada apresentou a racionalidade como um elemento fundamental no processo de modelação da personalidade humana, tendo em vista que é por intermédio da razão que os seres se autodeterminam. Essa linha de pensamento é facilmente encontrada nos textos de Kant, quando o mesmo diz que “o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens” (2010, p. 3). Já a Idealista-romântica, movimento esse em que se pode enquadrar a filosofia de Schopenhauer com devidas ressalvas – afinal de contas, o autor não se reconhece como pertencente a essa tradição – vinculou essa ideia de “melhoramento moral” dos indivíduos, e essa é a nossa tese, com base nos efeitos que a fruição do belo artístico pode vir a promover nos seres humanos. Esses autores do Idealismo (e aqui incluo Schopenhauer) acreditavam que a apreciação de uma bela arquitetura, de uma exuberante pintura, a leitura de um poema ou mesmo a audição de uma música possuíam a capacidade de transformar interiormente os indivíduos, permitindo-lhes enxergar o mundo bem como a sua própria existência sob a ótica da sublimidade e da beleza.

Em suas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, Schiller escreveu que “é pela beleza que se chega à liberdade” (1991, p. 39). A educação do homem antes mesmo de ser racional deve ser artística, pois a experiência estética sensibiliza os impulsos selvagens existentes na natureza humana elevando-os a uma dimensão moral. Não é a razão o atributo humano responsável por tirar o homem de sua menor idade, como bem assinalou Kant no

seu texto sobre o Esclarecimento (*Aufklärung*), mas é a educação da sensibilidade por meio das Belas Artes o tipo de experiência capaz de humanizar cada vez mais os homens a partir do desprendimento da egoidade. Seguindo essa linha de pensamento, Mollmann afirmou que “o estético abre um outro veio na tomada de decisão ética, pois não se funda na cognição, mas sim na experiência estética como potencializadora na ampliação de nossa sensibilidade moral” (MOLLMANN, 2010, p. 4). Sobre essa dimensão estético-ética existente na abordagem romântica da *Bildung* não se pode deixar de dizer que esse entrelaçamento teve como fonte de inspiração as culturas grega e latina, pois “as raízes greco-latinas da *Bildung* convergem para três vetores responsáveis pela formação humana: o conhecimento, a ética e a estética” (BOMBASSARO, 2009, p. 202). Daí a importância de se compreender a *Paideia* grega e a *Humanitas*¹⁰ para se adentrar ao real significado do ideal de formação trabalhado pelos alemães.

1.2 A *Bildung* alemã

Uma chave de leitura possível para se compreender os dois maiores movimentos de cunho filosófico e literário existentes na Alemanha, que indubitavelmente deixaram profundas marcas na Europa dos séculos XVIII e XIX – a saber, o Idealismo e o

¹⁰ É interessante observar-se que estas duas tradições, a saber, a *Paidéia* e a *Humanitas* exerceram uma profunda influência em toda a cultura germânica, pois “ao conceber o seu sistema de universidades, ao privilegiar a Estética e a Natureza como potencialmente educativas, ao cultivar o classicismo, especialmente o helênico, ao entender a educação como *sich bilden* (auto-cultivo), ao incentivar os valores morais, éticos e espirituais que poderiam perder-se com o progresso social e econômico, ao privilegiar a sua língua germânica, ao cultivar o romantismo da *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), sem todavia romper frontalmente com a *Aufklärung* (Esclarecimento), enfim, por tudo isso, e com certeza muito mais, estava o povo alemão como que relembrando a *Paidéia* dos gregos agora travestida de *Bildung* (formação) e transplantada da Grécia para a Germânia, após passagem por Jerusalém. Ressurgia assim a *Paidéia* grega agora germanizada e de inspiração protestante e Pietista. Cf: GROSS, R. **A paidéia como Bildung**: a trajetória do conceito grego à modernidade. 2005. 137 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2005.

Romantismo¹¹ alemão –, dá-se por meio de um estudo minucioso acerca do ideal de formação (*Bildung*). Essa preocupação com o desenvolvimento físico, moral, psicológico, estético, social e político dos seres humanos, desde a sua infância até o período da maturidade intelectual, expressa-se nitidamente nas ideias literárias do *Bildungsroman* (romance de formação) como *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (2009) de Johann Wolfgang Goethe, por exemplo, que foi amplamente desenvolvido pelos sistemas filosóficos que construíram suas visões de mundo a partir das três Críticas deixadas por Immanuel Kant. Personalidades filosóficas como Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer e, posteriormente, Nietzsche debruçaram-se sobre a cultura europeia – tendo como fontes históricas concretas as barbáries cometidas pela Revolução Francesa – na intenção de apontar um caminho que possibilitasse a formação sensitiva, racional e moral do povo alemão. Não é por acaso que Mazzari assinalou que “com meios estéticos inéditos na literatura alemã, Goethe empreendeu a primeira grande tentativa de retratar e discutir a sociedade de seu tempo de maneira global, colocando no centro do romance a questão da formação do indivíduo” (MAZZARI, 2009, p. 7). Essa postura idealístico-romântica em torno da problemática da *Bildung* foi o que caracterizou o “século de ouro” da Alemanha. Gadamer¹², em

¹¹ “Pessoas usavam o conceito de muitas maneiras e lhe davam diferentes colorações filosóficas e emocionais; para Kant e Mendelssohn, *Bildung* era pensamento esclarecido, para Herder e Schiller ele tem um caráter mais cultural e artístico. *Bildung* era política e socialmente multivalente: poderia ser associado com protesto e obediência, criticismo e acomodação; representa valores universais e clamores particulares para uma nova elite. Além de suas formulações específicas, *Bildung* representa as esperanças e aspirações dos intelectuais do século dezoito para si próprios e para a sua sociedade” (SHEEHAN, 1991, p. 204).

¹² No primeiro livro da sua principal obra intitulada *Verdade e Método*, Hans-George Gadamer problematiza a *Bildung* tendo como arcabouço conceitual teórico a tradição idealístico-romântica alemã dos séculos XVIII e XIX. De modo bem simplificado, a obra trata da questão de como podemos alcançar outras vias de experimentação da verdade, além daquelas que indubitavelmente as ciências naturais reconhecem como legítimas. A filosofia gadameriana reconhece a historicidade, a *arte* e a filosofia bem como todos os outros modos de experiência humana como um caminho possível para se vivenciar, intuir e desvelar a verdade. É por essa razão que a hermenêutica consegue cruzar as fronteiras dos limites científicos reconhecendo a possibilidade de os seres humanos apreenderem o verdadeiro por intermédio de suas próprias vivências cotidianas. Nesse sentido, a experiência estética

Verdade e método (1997), reconheceu a relevância que a formação teve para os intelectuais germânicos do período citado acima:

O conceito de formação, que naqueles tempos elevou-se a um valor dominante, foi, sem dúvida, o mais alto pensamento do século XVIII, e justamente este elemento caracteriza as ciências do espírito do século XX [...]. Com o conceito de formação torna-se nitidamente perceptível quão profunda é a mudança espiritual que continua nos fazendo parecer contemporâneos do século de Goethe. (GADAMER, 1997, pp. 46-47)

Mas qual era o significado que *Bildung* tinha para os filósofos e literatos dos séculos XVIII e XIX, e como os mesmos entendiam esse ideal pedagógico de constituição de si mesmo? O conceito de *Bildung* não é de fácil tradução em decorrência da sua complexidade antropológica, histórica e cultural, embora a sua simplicidade morfológica sugira uma clarividência conceitual. *Bild*, de modo mais amplo, significa *imagem, contorno, pintura, representação* ou simplesmente *forma*; e o prefixo *ung* denota o processo pelo qual tal imagem pode ser obtida, o que habilita os filólogos de língua portuguesa a traduzirem a *Bildung* por formação. Um fato interessante, ainda no que se refere à etimologia do termo em questão, é que a conotação mais primitiva desta palavra possui relação com o processo natural de constituição das rochas, isto é, trata-se de uma *aparência* que pode ser comparada, por exemplo, com o modo de composição geográfica de uma montanha. Posteriormente, mais especificamente com Humboldt, é que tal

configura-se como um caminho que viabiliza a própria ressignificação da *Bildung* na medida em que ela é uma via de acesso possível para a apreensão das verdades do mundo. Autores como Fichte, Schelling e, principalmente, Hegel, na visão de Gadamer, reconhecem a importância das Belas Artes para a intelecção das formas verdadeiras do mundo. No nosso entender, guardadas as devidas diferenças filosóficas, Arthur Schopenhauer também pode ser incluído nessa lista de autores. No seu livro intitulado *A metafísica do Belo* (2003), o filósofo defende a tese que a arte é um tipo diferente e especial de conhecimento da realidade. Essa questão, porém, será devidamente exposta no segundo capítulo quanto estivermos discorrendo sobre o Belo e o Sublime na filosofia schopenhaueriana. Cf. GADAMER, H.-G. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pp. 46-51.

palavra uniu-se ao conceito de cultura denotando, deste modo, a capacidade humana de modelar as suas próprias disposições e inclinações naturais. Nesse sentido, a estrutura linguística de um povo, a literatura, as Belas Artes bem como qualquer outra manifestação realizada pelo gênero humano que adquira uma forma específica – nessa tensão dialética existente entre o ideal e o real no âmago de uma determinada cultura – têm conexão direta com aquilo que a tradição alemã entendia por formação, tendo em vista que “a ideia de *Bildung*, termo que dificilmente podemos traduzir para o português mantendo a sua riqueza semântica, norteou a elaboração de todo um sistema axiológico e ideológico em torno da cultura” (BRITTO, 2009, p. 1).

Antoine Berman, filósofo e filólogo francês, em seu livro intitulado *O estrangeiro: cultura e tradição na Alemanha romântica* (2002), também apontou para o rico significado etimológico e para a plasticidade semântica que o conceito de *Bildung* possui:

A palavra alemã *Bildung* significa, genericamente, “cultura” e pode ser considerado o duplo germânico da palavra *Kultur*, de origem latina. Porém, *Bildung* remete a vários outros registros, em virtude, antes de tudo, de seu riquíssimo campo semântico: *Bild*, imagem, *Einbildungskraft*, imaginação, *Ausbildung*, desenvolvimento, *Bildsamkeit*, flexibilidade ou plasticidade, *Vorbild*, modelo, *Nachbild*, cópia, e *Urbild*, arquétipo. Utilizamos *Bildung* para falar no grau de “formação” de um indivíduo, um povo, uma língua, uma arte: e é a partir do horizonte da arte que se determina, no mais das vezes, *Bildung*. Sobretudo, a palavra alemã tem uma forte conotação pedagógica e designa a formação como processo. Por exemplo, os anos de juventude de *Wilhelm Meister*, no romance de Goethe, são seus *Lehrjahre*, seus anos de aprendizado, onde ele aprende somente uma coisa, sem dúvida decisiva: aprende a formar-se (*sich bilden*). (BERMAN, 2002, p. 79)

Ainda dentro dessa exposição etimológica da *Bildung* no que se refere à sua semântica, ou seja, enquanto conceito originário da palavra *Bild*, que, como dissemos acima, significa imagem, cópia, imaginação, representação, não podemos nos esquecer de mencionar

que o termo em questão possui relação direta com outras duas palavras alemãs: *Urbild* e *Vorbild*. A primeira pode ser traduzida por arquétipo e a segunda por modelo. Veremos no segundo capítulo, quando estivermos tratando da metafísica do belo schopenhaueriana, que essa descrição do ideal de formação – e essa é a leitura que pretendemos evidenciar – já está pressuposta em sua discussão estética apresentada no livro III de *O mundo como vontade e representação*. Acreditamos na viabilidade dessa confluência ou, ao menos, na possibilidade de aproximação entre a experiência estética descrita pelas retinas do pensamento schopenhaueriano e o ideal de formação desenvolvido pelos germânicos do século XIX com base na tese de que no momento da fruição do belo artístico o sujeito “esquece” momentaneamente da sua vontade e apreende intuitivamente as imagens arquetípicas do mundo representacional, isto é, as ideias platônicas. O contemplador do mundo vê por um curto intervalo de tempo as *formas* reais da vida sendo apresentadas como uma peça de teatro que expõe no palco da *psique* os aspectos tragicômicos da existência humana. É por essa razão que Schopenhauer afirmou que “A ideia é necessariamente um objeto, algo conhecido, uma representação” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 39).

Por hora, o que devemos ter em mente é que as imagens produzidas idealmente no âmbito de uma determinada cultura podem ser pensadas sob um viés eminentemente pedagógico, haja vista que o modelo de Humanidade produzido nessa tensão dialética dos opostos auxilia os indivíduos a encontrarem uma “boa forma” a partir da sua própria “ação” alcançando, deste modo, a sua formação. Gadamer também apontou para a dupla significação da *Bildung* ao assinalar que “formação (*Bildung*) encontra-se na palavra ‘imagem’ (*Bild*) e o conceito de forma fica recolhido por trás da misteriosa duplicidade, com a qual a palavra ‘imagem’ (*Bild*) abrange ao mesmo tempo ‘cópia’ (*Nachbild*) e ‘modelo’ (*Vorbild*)” (GADAMER, 1997, p. 50). É perceptível que a significação da *Bildung* possui um forte elo com as teorias pedagógicas ou mesmo com a filosofia da cultura por haver um esforço dos intelectuais em

construir uma identidade nacional que auxilie os indivíduos a encontrarem os seus próprios caminhos mediante a modelação da personalidade, posto que “a destinação do homem reside exatamente na realização de sua *Bildung* enquanto processo de desenvolvimento pleno de suas forças ou potencialidades *individuais*” (BRITO, 2009, p. 9, grifos do autor). Entrementes, se não procurarmos explicar precisamente quais valores axiológicos, políticos e estéticos estão em jogo¹³, assim como assinalou Schiller, teremos grandes dificuldades em estabelecer uma base conceitual universal e unânime, pois “esse conceito constitui um ideal pedagógico que preconiza a formação cultural e humana da pessoa procurando resolver dimensões antagônicas como: vida e espírito, individual e social ou natureza e cultura” (ARAÚJO, 2010, p. 7).

Parte dessa complexidade da *Bildung* dá-se também em função do duplo sentido que os idealistas, de uma maneira geral, atribuíram ao termo *forma*, pois epistemologicamente tal noção pode ser entendida como uma projeção mental produzida pelo intelecto bem como uma imagem objetiva de um fenómeno na realidade. Aqui temos novamente um ponto de contato com a filosofia de Schopenhauer quando, no livro I de *O mundo como vontade e representação* (2005), o filósofo alemão apresenta-nos a

¹³ Estamos usando a noção de *jogo* com a mesma conotação apresentada por Schiller em suas belíssimas *Cartas Sobre a Educação estética do Homem* (1991) e em *Do Sublime ao Trágico* (2011). Na visão do filósofo-poeta, só é possível a “resolução” das dimensões antagônicas da vida quando os seres humanos resolvem brincar e jogar o jogo da Literatura e das Belas Artes. A sua tese basilar é: “o ser humano brinca apenas onde ele corresponde plenamente ao conceito de ser humano, e ele é apenas completamente ser humano quando brinca”. É interessante notar que o próprio conceito de humanidade possui um elo com a sua teoria do jogo. Safranski assinalou que “Schiller é um dos primeiros a mostrar que o caminho da natureza pela cultura passa pelo jogo – e isso significa rituais, tabus, simbolizações. A seriedade dos instintos – sexualidade, agressão, concorrência e inimizade – e os medos da morte e da doença e do declínio perdem algo da sua força subjugadora e limitadora da liberdade. Assim, a sexualidade é sublimada com o jogo do erotismo, com o que ela para de ser apenas animal e se torna verdadeiramente humana. A isso pertencem então os disfarces, artimanhas, o adorno e as ironias no jogo, através dos quais ocorre aquela magnífica duplicação: gozar o gozo, sentir o sentimento, amar a paixão, ser ao mesmo tempo ator e espectador. Tal jogo é o que permite a intensificação refinada, enquanto o desejo se apaga na satisfação e com isso se direciona funestamente ao ponto morto: *post coitum omne animal triste*. A sexualidade é desejo e proliferação. O erotismo, porém, abre todo um mundo de significados” (SAFRANSKI, 2010, p. 43).

distinção epistemológica entre representações intuitivas e abstratas. Porém, ainda no que se refere às projeções mentais e as imagens objetivas, foi por essa razão que Brito afirmou que “especialmente após a mística de Jacob Bohme, entre os séculos XVI e XVII, a *Bildung* assumiu uma dimensão um pouco mais precisa, caracterizando tanto a forma de uma imagem mental quanto uma imagem objetiva” (BRITO, 2009, p. 3). Tal significação foi recepcionada e rediscutida pelos primeiros autores românticos que se inspiraram na mística alemã (*Bildungsreligion*¹⁴) bem como de pensadores das ciências biológicas que procuraram compreender esse esculpimento de si mesmo a partir do conceito de *impulso de formação* (*Bildungstrieb*¹⁵).

¹⁴ Acreditamos que a conotação mística da *Bildung* é outro ponto de contato entre o ideal germânico de formação e a reflexão estético-ética schopenhaueriana, haja vista que no momento da fruição do belo artístico e da ação genuinamente moral o *vêu de maia* (princípio de razão) não mais ofusca o intelecto com aparências ilusórias da realidade fenomênica. Isso permite que “o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade” estabeleça uma *união mística* com a própria natureza em virtude de não mais existir a oposição entre sujeito e objeto. Este fundo místico da filosofia de Schopenhauer, que reconhece as individualidades apenas como modos de manifestação do Em-si do mundo, possui conexão com a recepção que o filósofo de Danzig fez do pensamento de Platão, da sabedoria oriental bem como dos autores da literatura alemã que apontavam para a necessidade da religação do homem com o Divino. Na perspectiva de Dreher, “a relação de Schopenhauer com a mística tem provavelmente raízes na sua própria biografia e nas leituras de Platão. Por influência de seu pai, Arthur foi um leitor precoce do poeta Matthias Claudius (1740- 1815), opositor ferrenho do racionalismo da *Aufklärung* e um dos introdutores da mística na literatura alemã. Ao lado da profunda piedade da fé em Cristo, Claudius demonstrava, como Bohme bem antes dele, uma fé explícita na revelação de Deus na natureza” (DREHER, 2004, p.135). Outro escrito que propõe uma excelente reflexão sobre o misticismo presente na filosofia de Arthur Schopenhauer é o de Vilmar Debona intitulado **Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico** lançado pela Editora Annablume em 2010.

¹⁵ Arthur Schopenhauer é considerado um dos primeiros autores da história da filosofia a colocar o conceito de impulso (*Trieb*) no centro do seu pensamento filosófico. Ao reconhecer a Vontade como um impulso cego, irracional, desprovido de *télos* e que possui infindáveis modos de manifestação da realidade fenomênica, posto que a natureza inteira é apenas o seu reflexo, o autor da metafísica da “natureza irracional” rompe definitivamente com a concepção apresentada pela *Aufklärung* de que o mundo e o homem podem ser explicados a partir de um fundamento racional. Este (o impulso) é outro ponto de contato entre a filosofia schopenhaueriana e a *Bildung em razão* dessa abordagem feita a partir do impulso de formação (*Bildungstrieb*). Para Schopenhauer, os seres humanos – única manifestação da Vontade capaz de representar a realidade refletida e abstratamente – são, antes de tudo, marcados ontologicamente por essa pulsão vital que ele nomeia de vontade. Expressando-se em outros termos, na filosofia schopenhaueriana há nitidamente um primado do impulso sobre a razão. Não é por acaso que Eduardo Fonseca assinalou que “a consciência racional esquece a sua função secundária e ilude-se ao tentar impor o seu domínio. Ao fazer isso, sempre esbarra na impossibilidade de impor a racionalidade à volição, ou seja, não pode fazer com que o querer implacável e irracional

Os idealistas e *românticos alemães*¹⁶ da primeira geração acreditavam que um caminho possível para que os homens pudessem alcançar a sua *Bildung*, adquirindo desta maneira uma forma que lhes é própria, era por meio da ideia de revelação e religação com a(s) providência(s) transcendente(s). O conceito norteador dessa conotação eminentemente mística é o de profundidade (*Tieferdimension*). É graças a um conhecimento aprofundado dos tormentos que afetam a alma humana e da jornada existencial em busca de “purificação” no autêntico contato com o Divino que o homem adquire tal forma, posto que “a ideia de uma *forma interna* revelava, portanto, a inescapabilidade de um processo de formação qualquer, sustentado por uma providência transcendente que havia produzido essa forma” (BRITO, 2009. p. 5). A importância desse sentido deverá ser levada a um nível particularmente importante nas filosofias do absoluto de Hegel e Schelling, nas suas respectivas leituras profético-messianicas. É em virtude dessa linha de pensamento que Krausz afirmou que a “*Bildung* é também a busca pela verdade de alguém que se emancipou dos dogmas religiosos, mas permanece em busca de um sentido para a existência, e, sobretudo em busca da interioridade e dos sentimentos sublimes”.

Paralelamente a esse movimento de formação, sob o olhar da matriz mística, a expressão *Bildung* foi assumindo um significado formal na Alemanha dos séculos XVIII e XIX tendo como fio condutor o impulso de formação (*Bildungstrieb*). Nesta perspectiva,

do organismo vivo não queira. Além disso, “cada afeto” (*Leidenschaft*), sim, cada inclinação (*Neigung*) ou aversão (*Abneigung*), tingem (*tingiert*) o objeto do conhecimento (*Objekte der Erkenntnis*) com a sua cor”, o mais das vezes falsificando a verdadeira percepção pela influência do desejo, da repulsa ou esperança” Cf. FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida: Sobre a noção de trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Editora: UFPR, 2012. p. 165.

¹⁶ Autores como Novalis, Schlegel e Friedrich Schleimacher, por exemplo, trabalham com a *Bildung* tendo como fio condutor essa ânsia pelo infinito, misterioso, eterno e transcendente. Eles são alguns dos percussores daquilo que os teóricos intitularam de “Religião Romântica”. É por essa razão que Safranski, dissertando sobre Novalis, assinalou que “os medos noturnos do não ser, da ausência e da falta de sentido, continuam evidentemente ativos [...] O que destrói e o que ameaça deve ser perceptível a distância, para que a santificação da noite ainda tenha um vestígio daquela volúpia cruel que Novalis denomina em outro momento um elemento da *experiência religiosa*” (SAFRANSKI, 2010. p. 114).

esse desígnio de constituição de si mesmo pode ser explicado a partir de um paradigma dinâmico-biológico presente na energia física existente nos corpos humanos. As noções de forças (*Kräfte*) e impulsos (*Triebe*) passam a figurar na lista de conceitos relevantes para a discussão germânica sobre a *Bildung*. Essa energia vital existente em cada organismo vivo é o que impulsiona os homens a modelarem-se na relação com o mundo, isto é, com as imagens produzidas na realidade.

O que se deve ter em mente, independentemente do olhar religioso ou biológico que lançamos sobre o ideal de formação, é que ambas as abordagens tinham como *télos* o autocultivo e aperfeiçoamento das faculdades espirituais e físicas humanas, assim como haviam proposto os gregos e latinos. Insistimos nessa relação da *Bildung* com a *Paidéia* grega e a *Humanitas* latina em razão da importância que tais tradições tiveram para a constituição do “espírito alemão”. O próprio significado de ser alemão vincula-se diretamente a essas duas culturas, posto que “ser alemão é uma forma nórdica de ser grego” (WEBER, 2009, p. 254). Diante dessa diversidade de abordagens sobre o labor de formar-se, talvez a definição que mais represente a *Bildung* é a cunhada por Humboldt no seu fragmento literário intitulado *Teoria da formação do homem*:

Esquemáticamente, a *Bildung* é um trabalho sobre si, cultura dos seus talentos para o seu aperfeiçoamento próprio. Ele visa fazer da individualidade uma totalidade harmoniosa e mais rica possível, totalidade que permanece ligada a cada um no seu estilo singular, na sua originalidade [...] A *Bildung* designará progressivamente o processo temporal e histórico através do qual um indivíduo, um povo, uma nação, mas também uma obra de arte, adquirem forma. (HUMBOLDT, 1994, pp. 135-136)

A *Bildung*, na leitura da Humboldt, pode ser entendida como uma atividade laboriosa que o indivíduo exerce sobre si mesmo em busca do autoaperfeiçoamento, do autocultivo, da construção harmoniosa da sua própria individualidade em prol do

desenvolvimento pleno de suas disposições e talentos naturais. Se por um lado, o ideal de formação germânico possui o propósito de criar uma unidade cultural que permita que os indivíduos se reconheçam como “povo” Alemão – seja no que se refere à língua, à educação, à política ou mesmo nas manifestações artísticas produzidas pelos gênios da sua própria nação –, por outro, a *Bildung* refere-se também, e é exatamente isso que a citação humboldtiana sugere acima, à modelação da identidade mediante um esforço de circunscrição que visa promover uma apresentação melodiosa da sua própria individualidade para o mundo. A inscrição de Delfos que diz “torna-te aquilo que és”¹⁷ vincula-se diretamente a esse esforço humano de formar-se.

Expressando-se em outros termos, os idealistas e românticos alemães tinham a clarividência de que o caminho para a criação de uma identidade cultural exuberante, assim como eles acreditavam ser a da Antiguidade Clássica, era através da formação das individualidades que compõem o todo, pois nestes termos a “*Bildung* é, na verdade, o processo de autoconstrução do ser humano e da constituição de sua vontade no permanente conflito entre sensibilidade e razão, ou seja, entre indivíduo e sociedade” (GOERGEN, 2009, p. 45). A formação é, acima de tudo, um ato criativo artístico em torno do esculpimento do próprio eu, da modelação do próprio caráter, da realização do destino que habita em nós e que ainda não se apresentou no grande palco da vida.

¹⁷ “Seja classicismo, neo-humanismo, romantismo, ou ainda, idealismo, ou mesmo, Hölderlin e Nietzsche, todas estas tendências da cultura alemã, de fins do século XVIII e início do século XIX, manifestaram predileção por um tema comum: a *Bildung* (formação, cultivo). Não houve grande pensador ou escritor que não tenha manifestado certo fascínio pelo tema. Poder-se-ia dizer que a radicalidade da pergunta “O que é alemão?”, grande questão desde Lutero para os Alemães, forma-se sob o influxo do tema da *Bildung*. Porém, embora todas estas correntes tratem da *Bildung*, umas fazem-no operando um recuo ao medievo alemão, à mitologia nórdica, é o caso do romantismo; outras, como o classicismo, o neo-humanismo, retornam à Grécia clássica; outros, por fim, como Hölderlin e Nietzsche, voltam à Grécia arcaica. Assim, a despeito das diferenças, a proeminência do conceito, da ideia de *Bildung*, encontra-se vinculada ao movimento do ‘tornar-se o que se é’, ou seja, ao movimento de constituição da própria identidade” (WEBER, pp. 515-532, 2008).

Berman (2002), ao reconhecer a pluralidade de significações dessa busca humana por uma “boa forma”, resolveu abordar didaticamente tal noção em quatro etapas, para que se tenha uma compreensão do próprio desenvolvimento da *Bildung*, a saber: *formação como trabalho, como viagem, como tradução e como retorno à Antiguidade*. Usaremos a abordagem do conceito de formação, bem com a nomenclatura sugerida pelo filólogo francês como fio condutor da nossa investigação teórica frente a este ideal pedagógico de modelação de si mesmo por acreditamos que a sua descrição acrescentará mais elementos na reflexão sobre a *Bildung* que estamos propondo ao leitor.

Inicialmente, como bem assinalou Humboldt, a formação tem que ser entendida como um exercício individual, um movimento do espírito em busca de uma aparência que lhe é própria. Uma ilustração bastante usada por pensadores da época é a *metáfora da modelagem*. O processo da *Bildung* compara-se ao ato criador do artesão que extrai de uma matéria amorfa (que vai desde a areia, a lama, a terra, a cera, o gesso, o marfim e, por fim, a matéria de carnes, ossos e sentimentos denominada homem) uma graciosa escultura digna de contemplação. Trata-se de uma postura “demiúrgica” que tem o intento existencial de dar estilo e beleza ao seu próprio caráter como base no cultivo da sensibilidade. Os seres humanos, acima de tudo, devem procurar exercer diariamente o ofício de artesãos de si mesmos. Trata-se de percurso de constante “vir-a-ser” ou mesmo de autoproceto de modelação de si rumo à melhor de sua forma, posto que a *Bildung* constitui-se “de uma formação interior e de uma cultura da alma, que implica um trajeto, um percurso” (RIBEIRO, 2011, p. 7). Em um excerto de *O estrangeiro: cultura e tradição na Alemanha romântica*, Berman usa a metáfora da modelagem para explicar o ideal de formação:

A Bildung é sempre um movimento em direção a uma forma que é uma forma própria. É porque, no início, todo ser é privado de forma. O início, na linguagem especulativa do Idealismo Alemão, pode ser a particularidade à qual falta dimensão do universal [...]

o caos que ainda não se tornou mundo, a posição privada do movimento de reflexão, o ilimitado que deve se limitar, a afirmação que deve passar pela negação e etc. Essas formulações abstratas têm sua vertente concreta e metafórica: a criança que deve ser tornar homem, a virgem que deve se tornar mulher, o botão que deve se tornar flor, depois fruto. (BERMAN, 2002, p. 80)

É digno de nota que as ilustrações usadas por Berman, tendo como base as considerações dos idealistas sobre o conceito de formação, ou seja, a criança que deve se tornar homem, o botão que deve se tornar flor e depois fruto, transmitem-nos a ideia da *Bildung* como processo em virtude de a “metáfora da modelagem ser assumida como um ato de esculpização, o que significa uma maneira mais sutil de encarar a formação” (ARÁUJO, 2007, p. 16). Essa noção de *processo* liga-se diretamente a outra noção bastante usada pelos pensadores do século XVIII na Alemanha: experiência (*Erfahrung*). Deve-se ter em mente que a experiência preconizada por esses autores não é cega, assim como postulou Kant na *Crítica da Razão Pura*, mas viva. Se, para o autor das três críticas, as formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) que, por sua vez, são as condições de possibilidade de toda e qualquer experiência possível, são desprovidas de intelecção, isto é, não produzem conhecimento por si sós (o sujeito transcendental precisa também das categorias de entendimento para emitir juízos sobre a realidade fenomênica), para os idealistas e românticos, ao contrário, a experiência é a grande responsável pelo conhecimento verdadeiro e vivido do mundo. Autores como Schiller, Fichte, Schelling, Hegel e o próprio Schopenhauer, por exemplo, tentam conciliar essa visão dicotômica estabelecida por Kant entre sensibilidade e entendimento.

Nesse sentido, a experiência não tateia a realidade como um cego que esbarra nos objetos de um ambiente que lhe é desconhecido, visto que ela permite que os homens provem de tudo aquilo que o mundo tem a oferecer. Trata-se da possibilidade de ampliação de si a partir de uma experiência transcendental do microcosmo ao macrocosmo, pois o processo de formação

possibilita também a “passagem do particular ao universal” (BERMAN, 2002, p. 81). Para que os homens desenvolvam as suas potencialidades, é necessário que os mesmos mergulhem no vazio da existência, no irracional da natureza, nos mares revoltos da sua própria interioridade a fim de exercitar a sua faculdade da imaginação em prol do projeto de formação. Essa descrição enquadra-se no conceito de *natureza viva*¹⁸ desenvolvido por Herder para contrapor-se à noção de *razão abstrata* desenvolvida pela filosofia kantiana. Em *Romantismo, uma questão alemã* (2010), Safranski pontuou bem essa questão:

Herder foi ousado o suficiente para querer revolucionar o conceito de razão [...]. *A crítica da razão pura* era para Herder um “palavreado vazio” e expressão de um raciocínio estéril. Assim como Hegel, uma geração mais tarde, mostrou a Kant que o medo de errar poderia ser o próprio erro. Ele, por sua vez, não queria se deixar limitar pelos preâmbulos do conhecimento crítico, e sim agarrar a vida toda. Herder falava da razão viva, em oposição à abstrata. A razão viva é concreta, mergulha no elemento da existência, do inconsciente, irracional, espontâneo, portanto na escura e criativa vida, que move e é movida. (SAFRANSKI, 2010, p. 24)

Essa é a “viagem” (*Reise*) ou “migração” (*Wanderung*) que todo homem deve realizar para que as experiências sejam transformadoras, para que o “mármore” sem forma que é o homem adquira uma *bela forma*. Segundo a perspectiva romântica, é necessário que os indivíduos “embarquem” em direção ao mundo e exercitem na

¹⁸ Johann Gottfried Herder (1744- 1803) poeta folclorista, tradutor, filólogo amador – estudou filosofia em Königsberg, onde foi aluno de Kant no período de 1762 - 1764. O famoso professor e autor das três *Críticas* logo reconheceu a genialidade do aluno e este último, por sua vez, também tinha uma imensa admiração para com o seu mestre. Esta relação de admiração, porém, acabou diminuindo com o tempo na medida em que as divergências filosóficas desses pensadores foram ficando evidentes. Houve por parte dos dois pensadores, inclusive, referências irônicas em seus textos frente às ideias (principalmente no que se refere ao conceito de razão) do outro. Herder tinha uma verve poética que, consequentemente, recaía sobre as suas considerações filosóficas. Kant, ao contrário, discordava deste teor imaginativo que o seu aluno atribuía à razão. Pode-se perceber isso quando ironicamente o professor solicita ao aluno que o ajude a compreender a sua teoria, mas “na linguagem da razão discursiva e não da razão intuitiva ou mística, na linguagem dos homens e não na linguagem dos deuses” (KLEIN, 2012, p. 126).

experiência a racionalidade viva que Herder pediu que cultivássemos. O próprio desprendimento da egoidade em direção à alteridade se dá nesse processo, uma vez que “ela é também, enquanto viagem, experiência da alteridade do mundo” (BERMAN, 2002, p. 82). Trata-se de um entrelaçamento de nosso eu com o mundo em uma ação recíproca que passa do singular para o universal, tendo em mente que “há um movimento natural do interior do homem em direção ao seu exterior, e do exterior, uma luz e um calor que devem se refletir em seu interior” (MÖLLMANN, 2011, p. 24).

O caminhar do homem em direção à *Bildung*, a partir do horizonte da experiência do outro, é, como pontuou Berman, passivo. É fundamental que se esclareça que a passividade aqui está relacionada com uma receptividade do espírito frente às experiências da realidade que temos a partir da relação com os outros seres humanos. Isso se dá por duas razões: a primeira diz respeito às próprias imagens produzidas pela cultura em que os indivíduos estão inseridos e a segunda refere-se à impossibilidade de apropriação do outro que é parte integrante desse processo de formação. Berman, mais uma vez, assinala que:

Essa passividade é, aliás, implicada pelas imagens orgânicas da *Bildung*. E não deixa de ter implicações culturalmente. A precedência da passividade no movimento da experiência faz com que a relação do mesmo com o outro não possa ser uma relação de apropriação. (BERMAN, 1997, p. 84)

Essas considerações referentes à formação como “trabalho” e como “viagem” fazem com que também possamos entender a *Bildung* alemã como “tradução”, pois os homens partem do simples, do trivial, do cotidiano e do conhecido em direção ao sofisticado, ao complexo, ao incomum e ao mistério. Essa é a postura romântica por excelência. Novalis, em *Fragmentos, diálogo e monólogo*, destacou que “na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um brilho infinito, eu o

romantizo” (NOVALIS, 2001, p. 142). É cultivando o espírito romântico que a cultura torna-se dinâmica; é por meio desse “lançar-se ao mundo”, apropriando-se de uma terminologia heideggeriana, que os indivíduos ressignificam a si mesmos e aos outros. Todo esse processo de formação humanística é produzido a partir de uma reelaboração do mundo por meio da “linguagem” de cunho estético. Os indivíduos devem cultivar a postura de contemplação frente à natureza e às artes para que haja a possibilidade de um olhar inocentemente encantado frente ao trivial, ao cotidiano e ao comum da vida.

Reconhecemos nitidamente essa crítica à razão teórica, como Herder assinalou, bem como a relevância da vida contemplativa para essa prática constante que é a existência humana em Schopenhauer, quando o autor assinala que a experiência estética possibilita ao sujeito do conhecimento um desprendimento do cotidiano, uma *perda* de si mesmo frente às Ideias apreendidas pelo homem que esqueceu o seu próprio querer ao deparar-se com os objetos artísticos ou naturais. Sob essa ótica, as imagens eternas e imutáveis do mundo, isto é, as ideias platônicas, como veremos adiante, não são objetos da razão e da abstração, mas sim da intuição humana. Podemos confirmar essa linha de pensamento em um excerto de a *Metafísica do belo* (2003):

Também não é permitido que o pensamento abstrato – os conceitos da razão – tome conta da consciência, mas, em vez disso, toda a potência do espírito é devotada à intuição, afundando-nos completamente nesta: a consciência inteira é preenchida com a calma contemplação do objeto natural que acabou de ser apresentar, seja uma paisagem, árvore, penhasco, construção etc. **É uma maneira germânica de falar plena de sentido a de que nos perdemos por completo num objeto.** (SCHOPENHAUER, 2003, p. 46, grifos nossos)

De acordo com a filosofia schopenhaueriana, quando o espírito humano se depara com as imagens intuídas dos objetos naturais e as obras de arte produzidas pelo gênio mediante um olhar

elevado, isto é, por meio da “melhor consciência”, o sujeito acalma-se e perde-se no cotidiano da existência em função da contemplação das belas imagens da vida¹⁹. Assim, torna-se necessário reconhecer que essas imagens apreendidas por um “olhar elevado” podem ser reconhecidas como um ato do espírito de “traduzir” o mundo sob uma linguagem que não mais segue os ditames da razão, mas que comunica as verdades do mundo por intermédio de outro tipo de linguagem, a saber, uma linguagem estética.

Não podemos tirar do horizonte, ainda no que se refere à *Bildung*, que o ato de “traduzir” as experiências do mundo sob um novo olhar pode ser caracterizado como um movimento de “delimitação”, já que a tradução é um esforço de circunscrição da realidade e de si mesmo. Essa delimitação do modo de apresentação ontológica do ser faz parte do próprio ideal de formação, tendo em mente que “a *Bildung* é também, e essencialmente, limitação, *Begrenzung*” (BERMAN, 1997, p. 87).

Mas a questão que o leitor atento poderia fazer-nos frente ao que já foi exposto é a seguinte: se a *Bildung* é um movimento de delimitação, que direção traduziria com maestria esse ideal pedagógico de formar-se? Esse ato de lapidar a matéria amorfa que é o homem deve inspirar-se em alguma outra forma? Aqui voltamos novamente para a *Bildung* como “arquétipo” (*Urbild*) e “modelo” (*Vorbild*). São as cópias e modelos de homens “melhores” e “piores”, de caracteres “belos” ou “feios” que servem como fonte de inspiração para a conformação da personalidade de um indivíduo. Essa lógica também pode ser aplicada quando nos referimos às artes, à língua e à cultura de um povo. Nesse sentido, podemos defender a tese de que determinados povos “copiam” o “modelo de humanidade” produzido por outras culturas. Encontra-se, aqui, outro ponto de contato entre alemães e a tradição greco-latina para

¹⁹ Discorreremos com minúcia sobre a natureza do sublime e do belo bem como os efeitos que essas imagens arquetípicas da realidade são capazes de produzir no espírito humano no segundo capítulo deste trabalho quando estivermos expondo a sua teoria estética de Schopenhauer a partir da noção de Belo e Sublime.

a qual os *exempla* constituíam um modo muito eloquente e imediatamente apreensível de se mostrar ao outro como é possível proceder rumo ao aprimoramento de si mesmo.

É nesse ponto que temos uma postura de contemplação dos intelectuais alemães frente à Antiguidade por acreditarem que “a história da cultura, da literatura e das línguas antigas aparece como uma história eterna do gosto e da arte” (BERMAN, 1997, p. 89). Winckelmann, classicista alemão que influenciou profundamente Schiller e Goethe, afirmou que “o único meio de nos tornarmos grandes e, se possível, inimitáveis é imitar os gregos” (*apud* MACHADO, 2006, p. 13). Esse retorno que os alemães fazem à antiguidade clássica, inclusive, justifica a nossa abordagem genealógica sobre o conceito de formação a partir de uma exposição sobre a *Paidéia* grega e a *Humanitas* latina, haja vista que tais tradições filosóficas são os modelos universais que inspiram os germânicos a constituírem a sua própria identidade nacional. Porém, Winckelmann faz uma distinção entre imitação e cópia. O ato de imitar não pode ser considerado de maneira alguma servil, pois trata-se de um modelo de inspiração que têm como fim a produção/formação de uma “obra de arte” original. A cópia, ao contrário, é apenas a reprodução opaca e servil desses modelos universais de civilização e, portanto, devem ser evitadas. Roberto Machado, em seu *Ensaio sobre o trágico* (2006), acentuou essa diferença:

Winckelmann distingue imitar e copiar. Definindo a cópia como uma imitação servil, uma reprodução, um retrato, ele pensa que, quando um objeto é imitado inteligentemente - isto é, quando o que é imitado é o procedimento, o processo de criação, a maneira de olhar a natureza - ele pode tornar-se original. (MACHADO, 2006, p. 13)

É por essa razão que os idealistas e românticos possuem “nostalgia da Grécia”, posto que o período de Sócrates, Platão e Aristóteles inspiraram profundamente a construção da *Bildung* germânica. A carga semântica da palavra alemã possui suas raízes no mundo antigo. Muitos autores, inclusive, fazem uma comparação

terminológica entre o ideal de formação da Grécia (*Paidéia*) e da Alemanha (*Bildung*). Werner Jaeger, por exemplo, afirmou que “a palavra *Bildung* (formação, configuração) é a que designa de modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico” (JAEGER, 2001, p. 13). Na perspectiva de Schiller, é no contato com a cultura grega que temos a capacidade de refinar a nossa formação, “todos os encantos da arte e toda a dignidade da sabedoria” com simplicidade na alma. “Ao mesmo tempo, repletos de forma e repletos de conteúdo, ao mesmo tempo filosofando e *bildend* (formando), ao mesmo tempo, ternos e enérgicos vemo-los unindo a juventude da fantasia com a virilidade da razão numa humanidade maravilhosa” (SCHILLER, 1795, Carta VI, p. 7). Para conseguirmos alcançar a plenitude de nossa melhor forma, como já havíamos mencionado na introdução deste trabalho, devemos propor uma revolução que consiga falar diretamente ao coração dos homens para que os mesmos consigam conciliar a selvageria da sensibilidade e a barbaridade da racionalidade na formulação de leis. Para Schiller, bem como para toda a tradição romântica, o único movimento capaz efetivamente de educar os seres humanos é exatamente aquele que consegue reformular a interioridade do homem. Eis que é anunciada a grande revolução do espírito humano no século XIX na Alemanha: a revolução estética.

1.3 A revolução estética do homem

Os idealistas e românticos germânicos, de uma maneira geral, acreditavam que o processo de modelação da própria personalidade só chegaria ao seu esplendor por meio da experiência estética. As Belas Artes, a partir de Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), tornam-se um saber completamente autônomo das tradicionais áreas da filosofia e passam a constituir um dos aspectos de maior relevância na visão dos filósofos e poetas do período. As manifestações artísticas deixam de ser “coadjuvantes” no palco das representações filosóficas e passam a figurar na lista dos “atores”

principais nessa peça teatral que retrata com horror, sublimidade e beleza a vida humana, sob a direção dos idealistas e românticos alemães. A máxima de que o homem produz a arte e a arte viabiliza o florescimento da vida é levada a cabo por toda essa tradição filosófico-literária que se debruçou sobre a formação germânica. Não foi por acaso que Safranski assinalou que na Alemanha “as pessoas procuravam pela vida por trás da literatura e, de maneira contrária, estavam fascinadas pela perspectiva que a literatura podia formar da vida” (SAFRANKI, 2010, p. 49).

Um fato que corrobora com a nossa linha argumentativa é o aumento expressivo das produções intelectuais sobre o belo e as artes nesse período. As famosas *Cartas sobre a educação estética do homem* (1991) de Schiller, os imensos *Cursos de Estética* (2001), de Hegel, a fascinante *Filosofia da Arte* de Schelling (2010) a instigante *Doutrina da Arte* de Schlegel (2014) bem como a *Metafísica do belo* (2003), de Arthur Schopenhauer, mostram-nos que os olhares de todos esses autores estavam voltados para os efeitos que a experiência estética promove no espectador-ator do mundo.

A realização da *Bildung* do indivíduo por meio da educação do sentimento via experiência estética foi especialmente vocalizada por Schiller na obra supracitada, mais especificamente, na Carta IX. Na visão do filósofo-poeta, o instrumento que refluí sobre o enobrecimento da alma e que, por sua vez, sensibiliza o caráter dos homens são as Belas Artes. Não adianta o Estado político criar condições externas que possibilitem aos indivíduos exercitarem vigorosamente a sua liberdade se os mesmos ainda são “bárbaros” por dentro. Antes da revolução política, de acordo com a perspectiva schilleriana, era importante que se promovesse inicialmente um outro tipo de revolução que conseguisse efetivamente tocar o coração dos seres humanos.

Devemos promover uma revolução que seja capaz de educar os instintos humanos. Mas que revolução é essa? A resposta é a *revolução estética*. Este ato revolucionário de conotação espiritual possui as Belas Artes como a grande “arma” capaz de promover essa

educação do sentimento dos homens e, por conseguinte, do caráter dos mesmos. Podemos confirmar essa linha de pensamento no fragmento abaixo:

Não é suficiente, pois, dizer que toda ilustração do entendimento só merece respeito quando reflui sobre o caráter; ela parte também, em certo sentido, do caráter, pois o caminho para a cabeça precisa ser aberto ao coração. A educação do sentimento, portanto, é a necessidade mais urgente de nosso tempo, não somente por ser um meio de tornar ativamente favorável à vida o conhecimento aperfeiçoado, mas por despertar ela mesma o aperfeiçoamento do saber. [...] Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como poderá enobrecer o caráter sob a influência de uma constituição estatal bárbara? Para esse fim seria preciso encontrar um instrumento [...]. Este instrumento está nas belas-artes, estas formas abrem-se em seus modelos imortais. (SCHILLER, 1991, pp. 62-63)

O grande ensinamento deixado por Schiller, nas *Cartas sobre a educação estética do homem* (1991), é que a arte é o caminho que deve ser trilhado pela humanidade para que os indivíduos alcancem a integralidade da sua formação moral. O contato com a beleza possui a capacidade de transformar os impulsos naturais do homem (*impulso de autoconservação*) em impulsos harmônicos (*impulsos lúdicos*), posto que o belo é definido pelo filósofo em questão como a *liberdade na aparência*. Isso ocorre porque a estética schilleriana “enuncia a mediação entre a sensibilidade e o entendimento e sugere, ao mesmo tempo, a mediação entre o homem, enquanto natureza, e o homem, enquanto ser moral, a mercê do estado estético intermediário” (ROSENFELD, 1991, p. 13). Assim, não é o excesso de informações teóricas²⁰ produzidas pela *Aufklärung* nem as medidas políticas

²⁰ Em um texto dos *Parerga e Paralipomena* intitulado *Sobre a educação*, Schopenhauer defende a tese de que a formação intelectual dos seres humanos com base apenas em abstrações mentais do mundo é completamente danosa ao espírito. Não se pode esquecer que as representações das representações, isto é, os conceitos, devem ser construídos por meio das imagens intuitivas que a nossa consciência empírica capta da realidade. Por isso, na visão de Schopenhauer, devemos instituir um tipo de *educação natural* em contraposição à *educação artificial*. Para que o esquematismo mental que fazemos do mundo tenha alguma conexão com a realidade fenomênica devemos sempre nos certificar

promovidas pela Revolução Francesa e, muito menos, a religião, na perspectiva de Schiller, que irão desenvolver com integralidade as forças vitais (sensíveis e racionais) desses seres providos de inteligência, mas é a experiência estética o *medium* entre o homem natural (que possui inicialmente o instinto de conservar a sua existência) e o homem moral, que externaliza no mundo do *éthos* a graciosidade no temperamento, nas expressões corporais e faciais bem como em suas ações. Em um trecho de *A ideia de Beleza moral em Schiller* (2010), essa linha de raciocínio é encontrada:

A grande lição que a obra mais conhecida, *Cartas sobre a educação estética do Homem* (1795), deixa ao leitor é que a busca da plenitude humana, a formação de um homem completo e melhor, deve – necessariamente – passar pelo desenvolvimento da totalidade das suas forças vitais (racionais e sensíveis). Descrente de um suposto excesso de cultura intelectual (representada pela *Aufklärung*), do nefasto papel que a política pode tomar (representado pelo Terror desencadeado na Revolução Francesa) e da religião (principalmente o Cristianismo), e inspirado em uma Grécia olímpica idealizada, característica de seu período, Schiller viu na experiência da arte e da beleza o grande privilegiado caminho para a formação (*Bildung*) de um homem que não busque agir moralmente (diga-se aqui, racionalmente), mas que exerça a moralidade sob um impulso *harmônico ou lúdico*. Razão e sentimento em harmonia para o exercício da liberdade, e a experiência do belo e da arte como o caminho para isso. O grande ideal de perfeição moral do homem, para Schiller, significa a busca dessa disposição lúdica (*Spieltrieb*), de equilíbrio de forças, de tal modo que as ações morais imprimam no mundo apenas a moralidade, mas a Beleza-moral. (JUNIOR, 2010, p. 7)

se tais representações são frutos de percepções fantasmagóricas da realidade ou se são oriundas das captações intuitivas do mundo. Afinal, “de acordo com a natureza do nosso intelecto, os *conceitos* devem surgir a partir das *intuições* por meio da abstração, de maneira que elas tenham existência antes deles. Quando este caminho é percorrido, como no caso daquele que não tem mais mestres e livros, então, o homem sabe quais as intuições que estão incluídas em cada um dos seus conceitos representados: assim, conhece ambos com precisão e sabe lidar corretamente com tudo o que se apresenta. Podemos chamar isso de caminho da educação natural. Por outro lado, na educação artificial, o ditado, o ensino e a leitura deixam a mente cheia de conceitos antes que haja qualquer conhecimento profundo do mundo intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 639).

Schiller, como um grande leitor da filosofia kantiana, tenta resolver essa dicotomia entre sensibilidade e entendimento, razão e emoção, natureza e moralidade por intermédio desse impulso lúdico próprio da experiência estética. Essa capacidade de estabelecer uma conciliação harmônica é o grande exercício existencial que os seres humanos devem trilhar rumo à sua *Bildung*. Assim, a experiência estética e, por conseguinte, o contato com o belo artístico tornam-se ingredientes necessários para que os homens possam adquirir a sua humanidade. Para que o indivíduo realmente alcance o estatuto de “ser moral” é necessário inicialmente que este esforço existencial de se formar alinhe-se a um plano existencial estético.

Assim, diante dessa exposição teórica acerca do modo como os alemães entendiam a proposta de formação, tendo como ponto de partida conceitual a exposição etimológica, epistemológica e cultural que expusemos acima bem como as categorizações propostas por Berman, isto é, da *Bildung* como trabalho, como viagem, como tradução e como retorno à Antiguidade, somos adeptos da tese de que existe a possibilidade de estabelecermos algum tipo de ponto de contato, diálogo ou confluência entre a filosofia schopenhaueriana, mais especificamente a sua metafísica do belo, e a *Bildung* ao modo como os Idealistas e Românticos compreendiam o processo de modelação de si, mesmo diante das afirmações do próprio Schopenhauer que se contrapõem aos pensadores de sua época.

Além dos aspectos mais gerais da filosofia de Schopenhauer que, em nosso modo de interpretar, possuem uma modesta aproximação com a *Bildung*, a saber, a conotação mística (*Bildungsreligion*) e biológica (*Bildungstrieb*) que foram discutidas anteriormente, há também subsídios teóricos em sua filosofia da arte que têm suas raízes no ideal de formação germânico. Mesmo Schopenhauer tendo sido considerado pelos comentadores o “Kaspar Hauser”²¹ da filosofia, tanto no que se refere ao

²¹ Rudiger Safranski, em sua biografia sobre a filosofia, a vida e a obra de Schopenhauer, sublinhou que o pensamento do misanтроpo de Frankfurt demorou a ter o reconhecimento na Alemanha bem

reconhecimento tardio que a sua filosofia teve como na aparente distância que o autor estabelece com os contemporâneos Fichte, Schelling e Hegel, por exemplo, a sua filosofia tem suas raízes fincadas na tradição alemã que refletiu sobre a formação.

Os pontos de aproximação, a nosso ver, são vários: I – a estética schopenhaueriana possui como noção basilar o conceito de representação, que, por sua vez, são imagens apreendidas intuitivamente pelo sujeito cognoscente; II – O belo, em Schopenhauer, é uma releitura das Ideias eternas e imutáveis de Platão, o que mostra o seu retorno à antiguidade Clássica assim como faziam os idealistas e românticos da época; e III – No momento da apreensão imediata dos arquétipos imorredouros do mundo, o “espectador da realidade” sai da particularidade à universalidade, assim como na *Bildung* como viagem, descrita por Berman. Deve-se ressaltar ainda que nessa tensão epistemológica entre sujeito e objeto há uma passividade do espectador frente às representações que preenchem a sua consciência na perspectiva schopenhaueriana, haja vista que o desvelamento do verdadeiro (a retirada do véu de maia) na experiência estética dá-se por meio da *negação da vontade*. Para que a interlocução que propomos acima seja melhor compreendida, faz-se necessário apresentarmos a metafísica do belo produzida por Schopenhauer no livro III de *O mundo como vontade e representação*.

como em toda a Europa. Schopenhauer ficou praticamente no anonimato durante 30 anos. Foi aos 64 anos, em que já havia praticamente terminado o trabalho intelectual de sua vida, que um jornal inglês intitulado “*Westminster and Foreign Quarterly Review*” [Noticiário Trimestral de *Westminster* e do Estrangeiro] que a filosofia schopenhaueriana apareceu ao público em geral. Esta demora da Europa em “encontrar” um filósofo faz o biógrafo alemão comparar Schopenhauer ao menino abandonado que viveu entre 1812-1833 conhecido por Kaspar Hauser. Maria Lúcia Cacciola em seu prefácio ao texto de Schopenhauer intitulado Sobre a filosofia universitária também fez exatamente essa mesma comparação. Cf: SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução de William Lagos; São Paulo: Geração Editorial, 2011.

Capítulo II

A metafísica do belo: a educação estética do homem à luz da filosofia schopenhaueriana

Os espelhos são usados para ver o rosto; a arte para ver a alma.

George Bernard Shaw

Neste segundo capítulo, o nosso intento é oferecer uma discussão voltada especificamente para a metafísica do belo schopenhaueriana, tendo como fio condutor teórico as respectivas definições de Belo e Sublime devidamente pontuadas pelo filósofo alemão no livro III de *O mundo como vontade e representação* (2005) bem como na sua outra obra, voltada para analisar e discutir especificamente as principais questões referentes à Filosofia da Arte, intitulada *A metafísica do belo* (2003). Arthur Schopenhauer apropria-se das Ideias Platônicas e as posiciona no centro da sua estética transformando as cópias perfeitas, verdadeiras e eternas do mundo em Objetividade da Vontade, isto é, em representações da realidade alheias a tempo, espaço e causalidade que, por sua vez, são comunicadas pelas Belas Artes.

Com base nesta investigação ontológica sobre a essência da sublimidade e da beleza, respectivamente encontradas nos fenômenos da natureza e nos objetos artísticos, Schopenhauer descreveu epistemologicamente o modo como o sujeito do conhecimento liberta-se momentaneamente das prisões do próprio querer por estar *vis-à-vis* à contemplação clara e límpida da vida. Se as representações submetidas ao princípio de razão suficiente apresentam-nos apenas uma imagem ilusória e distorcida da

realidade (véu-de maia¹) exatamente pelo conhecimento apreendido pelo intelecto estar circunscrito a tempo, espaço e causalidade, na experiência estética, ao contrário, o contemplador da existência enxerga intuitivamente uma realidade que, em segundos, responde objetivamente acerca do significado da Vida.

A arte, na visão de mundo schopenhaueriana, possui a capacidade de desvelar com clareza as profundezas da alma humana numa imagem mental intuitiva que promove uma alegria espiritual confortante a todos aqueles que fruem intelectivamente a beleza. Assim, nossa intenção central consiste em apontar, dentro dos limites teóricos estabelecidos pelo próprio Schopenhauer, que, por trás das suas considerações referentes à essência da beleza na arte e da sublimidade na natureza, é possível a elaboração de uma proposta de educação estética mediante o contato que os seres humanos possuem com a arquitetura, escultura, pintura, poesia e música. Sabe-se que as imagens eternas e imutáveis do mundo, isto é, as Ideias platônicas (como pontuaremos seguir) promovem modificações substanciais no modo como o sujeito do conhecimento intui, sente e enxerga a realidade pelo fato de haver uma separação entre vontade e intelecto no momento da contemplação das representações que não estão submetidas ao princípio de razão suficiente. Mesmo que Schopenhauer não tenha assinalado de maneira explícita em suas obras que as suas reflexões estéticas são potencialmente formativas ou educadoras acreditamos que muitos dos elementos epistemológicos possuem ressaibos da *Bildung* como justificaremos adiante.

Ademais, o contato com as artes poderia contribuir inicialmente para um fortalecimento do aparato cognitivo e, por

¹ Schopenhauer utiliza a expressão “véu de maia”, de origem oriental, para se referir às representações (*Vorstellung*) submetidas ao princípio de razão suficiente, isto é, tempo, espaço e causalidade. Sabe-se que, para o autor de *O mundo como vontade e representação*, essa apresentação que o sujeito faz da realidade por meio da intuição empírica não passa de uma aparência, uma fantasmagoria, uma ilusão. Para que o sujeito consiga intuir o mundo de maneira verdadeira e correta, assinala Schopenhauer, é necessário que o “véu de maia” seja retirado. Cf: ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

consequente, de um “enfraquecimento” do aspecto volitivo humano, posto que os arquétipos imorredouros do mundo silenciam o querer do homem. Aqui temos nitidamente a transição momentânea do indivíduo ao puro sujeito do conhecimento, do particular ao universal, do intelecto comum à “melhor consciência”. Acrescenta-se ainda o fato de que as imagens apreendidas pelo contemplador das formas arquetípicas do mundo podem auxiliar os indivíduos a “encontrarem” a sua própria forma (forma aqui pensada como modo de apresentação²) bem como podem despertar a “beleza interior” existente em cada individualidade humana. Somos adeptos da tese, como assinalou Margit Ruffing³, que a “clareza de consciência”, termo que Schopenhauer usou em sua tese de doutorado, mas que abandona antes da publicação de *O mundo como vontade e representação*, é capaz de promover uma “tomada de consciência” num sentido prático-pragmático. Se essa visão intuitiva do mundo possui a capacidade de promover impactos no agir do homem, então é no mínimo factível pensarmos em uma educação estética do homem por meio da exposição diária da personalidade dos indivíduos às obras de arte produzidas pelos gênios artísticos ao longo da história da humanidade.

Se olharmos para a metafísica do belo schopenhaueriana completamente desvinculada da sua visão orgânica de mundo, veremos apenas reflexões sobre as artes, as Ideias e o gênio artístico sem necessariamente notarmos a conexão que esta face do pensamento único⁴ possui com as outras partes de seu pensamento,

² Esse ponto específico da *forma como modo de apresentação* será desenvolvido no terceiro capítulo deste trabalho quando apresentamos o estudo caracteriológico proposto por Schopenhauer no livro IV de *O mundo como vontade e representação*. De maneira mais específica, da passagem do caráter inteligível para o empírico, ou seja, da vontade particular do indivíduo para a manifestação destas inclinações na aparência. Tal descrição schopenhaueriana do modo como a personalidade mostra-se no tempo e espaço vincula-se à *Bildung*, uma vez que o prefixo *ung* denota o modo como os indivíduos adquirem a sua forma por meio da experiência que os mesmos possuem com o mundo.

³ Filósofa alemã da *Johannes Gutenberg Universität*/.

⁴ “Quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único ao ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero. Um SISTEMA DE PENSAMENTOS

seja na teoria do conhecimento, na metafísica ou mesmo na filosofia prática. Porém, se a leitura do livro III de *O mundo como vontade e representação* for feita com base nas indicações apresentadas pelo próprio Schopenhauer, que enfatiza que a sua visão de mundo pode ser comparada a uma “Tebas de mil portas” onde todas as perspectivas que lançamos para explicar a vida em toda a sua completude possuem absolutamente a mesma natureza, então reconheceremos que estética e ética, por exemplo, são absolutamente da mesma natureza. Margit Ruffing reconheceu que a contemplação estética é considerada como uma atitude mental e, por isso, pode exercer influência no campo da ética:

Como mostra a história da sua recepção, o terceiro livro do *Mundo como vontade e representação* foi de fato frequentemente desassociado de seu contexto sistemático, e foi recebido com sucesso de público como teoria da arte, doutrina das ideias e doutrina do gênio. Mas ele assume uma posição especial, segundo minha compreensão, não por causa desses aspectos, mas sim porque ele trata de uma atitude mental especial, que tanto é parte da arte como forma de conhecimento como é parte da **consciência moral**: refiro-me com isso ao que Schopenhauer chamou de “clareza de consciência” (*Besonnenheit*): **Clareza de consciência condição de conhecimento e indicativo da moralidade humana.** (RUFFING, 2012, p. 265, grifos nossos).

Pretendemos, assim como a pesquisadora alemã, investigar os elementos estéticos que, de algum modo, entram em confluência com os éticos do ponto de vista da conduta humana. Doravante, com base nas questões supracitadas, pretendemos desvelar o ponto de contato que há entre a *Bildung* germânica e a metafísica do belo

tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, um tal em que uma parte sustente continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentadas; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua composição, 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” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19).

schopenhaueriana. Este seria o primeiro passo em direção à “confirmação” da tese da formação do caráter à luz da metafísica desse filósofo que se vê como o herdeiro direto do pensamento do “maravilhoso Kant” e do “Divino Platão”⁵. Esse nosso cuidado em não afirmarmos de maneira categórica – mas apenas inicialmente sugerir que por trás da filosofia da Arte schopenhaueriana podemos extrair elementos pedagógicos que entram em consonância com a proposta de educação estética, como bem vocalizou Schiller – se dá em função da aparente incompatibilidade que o seu pensamento tem com as propostas de educação e formação moral do homem. Um desses pontos (presente tanto em sua estética como na ética) é a contraposição que o “misantropo de Frankfurt” faz acerca das prescrições e normas estabelecidas nas estéticas e éticas filosóficas que antecederam o seu pensamento único. As coisas exteriores a nós pouco ou nada contribuem para dizer aquilo que somos. Tanto na apreensão do belo artístico como na ação genuinamente moral, os seres humanos devem aderir naturalmente, sem nenhuma força externa que os obrigue, ou, expressando em outros termos, tal ato deve acontecer de dentro para fora.

É graças a essa linha de pensamento que Schopenhauer estabeleceu uma sutil diferença entre *estética* e *metafísica do belo*, como explicaremos a seguir. A informação pertinente no momento é que, à primeira vista, o “pai do pessimismo” não atribui às suas reflexões sobre o belo artístico nenhum valor formativo, prático e/ou pedagógico. Schopenhauer afirmou que a filosofia, seja naquilo que denominamos de teoria do conhecimento, metafísica, estética e ética, deve ser vista simplesmente como um saber especulativo. Mesmo que a fruição do belo artístico possa ser considerada uma “pausa” alegradora nesta caminhada humana essencialmente

⁵ Essas duas expressões, “maravilhoso Kant” e “Divino Platão”, foram usadas pelo próprio Schopenhauer em sua tese de doutoramento intitulada *Sobre a quadrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de 1813. Embora o autor de *O mundo como vontade e representação* estabeleça críticas a ambos os autores nota-se pela expressão a importância e a reverência que Kant e Platão tiveram para a formulação do seu pensamento único. Cf: SCHOPENHAUER. **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Buenos Aires: Losada, 2008. p. 35.

marcada por satisfações fugazes, tédio e sofrimento, ela não pode ser instrumentalizada para fins pedagógicos e morais. No entanto, acreditamos que nas entrelinhas da metafísica do belo schopenhaueriana existem elementos que nos habilitam a transformar o conhecimento comunicado pelas artes em uma sabedoria de vida capaz de auxiliar os seres humanos a viverem harmonicamente no mundo a partir do desígnio existencial de transformar a vida em uma obra de arte. E isso se daria devido ao fato de os homens não passarem ilesos à experiência estética graças ao fato de ela afetar a sensibilidade.

Sabe-se que a fruição do belo produz efeitos na faculdade cognitiva, ampliando e alargando a faculdade de imaginação. Se as formas eternas e imutáveis do mundo conseguem produzir tamanha elevação do espírito humano, então, as cópias e modelos universais, denominados por Schopenhauer de Objetidades da Vontade, comunicados pelas diferentes expressões artísticas, como a arquitetura, a escultura, a pintura, a poesia, o teatro e a música podem, num certo sentido, contribuir nesse constante esforço humano de encontrar uma representação que lhe seja adequada por meio da intuição intelectual das imagens comunicadas por meio das obras de arte. Para isso, precisamos esclarecer do ponto de vista metafísico o que a filosofia schopenhaueriana define como belo e sublime e, em sequência, procurar mapear os “efeitos axiológicos” que o contato íntimo com os objetos artísticos, criados pelo gênio artístico, pode afetar nas pessoas que sublimam a mola impulsora do querer interior em face do conhecimento verdadeiro da realidade. Por fim, faremos uma compacta exposição sobre os conteúdos e imagens expostas por cada manifestação artística em específico, uma vez que cada uma delas comunica um *eidos* específico da realidade. Mesmo que epistemologicamente as artes possuam a mesma função, isto é, comunicar ao espectador do mundo as Ideias de Platão, as suas imagens específicas parecem ter algo a ensinar-nos por existir um propósito comum em todas as Belas Artes: a representação da vida humana. Ademais,

pontuaremos os aspectos teóricos da *Bildung* presentes em sua filosofia.

Todas estas questões sobre a metafísica do belo schopenhaueriana possuem um propósito comum para o nosso trabalho: evidenciar em que medida as imagens captadas pelo intelecto humano, no momento da contemplação do belo artístico, podem contribuir para a educação do caráter e se tais formas, por sua vez, podem auxiliar os indivíduos no processo de modelação da própria personalidade. Assim, esse esculpimento de si mesmo mediante as sublimes imagens, que aparecem ao contemplador da existência por meio do contado íntimo com as Belas Artes, nos permitiria pensar na constituição de um caráter sublime, mesmo que a Vontade já tenha deixado marcas inatas em cada indivíduo que participa da Ideia de Homem? Precisamos verificar ainda se essa elevação espiritual, a qual descreve Schopenhauer nas suas considerações sobre a estética, é um privilégio de poucos ou um dom herdado por todos, afinal, para que as manifestações artísticas possam ser um instrumento que contribua para a educação moral dos seres humanos, é preciso saber se as artes mencionadas por Schopenhauer são ou não acessíveis a todas as singularidades fenomênicas, isto é, passíveis de serem apreendidas seja pelo homem comum seja pelo gênio artístico.

2.1 As Ideias, o Belo e o Sublime

Sabe-se inicialmente que a beleza presente nas obras de arte e a sublimidade que há nos objetos artísticos despertam uma alegria espiritual nos seres humanos porque tais objetos possuem a capacidade de comunicar à consciência humana as Ideias imutáveis e eternas de Platão. As coisas que realmente são e às quais não cabe absolutamente nenhum nascer nem perecer, isto é, as Formas eternas do mundo, aquilo que realmente é, podem ser vistas como uma “chave” que nos habilita a abrir as “portas do castelo” da metafísica do belo proposta pela filosofia schopenhaueriana e do

próprio mundo como ele realmente é, pois enquanto nas representações submetidas ao princípio de razão (véu de maia) intuimos apenas as “sombras do mundo real”, aqui, nas representações estéticas, conseguimos momentaneamente sair da “caverna” e contemplar (ontologicamente) a realidade tal qual ela é. Esta é a linha de raciocínio adotada por Schopenhauer ao longo dos seus escritos sobre estética e que também será adotada por nós ao longo deste trabalho, pois é exatamente por meio da definição e da caracterização deste tipo especial de representação que a nossa proposta de educação estética do homem está assentada.

Porém, antes de iniciar a sua investigação filosófica sobre os aspectos epistemológicos e ontológicos que constituem a sua visão de mundo, Schopenhauer adverte o seu leitor de que todas as suas considerações sobre o sublime na Natureza e nas Belas Artes, as representações alheias ao princípio de razão, o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, sobre a hierarquia existente nas manifestações artísticas, sobre as aberrações humanas denominadas pela humanidade de gênios bem como a releitura que o seu pensamento único fez das Ideias de Platão, estão vinculadas àquilo que universalmente definiu-se como *metafísica do belo* em contraposição à *estética*. O propósito do filósofo alemão não é apresentar regras e técnicas de artes que ensinem um caminho pelo qual se possa criar e/ou sentir essa alegria espiritual em face do universal, mas apenas investigar a essência da beleza com base na relação gnosiológica entre sujeito-objeto.

Os seres humanos sentem uma alegria espiritual quando a sua sensibilidade é afetada pelos objetos artísticos. Embora a estética e a metafísica do belo relacionem-se em seu pensamento único, o autor faz questão de demarcar a diferença estabelecida entre elas bem como desvincular a sua filosofia da arte de qualquer valor prescritivo e prático, pois assim como manuais de ética não formam uma pessoa virtuosa, manuais de estética também não produzem um gênio artístico. Por isso, Schopenhauer prefere chamar as suas considerações estéticas de “metafísica do belo”, pois se trata de uma

investigação acerca do que se passa no contemplador na ocasião da experiência do belo e do sublime. Entretanto, tal sensibilidade estética parece não ser ensinada na medida em que ela é desprovida de valor prático. Em um trecho da *Metafísica do belo* (2003) podemos confirmar essa linha de pensamento:

Como 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 dela, ou seja, a doutrina da apreensão das *Ideias*, que são justamente o objeto da arte. O que explorarei aqui não é estética, mas a metafísica do belo; por conseguinte, peço que não se espere regras de técnica das artes isoladas. Aqui, tampouco quanto a lógica ou não ética, **não se direciona a consideração para fins práticos na forma da instrução para o agir e o exercício**. A estética relaciona-se com a metafísica do belo como a física se relaciona com a metafísica da natureza. A estética ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é atingido, das regras às artes, segundo as quais elas devem criar o belo. A metafísica do belo, entretanto, investiga a essência da beleza tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que ocasiona. (SCHOPENHAUER, 2003, pp. 23-24, grifos nossos)

À primeira vista, a filosofia schopenhaueriana contrapõe-se à ideia de que a experiência estética possa ser usada como instrumento pedagógico capaz de instruir os seres humanos no âmbito de suas ações. Isto é, os conhecimentos filosófico, artístico, estético e religioso produzidos pela humanidade ao longo dos séculos não teriam absolutamente nenhum valor prático. Trata-se apenas de saberes de ordens diferenciadas (abstratos e intuitivos) que, em um determinado momento, são apreendidos pelo intelecto via princípio de razão suficiente ou via intuição.

Nesta passagem específica da obra supracitada, produzida ainda na juventude, encontramos um Schopenhauer mais “inflexível” quanto à sabedoria prática de vida bem como a possibilidade de os homens procurarem uma maneira adequada de empregar a sua personalidade no mundo com base nas experiências

de vida. Em outros termos, o autor de *O mundo como vontade e representação*, num primeiro momento, demonstra ser cético quanto à tese da educação do caráter, todavia, em sua obra de maturidade, *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851), o filósofo da metafísica da natureza irracional parece reconsiderar as questões referentes ao aspecto pragmático do conhecimento e da formação e educação do homem. Voltaremos a este aspecto prático-pragmático da filosofia schopenhaueriana em contraposição ao aspecto descrito cunhado em sua obra magna no terceiro capítulo deste trabalho, mais especificamente no tópico 3.1 intitulado “Pessimismo teórico x Otimismo prático”. Por ora, o que nos interessa é a afirmação schopenhaueriana de que a sua metafísica do belo pode ser definida como uma doutrina da representação que não segue o princípio de razão suficiente, isto é, ela refere-se as imagens alheias a tempo, a espaço e a casualidade que, por sua vez, é a forma de todo fenômeno. Para que se compreenda a natureza da sublimidade e da beleza, assinala Schopenhauer, devemos compreender epistemologicamente a relação do objeto portador de graciosidade bem como a do sujeito que experimenta internamente a sensação da beleza. É exatamente por meio dessa descrição do efeito que o belo produz no intelecto humano no momento da fruição do belo artístico que, na minha interpretação, Schopenhauer abre uma das portas para a tese da educação estética do homem entrar em seu pensamento único. Ademais, a nosso ver, os principais conceitos da estética schopenhaueriana (Belo e Sublime) possuem uma proximidade extraordinária com a etimologia da palavra *Bildung*.

Vimos no primeiro capítulo que a palavra formação, escrita com a grafia germânica, possui um parentesco com a palavra alemã *Bild*, que significa “imagem”, “contorno”, “fotografia”, “representação” ou “forma”. Não podemos deixar passar despercebido ao leitor que esta última palavra possui raízes em outros dois termos alemães: *Urbild* (arquétipo) e *Vorbild* (modelo). Ademais, a *Bildung* possui diversos registros em virtude do seu riquíssimo campo semântico como, por exemplo, imaginação

(*Einbildungskraft*). Ora, o Belo e o Sublime são, para Schopenhauer, exatamente tipos especiais de representações, ou seja, são “imagens” ou “fotografias” que aparecem como um “esquematismo mental intuitivo da realidade”, alargando a faculdade da imaginação humana.

Percebe-se que as definições de cunho etimológico da palavra *Bildung* estão pressupostas nas noções de sublimidade e beleza. Esta compatibilidade entre o ideal de formação germânico e a metafísica do belo schopenhaueriana permite-nos mostrar a sua proximidade com a tradição idealístico-romântica, embora, de uma maneira geral, Schopenhauer se contraponha e lance severas críticas aos dois maiores movimentos “filosófico-literários da Alemanha. Com isso não estamos desconsiderando as divergências teóricas⁶ existentes entre o misantropo de Frankfurt e Fichte, Schelling e, principalmente, Hegel, mas pontuando um elemento que nos permite reconhecer que o problema da *Bildung* pairava por todas as pequenas cidades alemãs, inclusive em Danzig. Não é por acaso, por exemplo, que Arnaud François assinalou que “Schopenhauer pode ser tomado, com toda razão, por um filósofo da vida. Assim Rickert, em uma perspectiva verdadeiramente crítica, menciona-o dentre as fontes românticas do que chama de *Philosophie des Lebens*”. (FRAÇOIS, 2011, p. 31). Laguna também segue esta mesma

⁶Arthur Schopenhauer pode ser considerado, assim como Fichte, Schelling e Hegel, o último dos idealistas na medida em que a sua visão de mundo parte da maior referência da filosofia alemã de sua época e, sem dúvida, uma das maiores de todos os tempos: Immanuel Kant. Além disso, no segundo tomo de *O mundo como vontade e representação, tomo II*, Schopenhauer reafirma o caráter idealístico da sua visão de mundo. Cf: SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, tomo ii**. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014, p. 45. Se lançarmos um olhar panorâmico sobre a filosofia dos autores supracitados, perceberemos que eles procuraram apresentar uma resposta satisfatória no que toca ao problema da *coisa-em-si* presente ao longo das obras do filósofo prussiano, em especial a sua famosa *Crítica da razão pura*. No entanto, segundo Schopenhauer, os três autores (Fichte, Schelling e Hegel) incorreram no mesmo erro de Kant: mantiveram uma postura dogmática frente à filosofia, uma vez que eles produziram um pensamento sistemático onde encontramos uma crença básica autofundante que serve de alicerce às demais. É por essa razão que Schopenhauer preferiu denominar a sua visão de mundo de “pensamento único”. Trata-se de ver a filosofia como um organismo e não como um sistema. Para uma discussão pormenorizada deste problema Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo, UNESP, 1994.

interpretação ao afirmar que “Schopenhauer toma dos valores românticos, seu olhar do mundo e da realidade, a relação filosofia e arte, e a consideração do gênero trágico, para expressar e conhecer a essência do mundo” (LAGUNA, 1999, p. 123.) Ademais, a própria visão trágica de mundo bem como esse reconhecimento da arte como a pedra de toque do consolo existencial, em face dessa miserável condição humana de ser querente, pode ser considerada uma postura romântica⁷ por excelência.

Todavia, ainda no tocante ao sublime e o belo, devemos ter em mente que no pensamento único schopenhaueriano eles permitem ao espectador apreender as cópias perfeitas e modelos adequados da realidade, isto é, as Ideias⁸ platônicas. Schopenhauer faz o seu retorno à antiguidade Clássica, assim como os idealistas e românticos que procuram compreender o ideal de formação a partir da *Paidéia* grega e transformou as formas arquetípicas do mundo do “Divino Platão”, dentro da sua visão de mundo, em “Objetividade da

⁷ Laguna, professora da Universidade de Madrid, afirmou que "A estética da Schopenhauer tem suas bases fundamentadas na estética do romantismo alemão. Mais especificamente, é a partir daqui, por onde se toma a visão da arte, o mundo e seus novos valores. É a partir deste período do romantismo em que a filosofia de Arthur Schopenhauer está tomando as bases de sua concepção estética da realidade e até mesmo de uma avaliação do mundo que exige uma completa transformação de valores e considerações sobre a arte, principalmente na sua fusão principal de arte e filosofia. Estas são considerações baseadas em um sentido filosófico da arte como um conhecimento transformador do mundo. Assim, é nas principais bases que a filosofia schopenhauriana é definida, nas quais é de importância fundamental os valores estéticos para o conhecimento essencial da realidade, assim como também se faz urgente para o entendimento de sua filosofia da dor pessimista do mundo, uma dualidade trágico-essencial, da própria vida, do mundo e da vontade." Cf: LAGUNA, S. S. Dolor del e valoración estética dela realidad en el pesimismo trágico de Schopenhauer. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madrid, v. 16, p. 119-148, 1999.

⁸ Fábio Cirazi, professor da universidade de Salento (Itália), em seu artigo *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee* (2010), mostrou que Schopenhauer apresenta várias definições da palavra Ideia, a saber, como “Oggettività immediata ed adeguata” (Objetividade imediata da Vontade); como “L’idea comme fenomeno generale” (A Ideia como fenômeno geral); como diferente do conceito “Idee e concetti” (Ideias e Conceitos); como “Idee e specie” (Ideia e espécie) e, por fim, ideia como “Idee, leggi e forze della natura” (Ideia, leis, e forças da natureza). Essas cinco categorizações das traduções imediatas da coisa-em-si em uma forma alheia ao princípio de razão nos auxiliam a entender a relevância que as Ideias Platônicas possuem para o pensamento único schopenhaueriano. Cf: CIRAZI, F. *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione: per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee*. **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 71-115, 2010.

Vontade”, ou seja, em imagens (*Bildungen*) essenciais, claras e límpidas da realidade que, por sua vez, são apreendidas aprioristicamente pelo espectador do mundo por meio da natureza e dos objetos artísticos. Assim, o filósofo argumenta que quando predicamos algo de belo (*schön*), dizemos, em termos objetivos, que nele conhecemos “não a coisa particular, mas a Ideia”. Diferentemente das representações submetidas ao princípio de razão suficiente, em que nos deparamos com um conhecimento transitório, contingente e aparente, pois não apreendemos as coisas em si mesmas, mas apenas o estado de alteração da matéria, as imagens alheias a tempo, espaço e causalidade, as representações comunicadas pelas Belas Artes são consideradas especiais exatamente pelo fato de o entendimento humano ficar em face daquilo que é universal:

Só a Ideia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma de representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em um sentido restrito e rigoroso, Aquilo de que ambos falam não seja o mesmo. As coisas particulares, por seu turno, não são a objetividade adequada da Vontade, está já foi turvada pelas formas cuja expressão comum é o princípio de razão, condição como este é possível ao indivíduo. Se, numa suposição absurda, fosse-nos permitido não mais conhecer as coisas particulares, nem acontecimentos, nem mudança, nem pluralidade, mas apenas Ideias, apenas o escalonamento das objetivações de uma única e mesma Vontade, verdadeira coisa-em-si apreendidas em puro e límpido conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 242-243)

Seguindo a perspectiva estética schopenhaueriana, o belo e o sublime são considerados as expressões mais perfeitas da Vontade (aqui pensada como a coisa-em-si kantiana) por se tratar das formas e imagens eternas do mundo despidas das particularidades e contingências próprias do devir, isto é, da realidade fantasmagórica

que são objeto da ciência⁹, posto que “enquanto as ciências seguem a torrente infinda de fundamento e consequência do princípio de razão, sem se deter num ponto final [...] a arte, ao contrário, em toda parte encontra o seu fim e arranca o objeto de sua consideração da torrente fugidia dos fenômenos” (BARBOZA, 2005, p. 236).

As representações submetidas ao princípio de razão podem ser comparadas à tese pré-socrática do “rio heraclítico”. Na medida em que se referem apenas às transformações da matéria por meio do fluxo contínuo da consciência do espectador, enxergam a realidade de modo distorcido por não ter conseguido libertar momentaneamente o intelecto da servidão da vontade humana. Neste tipo de representações o que se enxerga são as relações causais e, por conseguinte, o fazer-efeito da matéria. Aqui nos preocupamos efetivamente com o porquê das coisas. Neste tipo especial de representação, completamente alheia à temporalidade e à espacialidade, percebemos que a descrição schopenhaueriana aproxima-se mais da tese do ser parmenídica por ser ela eterna, imutável, imóvel e verdadeira. Não nos preocupamos com os quês e porquês das coisas pelo fato de a psique humana enxergar de modo intenso e vivido aquilo que o mundo é em si mesmo. Percebe-se nitidamente que a metafísica do belo schopenhaueriana acompanha os passos do seu grande mestre Platão, embora, como mostraremos

⁹ Maria Lúcia Cacciola, em seu artigo intitulado *O conceito de interesse*, assinalou que “A metafísica do belo proporcionaria um conhecimento de certo modo mais direto e verdadeiro que o conhecimento da ciência e do senso comum, pois esse conhecimento seria um conhecimento de uma representação não submetida ao princípio da razão, ou seja, nem à causalidade, que se refere aos fenômenos nem às leis da lógica que regem o conhecimento racional. O conhecimento estético é pois, para Schopenhauer, mediado apenas pela Ideia, isto é, apresenta ou expõe a Ideia, que, segundo ele, é a objetividade mais perfeita da Vontade. Schopenhauer explicita que a noção de Ideia tal como a emprega provém de Platão e significa o que há de imutável, de perene nas coisas, ou seja, o gênero, a unidade, antes de qualquer multiplicidade. Assim a Ideia está fora do tempo e do espaço, sendo algo aquém ou além do mundo fenomênico que manifesta o que ele é. Se o fenômeno é uma ilusão e o mundo fenomênico é ilusório, na arte essa ilusão é desvelada como tal em seu âmago. A arte, enquanto apresentação da própria Ideia, manifesta uma pura representação, não mais tomada como relativa a qualquer outra, mas na sua perfeita singularidade. Ser a objetividade da vontade, quer dizer, ser a visibilidade pura do sujeito em face do objeto. É pois na arte que o mundo como representação se apresenta, como um avesso do mundo como vontade, como sua outra face” (CACCIOLA, 1999, pp. 5-15).

a seguir, não exista nenhuma conotação transcendente por parte do filósofo alemão.

Expressando em vocabulário eminentemente schopenhaueriano, isto quer dizer que as representações submetidas ao tempo e o espaço mostram apenas os estados de alterações da matéria e, por conseguinte, as representações ilusórias da realidade fenomênica (o véu de maia). A Arte, ao contrário, apresenta ao espectador do mundo, segundo a linha de pensamento schopenhaueriana, as verdades eternas¹⁰ e imutáveis da vida permitindo, inclusive, que o contemplador retire no instante da fruição do belo o véu de maia dos olhos. Por isso, Germer afirmou que “de acordo com Schopenhauer, as Ideias eternas são os arquétipos, os protótipos, os modelos das coisas. Elas são as formas atemporais, imutáveis, permanentes; são os caracteres, os elementos puramente objetivos” (GERMER, 2010, p. 92). Voltaremos a esse ponto quanto estivermos discorrendo sobre os aspectos epistemológicos da “melhor consciência” na filosofia schopenhaueriana, isto é, da capacidade objetiva de ver o mundo numa “perspectiva correta” por meio da supressão momentânea da própria individualidade. Este ponto reverbera de maneira singular na tese da educação da personalidade.

No momento, o que não podemos deixar de mencionar é que as Objetidades da Vontade, isto é, as Ideias platônicas expressas

¹⁰ Em seu livro intitulado *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, Jair Barboza apontou para essa relação entre beleza, arte e verdade no pensamento estético schopenhaueriano. Trata-se de uma tese que já havia sido desenvolvida pelo neoplatônico Plotino e, posteriormente, por Anselmo, que o autor de *O mundo como vontade e representação* assimilou e reposicionou na sua metafísica do belo, uma vez que “primariamente, portanto, a arte pode ser definida como o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão. A arte, como exposição de Ideias, significa a visibilidade perfeita da Objetidade adequada da Vontade [...]. Como Schelling havia mostrado no diálogo *Bruno*, a arte une o belo com o verdadeiro. E, se considerarmos o exemplar desta obra na biblioteca de Schopenhauer, notaremos o grifo da página 21, justamente na passagem em que Anselmo se exprime sobre a inteira razão de Alexandre no seguinte julgamento: “uma obra de arte é bela apenas por meio de sua verdade, pois não acredito que entendas algo ruim ou inferior às imagens intelectuais arquetípicas das coisas” (Apêndice 10, p. 21). Em seguida, quando Anselmo retoma o tema da beleza e da verdade pela Ideia, no âmbito daqueles que estão destinados a produzirem belas obras, fornece novamente oportunidade para Schopenhauer efetuar um grifo no que tange à unidade de ambos os conceitos” (BARBOZA, 2005, p. 234).

pelas obras de arte produzidas pelo gênio artístico, são consideradas pelo autor um *medium* entre esse fundo irracional metafísico do mundo, a saber, a Vontade, e as inúmeras manifestações individuais que compõem os seres inorgânicos e orgânicos de toda a natureza. No tomo II de *O mundo como vontade e representação* (2014), mais especificamente em um capítulo intitulado “do conhecimento das ideias”, Schopenhauer mostra que as Ideias são simplesmente as *espécies* em contraposição aos seus correlatos individuados na aparência. Percebe-se nitidamente a relação indissociável entre filosofia da arte e filosofia da natureza em virtude da apreensão da beleza e sublimidade. Enquanto as singularidades fenomênicas possuem uma duração finita, a espécie continua sendo infinita independentemente da permanência das suas cópias na realidade fenomênica.

Embora os homens carreguem a marca da finitude, pois o relógio da vida em algum momento deixará de funcionar, o Homem pensado como espécie continuará a existir eternamente no mundo das formas reais, ainda que os seus correlatos não mais existam no mundo como representação. A natureza inteira, que é apenas reflexo do Em-si do mundo, são modelos imperfeitos das traduções imediatas da Vontade. Percebe-se aqui que Schopenhauer fez uma aproximação conceitual entre a filosofia kantiana (coisa-em-si) e o pensamento platônico (Ideia).

É interessante que se esclareça o parentesco que existe entre a coisa-em-si kantiana (Vontade) e as Ideias platônicas (objetidades da Vontade), segundo a filosofia schopenhaueriana, tendo em vista que ambas as expressões possuem uma incomensurável relevância para com o seu pensamento único. Segundo Schopenhauer, ambos os autores declaram que o mundo visível é apenas representação fantasmagórica da realidade. Se, para Kant, a coisa-em-si é completamente alheia a tempo, espaço e causalidade (forma de todo fenômeno), para Platão, nas Ideias (formas eternas do mundo) não cabe nenhum nascer nem perecer. Assim, ambos os autores apontaram para a mesma coisa: a realidade que verdadeiramente

escapa da forma do princípio de razão suficiente. A contemplação da vida pelo prisma da temporalidade e da espacialidade não passa de uma quimera, de um sonho, de uma ilusão que nos impossibilita de enxergar as coisas como elas realmente são. O intelecto, completamente subserviente ao querer, não consegue descortinar o mundo para além dos seus interesses volitivos. Platão e Kant, na visão de mundo schopenhaueriana, apresentaram a mesma constatação do caráter fantasmagórico da realidade por meio de vocabulários distintos. Embora as Ideias platônicas e a coisa-em-si kantiana não sejam idênticas, há um parentesco entre ambas as terminologias. Essa linha de pensamento pode ser confirmada nas palavras do próprio Schopenhauer:

Espero ainda que, após o que foi dito, não reste dúvida alguma que os graus determinados de objetivação da Vontade que constituem o em-si do mundo são precisamente aquilo denominado por Platão de IDEIAS ETERNAS ou formas imutáveis [...]. Se para nós a Vontade é a COISA-EM-SI e as IDEIAS a sua objetividade imediata num grau determinado, encontramos, todavia, a coisa-em-si de Kant e a Ideia de Platão – que verdadeiramente é – estes dois grandes e obscuros paradoxos dos maiores filósofos do Ocidente, de fato não como idênticas, mas como intimamente aparentadas e diferentes apenas em uma única significação. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 236-237)

Porém, embora exista um parentesco entre ambas as expressões, pelo fato de a coisa-em-si (Vontade) e as Ideias (Objetidades da Vontade) estarem fora das determinações espaço-temporais de toda a realidade fenomênica, Schopenhauer acentua uma marcante diferença a partir da apropriação que ele fez desses dois autores: os arquétipos imorredouros do mundo conservam a forma essencial de fenômeno, a saber, a de ser objeto para um sujeito, já a coisa-em-si não. Trata-se apenas de uma cópia imediata e perfeita da Vontade que adquiriu uma forma, mas que não se apresentou ao princípio de razão. É neste ponto que reside a tese de que as Ideias podem ser vistas, na visão de mundo

schopenhaueriana, como um meio termo entre a Vontade, completamente alheia a toda e qualquer forma, e os infundáveis seres que compõem a natureza. Elas constituem uma representação geral da vida naquilo que ela possui de mais essencial, posto que “A Filosofia da arte dependente de uma reflexão global sobre a vida e sobre o homem, pois essa doutrina está centrada na ideia de contemplação” (BRUM, 1998). Mesmo quando o contemplador da existência fica em face das Ideias platônicas, a relação epistemológica entre sujeito-objeto permanece, embora o espectador e o objeto contemplado (como veremos) estejam destituídos momentaneamente das suas particularidades. Segundo Schopenhauer:

A ideia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, difere da coisa-em-si. A ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242)

Mas como o sujeito cognoscente é capaz de apreender as Ideias eternas e imutáveis do mundo? A resposta de Schopenhauer é direta: por meio da Arte. Diferentemente de Platão, que no livro X da *República*¹¹ expulsou os poetas da cidade ideal pelo fato de esses

¹¹ Entre a diversidade de temas que podemos extrair da filosofia platônica, talvez aquele que mais tenha gerado polêmica e ainda hoje continue gerando ao longo da história é a famosa passagem em que a personagem Sócrates, no diálogo *A república*, expulsa os poetas da bela cidade, pois temos nitidamente uma cisão entre filósofos e poetas e, por conseguinte, entre filosofia e literatura. De uma maneira geral, os platônicos, estetas e literatos tomam partido; seja para se opor categoricamente ao filósofo grego, seja para defender a censura platônica. A radicalidade platônica de não permitir que os poetas participem efetivamente do processo de formação do homem se dá em razão de as imagens serem uma visão distorcida da realidade tal como ela é, uma vez que “Platão deve, portanto, fornecer uma prova que toda arte é imitação; no lugar disso, encontramos no livro X uma prova de que toda imitação da arte é uma imitação de segundo grau, pois tem como modelo as cópias empíricas que o artesão faz contemplando as Ideias. Isso permitiria supor, porém, que nem sempre a arte é imitativa; quando é imitação, a arte imita em segundo grau, mas não por isso a arte seria necessariamente imitativa [...]”. Por esta razão, a arte está inevitavelmente apartada da verdade, e muito: ao copiar as cópias, que mal

artesãos das palavras produzirem cópias imperfeitas do mundo, pois tais representações abstratas, para o discípulo de Sócrates, são apenas simulacros produzidos na aparência que prejudicariam o processo de formação dos seres humanos em razão do fato de os mesmos não estarem em contato com a verdade, em Schopenhauer, ao contrário, são exatamente tais imagens produzidas pelo gênio que permitem que os espectadores da existência entrevejam os aspectos gerais da existência humana, posto que “para Schopenhauer, o fim das artes é a exposição (*Darstellung*) das Ideias, e a diferença essencial entre as artes reside no grau de objetivação da Vontade presente na Ideia que cada arte expõe” (STAUDT, 2012, p. 202). Esses seres humanos dotados de uma inteligência especial, verdadeiras “aberrações” da natureza, como veremos adiante, conseguem intuir aprioristicamente as objetividades da Vontade e traduzi-las imediatamente em uma obra de arte específica. Por isso, Schopenhauer defende a tese de que o fim último de toda e qualquer manifestação artística (com exceção da música que é cópia da própria coisa-em-si) é a comunicação perfeita das Ideias platônicas:

Qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido à mudança alguma e, por conseguinte, conhecido por igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDÉIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio. Ele repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofo em que é repetido expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação deste conhecimento [...] A arte se detém nesse particular. A roda do

refletem a verdade das Ideias, o poeta se distancia duplamente do verdadeiro. Por conseguinte, não é que ocorre que o poeta diga inverdades; ele ocupa um lugar que justamente não só não pode garantir a verdade, como acentua e chafurda no erro”. Cf. ZINGARO, Marco. Sobre a expulsão dos poetas na Republica. *Revista de Filosofia Antiga*, Campinas, v. 3, p.1-18, 2009.

tempo para. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte – Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 255-256).

Por conseguinte, são as Belas Artes (arquitetura, escultura, pintura, poesia e a música) o veículo de comunicabilidade dessas imagens reais da vida expostas sob uma determinada forma específica. Deve-se pontuar ainda que embora Schopenhauer tenha bebido da água da fonte da doutrina platônica para definir filosoficamente a sublimidade e a beleza presentes em sua metafísica do belo, há uma marcante diferença gnosiológica¹² na abordagem proposta por ambos. Para o filósofo grego, essas representações verdadeiras daquilo que realmente é *transcendem* a experiência sensível em razão da inteligibilidade do real em si mesmo não se “misturar” com o mundo sensível. Sabe-se que, para Platão, a sensibilidade não é fonte segura para a obtenção do conhecimento de mundo. É exatamente por essa desconfiança dos sentidos como fonte segura de se obter conhecimento que Platão estabeleceu a diferença entre *dóxa* (opinião) e *epistéme* (conhecimento). As

¹² “É essa ênfase na percepção que finalmente diferencia a abordagem de Schopenhauer a ideias de Platão. Na *República* de Platão, a trajetória em direção às Ideias segue uma linha distinta de progressão, começando no nível mais baixo de imagens, onde as cópias da realidade física são tomadas para ser o mundo real. Este é o domínio não só da arte imitativa, mas da infância, da imaturidade intelectual, e é seguido, eventualmente, pela percepção de que as imagens são apenas sombras do mundo visível, onde a percepção comum produz a presença da existência concreta. Estes estágios de cognição permanecem no reino da crença ou opinião, em vez de no reino da verdade, no entanto, quando a intuição estética entra em cena é que o intelecto pode compreender a realidade do modo como ele realmente é [...] Schopenhauer transforma a hierarquia de Platão às avessas: a ideia é vislumbrada na natureza pelo gênio, ao nível do que Platão chama de o ‘mundo visível’, e é filtrada para baixo em imagens, que posteriormente direciona o intelecto comum ‘para cima’ para apreensão da Ideia. Apreensão de Schopenhauer continua perceptual, enquanto Platão reserva-se uma compreensão das ideias de intelecção, um aperto que deve passar através do raciocínio lógico e matemático antes de atingir a iluminação (Schopenhauer rejeita a necessidade de tal passagem pura e simples, como é claro pela sua distinção entre estética e ciência). Mais obviamente, Schopenhauer exalta a virtude de imagens para apreensão das ideias do intelecto comum. Platão mina as imagens artísticas, por ligá-las seu poder ao apetite” (FOSTER, 2006, pp. 228-229).

manifestações artísticas não são benquistas por Platão exatamente por elas estimularem a parte apetitiva dos seres humanos e por distanciar o homem da verdade.

Em Schopenhauer, ao contrário, as formas eidéticas afetam diretamente a sensibilidade do espectador da existência graças ao fato de o intelecto humano não ser considerado uma parte distinta do próprio corpo. Embora o gênio artístico intua aprioristicamente as Ideias, pois elas estão foras do espaço e do tempo, os arquétipos imorredouros não estão fora do próprio mundo. Em uma análise sobre o pensamento schopenhaueriano, Mann afirmou que “Verdade e beleza são para manter uma relação de reciprocidade; tomadas por si só, sem o apoio de um no outro, não são mais do que valores muito instáveis” (MANN, 2000, p. 17).

O processo de apreensão de conhecimento do intelecto, sejam as representações submetidas ou mesmo alheias ao princípio de razão, tem no corpo um elemento primordial, porém no primeiro tipo de conhecimento o corpo é afirmado e no segundo tipo é negado, isto é, o conhecimento que adquirimos de mundo permite-nos num determinado momento afirmar ou negar a nossa Vontade de vida. O imanentismo presente na visão de mundo schopenhaueriana repousa exatamente nesta linha de raciocínio. As Ideias comunicadas nas Belas Artes são “plasmadas” pelo gênio que consegue, por meio das próprias experiências particulares, avistar intuitivamente os aspectos gerais da existência e verter numa obra de arte. Pode-se dizer, com isso, que a definição ontológica das Ideias schopenhaueriana é equivalente à platônica (eterna, imutável, imóvel, verdadeira). Entrementes, o processo epistemológico descrito pelos autores em questão distingue-se radicalmente na medida em que o filósofo alemão reconhece que a antevisão intelectual que temos do mundo não ocorre fora do mundo, mas no próprio mundo. Schopenhauer incorpora as Ideias do seu mestre ao

seu pensamento único, porém, o dualismo corpo e alma¹³ presente na doutrina platônica é completamente rechaçado por sua filosofia.

Por reconhecer que, no momento da fruição do belo artístico, determinados conteúdos formais do mundo são comunicados, é que temos a intenção de mapear os efeitos pedagógicos que essas belas imagens produzem na personalidade ou no caráter dos homens, mediante a proposta de educação da sensibilidade humana. Nosso esforço é o de justificar metafísico-epistemicamente em que medida a contemplação de uma arquitetura gótica, as pinturas de Michelangelo, a leitura dos romances de Goethe ou mesmo a audição de uma das sinfonias de Beethoven, apenas a título de ilustração, possuem força para “educar” essa pulsão cega, irascível e irrefreável, a saber, o querer interior existente em todos os seres. Por sermos ontologicamente marcados por esse repetido e eterno movimento de nos esforçarmos para conseguir satisfazer as nossas necessidades físicas e psíquicas, então, a contemplação do belo artístico pode ser entendida como uma espécie de sublimação, uma vez que “para o filósofo, o que melhor define a vida humana são as carências e necessidades. A única experiência que em geral nos permite considerar uma condição existencial diferente é a contemplação do belo, seja na arte ou na natureza” (FONSECA, 2010, p. 74).

Porém, para que se tenha a clarividência filosófica referente ao modo de conhecimento estético, é importante que tenhamos em mente também como se dá a receptividade do sujeito frente ao

¹³ Essa cisão do pensamento schopenhaueriano com a do seu mestre Platão, referente ao dualismo nitidamente existente, produz uma crítica a toda *metafísica tradicional*, assim como fez Kant na *Crítica da razão pura*. Porém, em Schopenhauer, a intuição passa a ter um estatuto epistemológico central em sua teoria do conhecimento. São exatamente as representações do mundo alheias às determinações espaço-temporais que, por sua vez, são objeto da arte, que possibilitam enxergar por um curto intervalo de tempo a verdade para o autor de *O mundo como vontade e representação*. Essa inversão do pensamento platônico promovida por Schopenhauer se dá por meio das leituras que o autor fez dos filósofos “neoplatônicos” e de seu contemporâneo Schelling que, por sua vez, também revisitou com atenção essa tradição que possui Proclo e Plotino como grandes representantes. Para uma discussão mais detalhada dessa querela existente entre as questões supracitadas acima, cf. SILVA, M. B. Uma crítica “neoplatônica” da Metafísica tradicional ou o estatuto da intuição pura e a sua fundamentação a partir do método de remoção de Schopenhauer. **Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1-2, pp. 166-186, 2012.

objeto artístico. A exposição feita até o momento privilegiou as Objetidades da Vontade que aparecem à consciência do espectador, isto é, as Ideias eternas que são comunicadas pelos fenômenos da natureza e os objetos artísticos intuídas pelo intelecto e não precisamente os estados e efeitos que o contemplador sente ao ver as belas imagens da realidade.

Para Schopenhauer, o conhecimento estético promove uma alteração no *entendimento* do sujeito cognoscente pelo fato de lhe facultar esquecer, mesmo que seja por um pequeno intervalo de tempo, os desejos que assaltam diariamente a consciência humana. Esse “esquecimento” momentâneo do próprio querer permite que aquele que está em estado de contemplação torne-se *puro sujeito do conhecimento destituído de vontade*¹⁴. As imagens claras e límpidas são tão vívidas que a individualidade é suprimida em nome do conhecimento intuitivo da realidade. Não foi por acaso que Simmel afirmou que “submersos na contemplação de um fenômeno, já não sentimos um Eu separado do seu conteúdo, nos sentimos perdidos neste. *Com isso desaparece o egoísmo*, já que também desaparece o eu que o abriga” (SIMMEL, 2011, p. 105, grifos nossos). Visto que o eu que nos habita em cada ser é suspenso, desaparece o desejo de possuir, pois naquela intuição do teatro da existência temos o que queremos e o que podemos da vida. Se durante a maior parte do tempo o intelecto humano é apenas um servo obediente dessa altiva senhora denominada vontade, na transição do conhecimento comum para o conhecimento especial à faculdade cognitiva sente-se “dona de si mesma” por se libertar momentaneamente das “prisões

¹⁴ “Depois do sujeito empírico, instalado num corpo que é ao mesmo tempo objeto imediato e mediato do conhecimento, cuja Vontade funcionava como médium para o conhecimento da efetividade; depois do indivíduo considerado uma objetidade da Vontade, tendo acesso ao Em-si cósmico, ao meta-físico, ao meta-efetivo, agora é a vez de introduzir uma perspectiva: o puro sujeito do conhecimento! Doravante não se trata mais do conhecimento individual, comum, brotado do intelecto-lanterna, correlato do princípio de razão em conluio com a vontade individual, mas sim do *modo estético*, independente do princípio de razão, ocupado com aquilo que é e nunca vem-a-ser. Opera-se, por aí, uma drástica na noção de sujeito, implicando consequências graves para a perspectiva existencial do indivíduo” (BARBOZA, 2001, p. 60).

metafísicas” do querer. Em um trecho da *Metafísica do Belo* (2003) pode-se confirmar essa linha de pensamento:

Como foi dito, é possível uma *transição* do conhecimento comum, que concebe somente coisas isoladas, para o conhecimento da Ideia. Mas isso é uma exceção. Semelhante transição ocorre subitamente. O conhecimento se liberta da servidão da Vontade: justamente por aí o sujeito de tal conhecimento cessa de ser indivíduo, cessa de conhecer, meras relações em conformidade como princípio de razão, cessa de conhecer nas coisas só os motivos de sua vontade, *tornando-se puro sujeito do conhecimento destituído de vontade*: como tal, ele concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos ele repousa nessa contemplação, observa-se nela. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 45)

No momento da apreensão imediata do mundo representacional via experiência estética, o sujeito passa a ver o mundo de maneira *objetiva* por haver um esquecimento momentâneo da própria individualidade. O “puro sujeito do conhecimento destituído de querer” mergulha por completo no objeto e perde-se nele; esquecendo-se dos próprios desejos e das formas subordinadas do fenômeno concebidas pelo princípio de razão, tornando-se, com isso, o próprio espelho do mundo como representação. O ímpeto do querer conhecer “esvai-se” momentaneamente e sujeito e objeto entram em pleno equilíbrio diante da imponência da Ideia que preenche e acalenta o espírito humano. Nesse instante, o espectador das belas formas da existência não mais reflete e conceitua, mas apenas intui e compreende o mundo despreziosamente de modo absoluto. A esse respeito, Cacciola afirmou que “a percepção do belo é marcada pelo desinteresse e pela desindividuação, resultando em um conhecimento imediato do objeto, que se isola dos demais e não se submete mais às relações, quer com o corpo quer com os demais objetos” (CACCIOLA, 1999, p. 08).

Trata-se daquilo que Schopenhauer havia denominado em seus escritos anteriores à publicação de *O mundo...* de “melhor consciência”. O que não podemos deixar de mencionar é que essa denominação usada pelo filósofo alemão possui uma conotação eminentemente moral, haja vista que este alargamento da inteligência e da faculdade imaginativa pode promover, do ponto de vista ético, uma *melhoria* nos seres humanos:

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais consequente e mais completa de sua essência, por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo *aclaramento da cabeça* [...] Nesse sentido, há certamente uma cultura moral em uma ética da melhoria (*Dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik*) (SCHOPENHAUER *apud* DEBONA, 2013, p. 212)

Note-se que o próprio Schopenhauer admitiu, neste trecho anterior à publicação de *O mundo como vontade e representação*, uma melhoria do ponto de vista moral por meio de um “aclaramento da cabeça” e “aumento da inteligência”. Embora essa terminologia tenha sido abandonada pelo próprio filósofo alemão, vários pesquisadores, como, por exemplo, Jair Barboza (2005), Safranski¹⁵ (2011), Margit Ruffing (2012), Vilmar Debona (2013) resolveram trazer para a arena do debate filosófico a tese da *melhor consciência* por acreditarem que ela continua latente na metafísica do belo schopenhaueriana. Se nas representações submetidas ao princípio

¹⁵ Safranski sublinha, em sua biografia sobre o filósofo alemão, que essa distinção entre consciência empírica e melhor consciência já havia sido formulada por Schopenhauer em 1814, cinco antes da publicação de *O mundo como vontade e representação*. Acerca desta definição, o biógrafo ainda diz que “para ilustrar esta ideia [consciência empírica] segue trabalhando com a metáfora da esfera. A consciência empírica, conforme uma de suas anotações de 1814, se assemelha a um pequeno esquilo (*Eichhornchen*) que corre ao redor de uma roda [...]. A consciência empírica, que na tese de doutorado de Schopenhauer se limitava exclusivamente a ser um tema epistemológico, isto é, limitando-se à análise da teoria do conhecimento transformou-se agora em um problema ético; perde a sua inocência (*Unschuld*) transcendental-filosófica e se converte em uma tolice (*Torheit*) existencial. [...] Nesta mesma anotação de 1814, fica nomeada a antítese decisiva: “a melhor consciência” se destina a produzir a nossa libertação do ‘Querer’ que tanto nos escraviza” (SAFRANSKI, 2011, pp. 364-365).

de razão enxergarmos o mundo de uma maneira distorcida, nas representações estéticas intuimos o mundo descortinado das sombras que encobrem a retina pelo fato de o sujeito estar imbuído de querer. Seguimos esta via interpretativa exatamente por acreditarmos que a proposta de educação do caráter dá-se por meio da educação do intelecto humano. Parece-nos possível, diante das considerações elencadas acima, levantar a hipótese de que a experiência estética aliada a uma proposta educativa contribuiria para o fortalecimento do aparato cognitivo dos homens. Não estamos sugerindo com isso que a tese schopenhaueriana de que a vontade possui preponderância sobre o intelecto possa ser invertida; estamos apenas apontando para o fato de que a experiência estética promove um aumento substancial na inteligência dos seres humanos e que, este fator, pode promover uma melhoria nas ações humanas.

E esta “melhoria” que Schopenhauer sublinhou nos seus escritos anteriores à publicação da sua obra magna acontece exatamente porque, do ponto de vista moral, suprimimos momentaneamente o egoísmo que repousa nas relações interessadas que estabelecemos com o mundo para a satisfação dos desejos que atormentam diariamente o eu. Se ontologicamente somos marcados por um egoísmo natural próprio da Vontade de viver, talvez a maneira que teríamos para “combater” este violento impulso vital seria submeter os seres humanos a um tipo de experiência que ensine que é possível olharmos para o mundo desinteressadamente. Por isso, Simmel afirmou que “Schopenhauer ensina que o intelecto, de tempos em tempos, pode livrar-se da escravidão da vontade, desde que não se identifique intelecto com pensamento lógico, mas sim com a esfera de consciência em que se forma o quadro intuitivo do mundo em geral” (SIMMEL, 2011, p. 105). Ademais, e é essa a nossa aposta, parece-nos viável afirmar que esse esclarecimento da consciência consiga “amolecer” o coração (caráter) dos homens.

Como a leitura trágica de mundo schopenhaueriana conecta-se de imediato com a afirmação da Vontade de vida, é digno de nota que esse olhar desinteressado que o espectador lança sobre as imagens da vida, dado que a contemplação do belo artístico é desprovida de quaisquer fins pessoais, possibilita ao esteta esquecer por um curto intervalo de tempo a condição ontológica de ser querente. A afirmação e a negação da Vontade de vida que, inicialmente, mencionamos na introdução deste trabalho para elucidar a ideia de tragédia existente na filosofia schopenhaueriana só será devidamente esclarecida por nós no último capítulo desta dissertação. Por ora, o que nos interessa saber é que a experiência estética configura-se como um movimento brando de *negação da vontade* graças ao fato de o puro sujeito do conhecimento esquecer momentaneamente a mola impulsora do querer interior ao estar vis-à-vis com os arquétipos imorredouros do mundo. Essa capacidade humana de desprender-se da própria individualidade para intuir o universal promove um sentimento alegrador para com a existência e, por conseguinte, suspende momentaneamente os efeitos da tragicidade da vida.

Ao nos depararmos com as Objetidades da Vontade, assinala Schopenhauer, isto é, as Ideias de Platão, cessam todas as dores, angústias, tristezas, sofrimentos e mazelas oriundas da vontade de viver. O espírito humano é tomado por uma incomensurável alegria interior ao se deparar com o belo artístico. A experiência estética torna-se um consolo prático para essa trágica condição metafísica humana de ter a fonte de todo horror e sofrimento, a vontade, como uma marca do seu próprio “DNA”. Todavia, somos tomados por uma incomensurável alegria espiritual pelo fato de haver um *desprendimento dos interesses*¹⁶ e fins particulares na fruição do Belo.

¹⁶ Em uma das passagens do livro III de sua obra magna, Schopenhauer afirmou que “É manifesto, contudo, que a alegria com o *belo* é de gênero inteiramente diferente. Ela se baseia sempre no mero conhecimento, exclusivo e puro, sem que os objetos do conhecimento tenham nenhum interesse com nossos fins pessoais, isto é, com nossa *vontade*; portanto, sem que a nossa satisfação esteja vinculada

Por isso, as imagens da vida apreendidas no momento da fruição estética promovem uma alteração na consciência do sujeito. O intelecto humano deixa de ver as coisas do ponto de vista da particularidade, ou seja, desprende-se dos conteúdos representacionais submetidos ao princípio de razão e alarga a sua compreensão da existência observando a realidade sob a ótica de um olhar universal. Isso acontece porque “o trabalho da arte, por sua vez, evoca o puro sujeito do conhecimento do intelecto comum” (FOSTER, 2006, p. 228). Este, a nosso ver, é outro ponto de contato da filosofia schopenhaueriana com a tradição germânica, tendo em vista que esta passagem do particular para o universal, presente na metafísica do belo schopenhaueriana, também é descrita como uma condição necessária para que o homem realize a sua *Bildung*, segundo os Idealistas e Românticos. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, mais especificamente no tópico 1.2 intitulado *A Bildung Alemã*, mostramos que o processo de esculpimento de si mesmo pressupõe a passagem da singularidade à universalidade.

Mesmo Schopenhauer tendo lançado severas críticas aos movimentos supracitados, é inegável, ao menos neste ponto, a proximidade da filosofia schopenhaueriana para com os autores que levaram a cabo o ideal de formação germânico. Ademais, essa capacidade objetiva exercitada no palco das representações humanas, por intermédio das obras de arte, contribui substancialmente para o aperfeiçoamento do aparato cognitivo humano. Margit Ruffing, em seu artigo intitulado *A relevância ética da contemplação estética* (2012), oferece-nos elementos que nos auxiliam a reforçar nossa linha argumentativa:

Essa concepção da contemplação estética como atividade da consciência é apropriada ao conhecimento e entendimento do

ao interesse pessoal. Por conseguinte, a alegria com o belo é completamente *desinteressada*. Por isso também ocorre que, aqui, tudo que é individual cessa de sê-lo e o belo é objetivamente belo, isto é, para todos” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 25).

essencial, porque ela compreende a limitação ao particular, ao individual, como não essencial, que não faz parte do essencial da vida; ou seja, no lado do objeto que é considerado e leva à contemplação, *como também* no lado do sujeito que supera na contemplação a própria limitação – dolorosa – ao individual [...]. Schopenhauer julga a forma de conhecimento estético como essencial, porque ela **aperfeiçoa** na contemplação estética a **consciência** intuitiva imediata a um ser-consciente da beleza, livre de interesse e finalidade. (RUFFING, 2012, pp. 267-268, grifos nossos)

É digno de nota que a contemplação do belo artístico, além de promover uma incomensurável alegria interna nos seres humanos, contribui pedagogicamente para o aperfeiçoamento e fortalecimento do aparato cognitivo dos mesmos. Por ser a consciência intuitiva, em contraposição à abstrata, considerada um tipo especial de condição psíquica exatamente por permitir que o sujeito do conhecimento anteveja aprioristicamente o mundo numa perspectiva correta, pois o contato da beleza põe em suspensão os interesses e finalidades pessoais, é que a experiência estética não deve ser desvinculada das questões referentes à moralidade. Esta confluência entre estética e ética, tendo como horizonte a relevância da contemplação das belas representações para o reinado das ações, pode ser confirmada a partir da passagem da “clareza de consciência” para uma “tomada de consciência”¹⁷ num sentido pragmático. Ou seja, este alargamento do intelecto mediante a clarividência representacional do Em-si do mundo pode resultar em uma postura moral mais ponderada ao longo das ações nas relações com os outros seres humanos no mundo do *éthos*. O que estamos sugerindo com isso é que o conhecimento verdadeiro, intuitivo e

¹⁷ Ruffing, neste mesmo artigo, cita uma passagem nos manuscritos de Schopenhauer em que esta passagem da **clareza de consciência** para a **tomada de consciência** é sublinhada pelo próprio autor: “[...] Clareza de consciência [...] a faculdade de tomar consciência, vir a si mesmo, é na verdade a raiz de todas as suas atividades teóricas e práticas, pelo qual o ser humano supera tanto o animal”. Cf. RUFFING, M. A relevância ética da contemplação estética. *Ethic@*, Florianópolis, v.11, n. 2, pp. 263-271, jul., 2012.

límpido do mundo pode continuar ecoando no espírito humano mesmo depois que o ato de fruição da sublimidade e da beleza tenha cessado.

Da ação conjunta de todas as capacidades de conhecimento de objeto ideal a especial constituição da clareza de consciência (*Bewusstseinerfassung der Besonnenheit*). Eu sou da opinião que ela deve ser pensada menos como qualidade que como *Postura*, no sentido de uma consciência atenciosa, refletida, integrativa, do qual conhecimentos filosóficos, como também comportamento (moral) se originam. Precisamente na postura de consciência clara (*besonnene Haltung*) expressa-se a ideia que constitui segundo a teoria das ideias de Schopenhauer o mais elevado nível da Objetivação da Vontade: a do ser humano cognoscitivo e racional [...] **A Clareza de consciência leva assim à “tomada de consciência”**. (RUFFING, 2012, p. 269, grifos nossos).

Ora, se a experiência estética possui a capacidade de promover um “aperfeiçoamento” na consciência dos espectadores da arte, então é possível trabalharmos com a ideia de um “melhoramento” na conduta moral humana ou, mesmo, com um modo belo ou sublime de apresentação da personalidade mediante os efeitos que a arte produz na interioridade do homem: a clareza de consciência como condição necessária para a tomada de consciência num sentido pragmático. Nossa suspeita intensifica-se em razão de o próprio Schopenhauer admitir que a sublimidade e a beleza não são terminologias que servem apenas para caracterizar os fenômenos da natureza e as obras de arte produzidas pelo gênio artístico. Tais juízos estéticos também podem ser atribuídos ao caráter dos homens, ou seja, estética e ética em plena confluência mediante a fusão entre sublimidade e personalidade. Em uma única passagem de *O mundo como vontade e representação*, mais especificamente no parágrafo 33, o filósofo alemão descreve o caráter sublime. Vejamos:

Também ao ético se deixa transmitir a nossa explanação do sublime, a saber, àquilo que se descreve como caráter sublime. Este também

se origina do fato da vontade não ser excitada por objetos que, normalmente, são propícios para excitá-la; mas, ao contrário, também aí o conhecimento prepondera. Um semelhante caráter, conseqüentemente, considerará os homens de maneira puramente objetiva, não segundo as relações que poderiam ter com a sua vontade. O caráter sublime, por exemplo, notará erros, ódio, injustiça dos outros contra si, sem no entanto, ser excitado pelo ódio, notará a felicidade alheia, sem no entanto sentir inveja; até mesmo reconhecerá as qualidades boas do homem, sem no entanto procurar associação mais íntima com eles; perceberá a beleza das mulheres sem cobiçá-las [...]. Pois em seu próprio decurso de vida com seus acidentes, olhará menos a própria sorte e mais o da humanidade em geral, e, assim, conduzirá a si mesmo como quem conhece, não como quem sofre. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 279-280)

É interessante que se observe que a descrição schopenhaueriana acerca do caráter sublime está diretamente relacionada com um movimento de *negação da vontade*¹⁸ do indivíduo frente às circunstâncias que aparentemente afetariam o seu querer, haja vista que “o ponto de chegada schopenhaueriano é uma estética negativa que significa um retorno à tendência ética Kant-schilleriana” (BARBOZA, 2005, p. 261). O indivíduo que conseguir atribuir beleza ao seu caráter passará a enxergar os outros seres de maneira puramente objetiva, ou seja, completamente alheia aos fins pessoais da sua própria vontade. O esquecimento dos próprios desejos na relação para com os outros seres pode ser entendido como um caminho pedagógico que contribui para a

¹⁸ O filósofo francês Clémmt Rosset, em sua obra intitulada *Escritos sobre Schopenhauer* (2005), também sublinhou o caráter negativo da estética schopenhaueriana pelo fato de o filósofo alemão reconhecer que as imagens apreendidas pelo sujeito do conhecimento não possuem vínculo algum com as relações causais que, na maior parte das vezes, excitam a mola impulsora do querer interior. O conhecimento estético é essencialmente negativo porque nele o homem se desprende dos seus interesses pessoais. Nas palavras do filósofo, “a beleza é de natureza negativa, porque ela não tem nenhuma relação nem com a razão conceitual e nem com os interesses que representa. Pela mesma razão, o prazer estético é de natureza negativa (negadora ao contrário, como veremos) de que está desaparecendo por um sofrimento, não na aparência do gozo. É notável, com efeito, que em longas e entusiasmadas descrições dadas por Schopenhauer sobre o prazer estético, sempre se repousam noções de custódia: parar de sofrer, parar de incomodar, parar de desejar, parar de temer” (ROSSET, 2005, p. 146).

humanização da própria personalidade, uma vez que a apreensão imediata das imagens límpidas e claras da realidade, por meio do contato íntimo com as Belas Artes, promove “alterações” e “marcas” na *psykhé* humana.

Mediante essa linha de pensamento, pode-se inferir que o conhecimento do mundo via experiência estética sensibiliza os animais providos de racionalidade, tornando-os, deste modo, mais humanos. Dito de outro modo, Schopenhauer exige uma disposição objetiva do espírito, que se traduz na preponderância da inteligência intuitiva sobre o lado mais irrefreável e selvagem do homem, isto é, sobre a vontade, para que se possa estabelecer uma confluência entre a beleza e o caráter, pois “aquilo que o sentimento do sublime, em todas as suas variações, acrescenta ao sentimento do belo é um esforço da inteligência, que aumenta a sua faculdade de compreensão” (BOSSERT, 2011, p. 204). A tese da sublimidade da existência por meio da estetização da personalidade também é apontada por Roberto Machado em *O nascimento do trágico*:

Schopenhauer afirma ao mesmo tempo que a sua própria teoria do sublime, sem dúvida no que diz respeito ao sublime dinâmico, aplica-se também ao domínio da moral, ao caráter sublime, que é aquele que resulta de a vontade não se deixar atingir pelos objetos que parecem destinados a abalá-la, pelo fato do conhecimento adquirir e manter a supremacia. (MACHADO, 2006, p. 190)

Se, de acordo com a visão do mundo schopenhaueriana, o sublime pode ser aplicado ao reino da moralidade, graças ao fato de que a *inteligência intuitiva* humana se sobrepõe à pulsão metafísica da qual somos indubitavelmente constituídos, então a experiência estética pode ser usada como instrumento pedagógico capaz de educar os homens do lado de dentro, como bem vocalizou Schiller. Se a sublimidade pode ser expressa em determinadas ações e gestos pelo fato de “um ato de heroísmo ou de abnegação nos parecer sublime porque ultrapassa a medida comum das forças ou das virtudes humanas” (BOSSERT, 2011, p. 204), novamente

encontramos um ponto de contato com a *Bildung* alemã, tendo em vista que, como Berman reconheceu, o processo de modelação da personalidade se dá numa postura de passividade do espírito frente às *imagens orgânicas* do mundo.

Precisamos agora mapear os efeitos que a experiência estética, na sua forma e conteúdo, produz nos seres humanos, a fim de identificar qual é a natureza e quais são os limites dessa educação estética presentes nas entrelinhas dos textos schopenhauerianos sobre as Belas Artes. Além disso, precisamos responder a outras questões pertinentes à proposta da educação estética do homem, a saber, se as obras de arte produzidas pelo gênio artístico possuem um caráter elitista, isto é, poucos seres humanos possuem a capacidade de se deleitar com a beleza ou se se trata de uma experiência acessível a todos. Ademais, como exatamente a contemplação Estética exerce influência na Ética? Podemos afirmar que esse é o ponto nevrálgico de nossa investigação filosófica concernente à metafísica do belo, pois os questionamentos levantados acima precisam ser devidamente respondidos para que a tese da educação do caráter do homem à luz da filosofia schopenhaueriana mantenha-se em pé na arena do debate filosófico que estamos propondo.

2.2 Os efeitos da beleza no espírito humano

Para que os questionamentos que vimos propondo sejam respondidos satisfatoriamente, é fundamental que a nossa investigação continue mapeando as alterações promovidas na *psique humana* bem como os conteúdos das imagens expostas pelos objetos artísticos no momento da fruição do belo artístico. Deve-se ter em mente que não estamos trabalhando epistemologicamente com se existisse uma relação de causa e consequência na relação sujeito-objeto, pois temos em mente, com base no arcabouço conceitual schopenhaueriano, que tal hipótese é absurda. Porém, por uma opção pedagógica, serão pontuados os efeitos produzidos

no entendimento daquele que é o sustentáculo do mundo, para, a partir daí, adentrarmos nos conteúdos das imagens expostas pelas obras de arte, embora não exista nenhuma preponderância de um sobre o outro. Precisamos saber se as formas e conteúdos expostos pelos objetos artísticos conseguem produzir algum tipo de efeito no espírito humano para que passemos a usá-los para fins práticos e morais.

No que se refere ao sujeito cognoscente, foi exposto até agora que as belas formas do mundo representacional possuem a capacidade de suspender momentaneamente a individualidade e a subjetividade em virtude de haver um esquecimento da própria vontade no instante em que a intuição estética entra em cena. O “puro sujeito do conhecimento destituído do querer” passa a enxergar a vida em toda a sua completude de maneira puramente objetiva, ou seja, despida de interesses e fins pessoais. Acrescente-se a isso o fato de que a objetividade no olhar destituído de qualquer interesse também faz com que os contempladores suspendam todos os sofrimentos, dores e tormentos que assombram diariamente a consciência humana quando o indivíduo não se desprende do princípio de razão, pois esse ato desinteressado do espírito é a “contemplação sem vontade da vontade, ou a intuição da Vontade na ausência da vontade” (SAFRANSKI, 2011, p. 396). A arte, neste sentido, pode entendida como um poderoso remédio para as impetuosas paixões que habitam os sentimentos humanos. Conforme Schopenhauer:

Quem é atormentado por paixões, ou necessidades ou preocupações, torna-se, mediante um único e livre olhar na natureza, subitamente aliviado, sereno, reconfortado. A tempestade das paixões, o ímpeto dos desejos, e todos os tormentos do querer são, de imediato, de uma maneira maravilhosa, acalmados. Pois no instante em que, libertos do querer, entregamo-nos ao puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, como que entramos num outro mundo, onde tudo que excita a Vontade e, assim, tão veemente nos abala, não mais existe. Tal libertação do conhecimento eleva-nos tão completamente sobre tudo isso quanto

o sono e o sonho. Felicidade e infelicidade desaparecem. Não somos mais indivíduos, este foi esquecido, mas puro sujeito do conhecimento. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 268-269)

O aspecto mais irrefreável e selvagem do homem, a saber, o seu querer, acalma-se com as imagens que são apreendidas imediatamente pela consciência. As impetuosas paixões que atormentam diariamente os indivíduos perdem-se com a sublimidade de se enxergar o mundo com a lente do universal, haja vista que “as coisas são vista *sub specie aeterni*, isto é, do ponto de vista da eternidade” (BARBOZA, 2005, p. 228). Os sofrimentos, horrores, tormentos e as injustiças promovidas pelos homens nesse esforço de saciar o pulso metafísico são, no momento da fruição do belo, suspensos. E isso ocorre exatamente porque se dá a passagem do particular ao universal, do indivíduo ao puro sujeito do conhecimento, das imagens que excitam o querer para as representações que aquietam a vontade, exatamente como acontece na abordagem da *Bildung* apresentada no primeiro capítulo. Não é à toa que Alex Neill afirmou que a “experiência estética, como Schopenhauer entende, é, essencialmente, experiência na qual um sujeito apreende, ou tem conhecimento intuitivo, das ideias [...] Experiência estética envolve a transcendência do particular e acesso ao universal” (NEILL, 2009, p. 26). Assim, se a carência pode ser suspensa por intermédio da contemplação de uma obra arquitetônica, de um poema ou de uma música, então, os efeitos que a tragicidade da vida produz na vida humana também podem ser “esquecidos” naquele instante. Assim, a arte pode ser vista como um “consolo estético” para a condição trágica da existência.

Diante destas primeiras considerações sobre a passagem do intelecto comum para o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade temos dois elementos oriundos da fruição do belo artístico que, a nosso ver, são favoráveis à tese da educação estética do homem, a saber, o silêncio momentâneo do aspecto mais irrefreável e selvagem do homem, a vontade, bem como o fortalecimento e a

ampliação do aparato cognitivo humano. Se, do ponto de vista da metafísica da Vontade schopenhaueriana, as pulsões vitais, os desejos efêmeros e as violentas paixões humanas são as grandes responsáveis pelos incomensuráveis sofrimentos espirituais e, por conseguinte, da afirmação tácita do caráter trágico da vida, então a aquietação momentânea desta agitada vontade interna seria o ambiente favorável para que as imagens e modelos ideais comunicados por meio da arte na fruição do belo tenham algum efeito pedagógico. Ademais, se a tendência natural dos seres humanos é afirmarem a sua Vontade de vida, assim como fazem todos os seres do reino animal e vegetal, parece-nos que o grande exercício existencial será exatamente de conseguir negar o querer interior para que o egoísmo que repousa no eu seja ao menos apaziguado diante do mundo.

Como sabedoria de vida, discutiremos essa temática no terceiro capítulo. Schopenhauer parece sugerir que o caminho que o homem comum deve adotar é o meio termo entre excesso de individualidade (egoísmo) e ausência de significação (ascetismo) ou, em outras palavras, entre maquiavelismo e estoicismo. De todo modo, a experiência estética consegue ao mesmo tempo adormecer a vontade e acordar o intelecto, posto que “a experiência estética é valiosa não só para levar o efeito repousante de escapar à vontade, como também porque exhibe peculiarmente as coisas tal como estas são eternamente” (JANAWAY, 2003, p. 92). Em outras palavras, a fruição do belo artístico tem alto valor cognitivo e terapêutico por se tratar de uma modificação psicológica com a entrada em cena da beleza. Deve-se sublinhar ainda que este silêncio da vontade bem como a potencialização da inteligência ocorre porque Schopenhauer compara as Ideias platônicas com um organismo vivo dotado de *força gerativa* que modifica o modo como o sujeito cognoscente apreende o mundo. Se as representações das representações, isto é, os conceitos, são mortos e vazios, as imagens comunicadas por meio da experiência estética são vivas. A universalidade das representações alheias às determinações temporais movimenta e

promove fascínio ao intelecto exatamente por conseguir ir além do conceito. Conforme Ruffing:

A comparação da ideia com um organismo vivo, que se desenvolve, dotado de “força gerativa” sugere, no meu ponto de vista, que ela não deva ser concebida apenas como um “recipiente” do conhecimento, e também não como um conteúdo qualquer, mas sim como *força*, que move e modifica algo na consciência, para gerar um conhecimento da coisa, que vai além do simples conceito. (RUFFING, 2012, p. 266)

Por isso, como bem assinalou a pesquisadora alemã, não devemos comparar, de maneira alguma, os arquétipos imorredouros do mundo descritos pelas “penas de tonalidade escuras” usadas por Schopenhauer para explicar o mundo, a um recipiente vazio e passivo, mas, pelo contrário, trata-se de representações ativas, vivas, que devido à sua potência imagética promovem uma alteração na consciência do espectador da realidade. Mesmo sabendo que as Ideias platônicas, objetos da arte, do ponto de vista formal, silenciam o querer, potencializam o intelecto e são providas de uma força gerativa, faz-se necessário explorar também aquilo que elas possuem de substancial, isto é, o conteúdo das representações expostas por cada manifestação artística.

Porém, ainda no que se refere a essa força gerativa presente nas Ideias platônicas, deve-se ter em mente uma sutil diferença epistemológica existente entre o sentimento do belo e do sublime estabelecida por Schopenhauer. A especificidade do sentimento do sublime consiste no esforço consciente e brutal do sujeito cognoscente para deixar de lado as conexões ordinárias da vontade e para manter explicitamente o exaltado estado de espírito, uma vez que “a exaltação é um estado de tensão absoluta, o que não faz só ter que ser ganha com a consciência, mas também tem de ser mantido, enquanto que, no belo, o estado de pura contemplação será

alcançado e mantido sem qualquer esforço ou luta” (VANDENABEELE, 2009, p.45).

Metafisicamente, a sublimidade e a beleza possuem o mesmo fim: a comunicabilidade das Ideias platônicas! Epistemologicamente, porém, há uma diferença: se o objeto não oferecer absolutamente nenhuma resistência ao sujeito que capta as imagens, o sentimento que preenche o espírito humano é o da beleza. Se a representação que se apresenta ao contemplador tiver uma relação hostil¹⁹ com o seu impulso de autoconservação, então, a figura que entrou em cena foi o sentimento do sublime. Nas palavras do próprio Schopenhauer:

Enquanto esse vir-ao-encontro da natureza e a significação e distinção de suas formas mediante as quais nos falam as Ideias nelas individualizadas for o que nos tira conhecimento das meras relações que servem à vontade, pondo-nos no estado de contemplação estética, para assim nos elevar a puro sujeito do conhecer destituído de Vontade, é simplesmente o BELO que age sobre nós, e o sentimento aí despertado é o da beleza. Contudo, se precisamente os objetos cujas figuras significativas nos convidam à sua pura contemplação têm uma relação hostil com a Vontade humana em geral, como exposta em sua objetividade, o corpo humano, e são-lhe contrários, ameaçando-o com toda a sua superpotência que elimina qualquer resistência, ou reduzindo-o a nada com toda a sua grandeza incomensurável; e se, apesar disso, o contemplador não dirige a sua atenção // a essa relação hostil, impositiva contra a sua vontade, mas, embora a perceba e a reconheça, desvia-se dela com consciência, na medida em que

¹⁹Acerca da sutil diferença epistemológica existente ente belo e sublime presente no livro III de *O mundo como vontade e representação*, Jair Barboza sublinhou que “é Schopenhauer quem identifica explicitamente, de maneira definitiva, o sublime com o belo. A diferença de superfície entre ambos os conceitos, para Schopenhauer, é que no belo o conhecimento prepondera sem luta: a beleza do objeto liberta a consciência dos serviços da vontade e dos seus interesses, sem resistência alguma, em “calma contemplação”, como dissera Kant, e assim de forma imperceptível surge o puro sujeito do conhecimento e o seu correlato, a Ideia; não há aqui nenhuma lembrança da vontade. Já no sublime a contemplação se dá mediante “um desprendimento consciente e veemente” da relação conhecida como desfavorável do objeto para com a vontade [...] Assim, a diferença entre belo e sublime diz respeito apenas ao modo como o puro sujeito do conhecimento intui o conteúdo do objeto: com ou sem lembrança do querer universal” (BARBOZA, 2005, pp. 247-248).

liberta violentamente da própria vontade e de suas relações [...] então o que preenche é o sentimento do SUBLIME, ele se encontra no estado de elevação, justamente também nomeando-se SUBLIME o objeto que ocasiona esse estado. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 273)

Enquanto na beleza o puro sujeito apreende as Ideias sem absolutamente nenhuma luta ou resistência da vontade, pois o indivíduo torna-se puro sujeito do conhecimento sem a *menor consciência* de que o querer se esvai, na sublimidade, ao contrário, tal elevação é *acrescida de uma leve consciência* pelo fato de os objetos sublimes, quase que em sua totalidade, ameaçarem a integridade física do espectador das imagens límpidas do mundo. O Belo geralmente é atribuído aos objetos artísticos produzidos pelo gênio, enquanto que o Sublime refere-se às manifestações da Natureza²⁰. De acordo com Schopenhauer, a contemplação estética não se limita apenas às obras de arte feitas pelo homem. “Os grandes objetos da natureza também produzem o sentimento do sublime. Ao encontrar um magnífico espetáculo de natureza nos tornamos puro sujeito do conhecimento, e nossa intimidade com o Ser de todas as coisas se revela” (SINGH, 2010, p. 62). As turbulentas águas de um oceano, um terremoto ou mesmo um tornado são ilustrações que mostram essa sutil diferença²¹ apresentada entre o belo e o sublime existentes na filosofia schopenhaueriana:

²⁰ “Schopenhauer acredita que a cognição que não está a serviço da vontade continua a ser possível. Schopenhauer chama esse tipo de cognição estética. Para este filósofo, ela ocorre quando somos tocados pela beleza (e sublimidade) de um objeto: a paisagem, um pôr do sol, uma pintura, um poema e assim por diante. A percepção estética implica que a pessoa se desprende de si mesmo momentaneamente e se torna um puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. Na consciência estética, o ‘eu’ foi substituído por assim dizer, por uma ‘melhor’ ou consciência ‘superior’. Este consiste no conhecimento transformado por estar inteiramente livre da subserviência da própria vontade” Cf. VANDENABEELE, Bart. Schopenhauer on Sense Perception and Aesthetic Cognition. *The Journal of Aesthetic Education*, v. 45, n. 1, pp. 37-57, 2011.

²¹ Fica evidente nesta distinção entre belo e sublime presente na metafísica do belo schopenhaueriana a grande influência que a estética kantiana exerceu sobre o pensamento de Schopenhauer, pois na *Crítica do juízo* Kant apresenta-nos que o belo é “o que é representado sem conceitos como objeto de uma complacência universal” enquanto o sublime “é um prazer que surge só indiretamente, ou seja, ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão

O que diferencia o sentimento sublime do sentimento do belo é o seguinte: no belo o puro sujeito ganhou a preponderância sem luta, pois a beleza do objeto, isto é, a sua índole facilitadora do conhecimento da Ideia, removeu da consciência, sem resistência e, portanto, imperceptivelmente, a vontade e o conhecimento das relações que servem de maneira escrava; o que aí resta é o puro sujeito do conhecimento, sem nenhuma lembrança da vontade. No sublime, ao contrário, aquele estado de puro conhecimento é obtido por um desprender-se consciente e violento das relações do objeto com a vontade conhecida como desfavoráveis, mediante um livre elevar-se acompanhado de consciência para além da vontade e conhecimento que a esta se vincula. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 273-274)

No entanto, em essência, ambas possuem a capacidade de comunicar ao “puro sujeito do conhecimento destituído de vontade”, quando a intuição estética entra em cena, as Ideias eternas e imutáveis de Platão. Deve-se acrescentar ainda o fato de que o Belo e o Sublime, por serem Objetividade da Vontade, ou seja, o *medium* entre o Em-si do mundo e os fenômenos que adentraram o *princípio de individuação*, expressam as inúmeras e infundáveis *espécies* existentes na Natureza, inclusive, no livro III de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer reconhece que podemos pensar em *gradações* de belo e sublime dada a multiplicidade de seres existentes. Na visão de mundo schopenhaueriana, todos os seres que compõem a natureza são essencialmente belos, haja vista que todas as espécies individuadas habilitam o sujeito cognoscente a enxergar as imagens eternas da vida.

Apenas por um acréscimo é que o sentimento do sublime se distingue do belo, a saber, pelo elevar-se para além da relação conhecida como hostil do objeto contemplado como Vontade em geral. **Nascem daí diversos graus de sublime, sim, gradações entre belo e sublime**, em função de semelhante acréscimo ser

imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas” Cf. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

forte, clamoroso, impositivo, próximo, ou apenas fraco, distante, só indicado. Penso ser mais apropriado para a minha exposição diante dos olhos essas gradações e, em geral, os graus mais fracos de impressão do sublime, embora, aqueles de receptividade estética não tão grande e fantasia não tão vivaz só possam compreender os exemplos que logo depois serão fornecidos dos graus mais elevados e distintos do sublime. (Schopenhauer, 2005, pp. 274-275, grifos nossos)

Por isso, o objeto mais sem importância²² existente no mundo pode adquirir, à luz da sua Ideia, as características da sublimidade e da beleza. Basta que haja um sujeito que se desprenda da sua vontade bem como um objeto despido das particularidades e contingências, próprias da realidade fenomênica, para que isso aconteça. As forças universais de toda natureza intrínsecas à matéria, os corpos inorgânicos, a natureza orgânica nas suas formas mais simples e sofisticadas, todas são, segundo a visão de mundo schopenhaueriana, modos distintos de apresentação da Vontade no tempo e no espaço, segundo a lei de causalidade. Por ser a natureza inteira apenas reflexo da *coisa-em-si*(kantiana) é que todas as individuações que encontramos no mundo são providas de beleza

²²Singh, em *Schopenhauer: A guide for the perplexed*, assinalou que “Além de refletir sobre a arte e o artista, em geral, Schopenhauer examina as naturezas e escopos de várias artes plásticas e mostra seu conhecimento abrangente de formas de arte proeminentes. Ele analisa cuidadosamente as suas gamas de atividades e oferece originais teorias estéticas no que diz respeito à arquitetura, a horticultura, a pinturahistórica, a escultura, a alegoria, a poesia, o drama e, finalmente, a música. O interesse de Schopenhauer nas artes não era apenas teórico, pois ele era profundamente envolvido em várias formas de arte. Seus escritos sobre estética e as artes constituem uma parcela considerável de sua produção total. Além de dedicar todo o Terceiro Livro do volume I de *O mundo como vontade e representação* à estética, acrescentou numerosos ensaios complementares no volume II à estética e artes plásticas individuais. No volume II de *Parerga e Paralipômena*, vários ensaios são dedicados a temas como a beleza, a estética, a autoria, a língua, a literatura, a arquitetura e a música. Em sua vida pessoal marcada pela solidão e frustrantes relacionamentos com as pessoas em torno dele, Schopenhauer sempre encontrou um consolo na busca pelas artes. Ele era um visitante regular da ópera e das performances dramáticas e museus de arte. Durante suas viagens, a apreciação da arte era uma parte importante de seu itinerário. Ele tinha um profundo interesse em observar objetos da vida vegetal e acreditava firmemente que a observação aguçada do reino animal era uma obrigação para qualquer investigação séria da vida e da filosofia. Ele era um estudante excelente de línguas clássicas e literatura. O fato de tocar diariamente a sua flauta no período da manhã, como um ritual sagrado, indica seu envolvimento pessoal com a música” (SINGH, 2010, p. 62).

graças ao fato das singularidades fenomênicas também serem expressões particularizadas de um Ideia específica da Vontade que adquiriu forma. Assim, não são apenas as Objetidades da Vontade que são belas e sublimes, visto que os fenômenos que participam das formas arquetípicas da realidade também são providos de beleza exatamente por serem cópias perfeitas das Ideias platônicas. A pedra, a árvore, o cavalo e o homem – apenas a título de ilustração – permitem-nos apreender as suas Ideias correspondentes exatamente por eles serem correlatos individuados das Objetidades da Vontade. A intensidade da beleza, segundo Schopenhauer, mediante a facilitação que o objeto oferece à contemplação puramente objetiva das coisas possibilita que o intelecto apreenda as imagens eternas do mundo sem absolutamente nenhuma resistência. Podemos confirmar essa linha de pensamento no fragmento abaixo:

Visto que, de um lado, toda coisa existente pode ser considerada de maneira puramente objetiva e exterior a qualquer relação, e, de outro lado, a Vontade aparece em toda coisa num grau determinado de sua objetividade, expressão de uma Ideia, segue-se daí que toda coisa é BELA [...] Uma coisa é mais bela que outra quando facilita a pura consideração objetiva, vem-lhe ao encontro, sim, como que compele a isso: então nomeamos muito bela. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 283)

Por isso, Schopenhauer observa a variedade ilimitada das formas essenciais e permanentes na natureza e estabelece uma hierarquia entre elas, classificando-as em graus mais baixos ou altos dependendo da “sofisticação” das formas que se objetivam no mundo. Quanto mais desenvolvida for a Ideia, mais fácil será para o “puro sujeito do conhecimento destituído de vontade” apreender as imagens claras e límpidas do mundo. Por ser o homem o grau mais bem elaborado de objetivação da Vontade – exatamente por ser o único fenômeno capaz de contemplar as formas eternas da realidade por meio da intuição estética – ele (o homem) também é

considerado a expressão máxima da Beleza, uma vez que “no nível mais alto, a Vontade objetiva-se como humanidade e como os personagens individuais de determinados seres humanos, pois Schopenhauer menciona a pintura histórica, juntamente com a pintura e escultura da beleza humana, como as artes plásticas, que revelam esses formulários para o intelecto” (HANNAN, 2009, p. 105). Georg Simmel, em seu livro intitulado *Schopenhauer e Nietzsche*, também é entusiasta da tese de que a sublimidade e a beleza não são indiferentes ao mundo sensível já que todos são cópias da Ideia.

Que a beleza não se enraíze na ideia, ou que a forma sensível não seja uma portadora indiferente da beleza, isso se mostra no seguinte: a mera existência da ideia não pode gerar o feio, só é feia a coisa sensível à qual falta a ideia, ou melhor, cuja estrutura dificulta à nossa alma observar a ideia que existe nela. Em si mesmos, os objetos deveriam ser igualmente belos, já que todos são exemplos de uma ideia. (SIMMEL, 2011, p. 120)

Este reconhecimento de que as individuações da Vontade também carregam em-si mesmas uma beleza própria permite-nos, do ponto de vista da educação estética, afirmar, ao menos, que todos os seres humanos são potencialmente uma obra de arte. O que precisamos entender agora é o que exatamente estes “artesãos da existência” precisam realizar para que os outros consigam sem luta ou resistência enxergar a beleza contida em cada expressão individuada da Vontade. Expressando em outros termos, de que maneira os seres humanos podem tornar-se objetos de contemplação para as outras consciências por meio dos seus gestos e ações? O processo de apresentação sublime do caráter só será devidamente esclarecido no terceiro capítulo deste trabalho, quando apresentamos o estudo caracteriológico promovido por Schopenhauer, mais especificamente da passagem do caráter inteligível (extratemporal) para o empírico (temporal). Contudo, antes de nos dedicarmos com mais vagar à discussão dos tipos de

caráter, precisamos reforçar a ideia que as imagens expostas pelas Belas Artes possuem uma natureza essencialmente pedagógica.

2.3. A representação da vida por meio da Arte

No tomo II de *O mundo como vontade e representação* (2014), Schopenhauer retoma o problema da estética a fim de ampliar as suas considerações metafísicas sobre a natureza da beleza. Assim como a filosofia, as Belas Artes possuem como fim último resolver o enigma do mundo, os mistérios da vida, o problema da existência humana. Se as representações circunscritas ao encadeamento da experiência encobrem com um véu o acesso imediato às verdades do mundo, contrariamente, na fruição do belo artístico o “puro sujeito do conhecimento destituído de vontade” recebe de maneira límpida, clara, viva, intuitiva e imediata a resposta para o maior de todos os questionamentos, a saber, “O que é a vida?”. Schopenhauer corrobora a expressão comumente usada por diversas tradições da humanidade de que a “vida é representada na obra de arte”. Assim, em cada pintura, cada estátua, cada poema, cada cena no palco, cada audição musical desvelamos o sentido da existência humana numa perspectiva correta com uma incomensurável alegria interior. Em um belíssimo trecho da obra supracitada, Schopenhauer expõe a sua incomensurável devoção às Belas Artes:

Não apenas a filosofia, mas também as belas artes trabalham fundamentalmente para resolver o problema da existência. Pois, em cada espírito que uma vez se rendeu à contemplação puramente objetiva do mundo, um desejo para o verdadeiro ser das coisas, da vida e da existência foi despertado, ainda que esteja oculto e inconsciente (*versteckt und unbewusst*). Porque somente isto é interessante para o intelecto como tal, ou, em outras palavras, para o puro sujeito do conhecimento que se tornou livre dos objetos da vontade [...]. Por esta razão, o resultado de cada apreensão (*Auffassung*) puramente objetiva, e, é claro, artísticas das coisas, é uma expressão (*Ausdruck*) mais verdadeira do ser da vida e da existência, além de ser uma resposta à pergunta “O que

é a vida?”. Cada trabalho artístico genuíno e bem-sucedido responde a essa pergunta de modo inteiramente correto (*vollig richtig*) [...]. Assim, para a intuição, cada obra de arte responde a aquela pergunta, cada pintura, cada estátua, cada poema, cada cena no palco. (SCHOPENHAUER, 2014, p. 71)

Esta capacidade humana de compreender por meio da intuição estética o significado da vida ocorre graças ao fato de as Belas Artes exporem integralmente uma face da realidade tal como ela é. Cada manifestação artística releva tão intensamente uma dimensão da vida humana que o espírito esquece todas as dores existentes por não sobrar vestígios algum do impetuoso querer no momento da fruição do belo. Embora Schopenhauer não estabeleça uma diferença epistêmica marcante entre os modos de sublimação do querer frente ao objeto artístico, reconhece a existência de uma hierarquia entre as Belas Artes. Uma das razões apresentadas pelo autor diz respeito ao conteúdo exposto por cada manifestação artística que está diretamente relacionada com os modos de objetivação da Vontade. Sabe-se que o fim último das artes é a apresentação perfeita das Ideias, porém, cada uma delas comunica ao sujeito cognoscente a tradução imediata da Vontade em uma forma específica. Como na natureza, existem gradações do substrato do mundo e estas, por sua vez, são apenas correlatos individuados das formas universais do mundo, Schopenhauer também estabelece uma hierarquização das manifestações artísticas com base no conteúdo exposto por cada uma delas ao sujeito cognoscente. Em uma passagem de *O mundo como vontade e representação* fica claro o raciocínio descrito acima:

Ora, sabemos que todas as artes têm somente um objetivo, a exposição das Ideias. Sua diferença essencial consiste só em qual grau de objetivação da Vontade – a Idéia – será exposto, como o que também determina o material da exposição. Nesse sentido, mesmo artes muito distantes uma das outras se deixam, no entanto, elucidar reciprocamente por comparação [...]. O que o artista hidráulico realiza com a matéria fluída, o arquiteto realiza

com a matéria sólida, e justamente o mesmo realiza o poeta épico ou dramático com a Idéia de humanidade. O fim comum de todas as artes é o desdobramento, a elucidação da Idéia, da objetivação dos graus da vontade que se expressão no objeto da arte. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 45)

Para que se possa compreender, do ponto de vista desta proposta de educação estética em Schopenhauer, em que medida as imagens expostas do mundo podem auxiliar os indivíduos no emprego adequado da sua personalidade na aparência é interessante que se faça uma exposição geral dos conteúdos manifestos por cada uma das Belas Artes trabalhadas pelo autor em sua metafísica do belo. Pelo fato de o nosso objeto de investigação filosófica ser a formação do homem, apresentaremos apenas os conteúdos referentes às obras de arte que possuem relação com a existência humana. Ademais, por ser o homem o modo de objetivação da Vontade mais bem elaborado e sofisticado da Vontade (o que facilita ao espectador contemplar as Ideias mesmas), a exposição da Ideia de Homem acaba sendo a temática preferida das Belas Artes. Isto se dá exatamente porque a escultura, a pintura, a poesia e a música, por exemplo, retratam respectivamente o corpo, os semblantes, as ações e os sentimentos humanos como temática central das manifestações artísticas produzidas pelos gênios ao longo da história da humanidade. Esse detalhamento acerca das Belas Artes será exposto adiante. No momento, devemos ter em mente que, na visão de Schopenhauer, os seres humanos são essencialmente belos²³ por participarem da Ideia de Homem.

Um ponto digno de destaque, ainda no que se refere à graciosidade presente nos seres humanos, é que as singularidades

²³ Em um trecho de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirmou: “Eis por que o ser humano, mais do que qualquer outra coisa, é belo, e a manifestação de sua essência é o fim supremo da arte. A figura e expressão humanas são o objeto mais significativo das artes plásticas, assim como as ações humanas o são da poesia. Contudo, cada coisa possui a sua beleza específica: não apenas cada ser orgânico que se expõe na unidade de uma individualidade, mas também cada ser inorgânico e informe, sim, cada artefato; pois todos manifestam as Ideias, pelas quais a Vontade se objetiva nos graus mais baixos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 284).

fenomênicas providas de racionalidade também são belas por serem portadoras de individualidade. Embora essa definição aparentemente seja *contraditória* com os elementos universalistas que definem a sublimidade e a beleza, Schopenhauer reconhece que os homens são dotados de *caráter da espécie*²⁴ e *caráter de expressão*. Não encontramos, por exemplo, este último tipo de caráter no reino vegetal graças ao fato de estas manifestações individuadas da Vontade não possuírem uma marca que as diferencie dos demais seres da mesma espécie. Trataremos de maneira pormenorizada destes dois conceitos supracitados, no terceiro capítulo desse trabalho, quando estivermos esclarecendo com base na metafísica da Vontade schopenhaueriana porque todos os seres humanos possuem uma impressão própria que os tornam únicos. De antemão, podemos adiantar que o caráter inteligível dos homens ou demônio íntimo de cada um (numa linguagem platônica) é considerado por Schopenhauer um “ato originário da Vontade” e, por isso, cada pessoa é portadora de uma “Ideia própria”. No âmbito da estética, o fato é que o aspecto objetivo e subjetivo da beleza será expresso nas obras de arte. Se um pintor provido de genialidade resolve retratar uma paisagem natural em sua obra de arte, o que será manifesto será apenas a Ideia pensada enquanto espécie e nada mais. Entrementes, se a temática retratada no quadro do mesmo pintor em questão for a beleza humana, então, o aspecto objetivo e subjetivo do homem será comunicado entre formas, cores e tonalidades. Segundo Schopenhauer:

BELEZA HUMANA é uma expressão objetiva que denota a objetivação perfeita da Vontade no grau mais elevado de sua

²⁴ “A apreensão objetiva das Ideias ou o prazer na beleza é mais predominante na pintura histórica e na escultura enquanto que a reação subjetiva é menos pronunciada. Schopenhauer chama de beleza a algo que tem a ver com a ideia da *espécie* e *caráter* como algo que diz respeito à ideia da individualidade do indivíduo. [...]. Ao apresentar o caráter peculiar do indivíduo juntamente com os atributos perfeitos da espécie a que o indivíduo pertence, os pintores e escultores retratam o ser individual e não como uma esquisitice ou um aspecto acidental de uma entidade peculiar, mas como um lado da Ideia da humanidade, especialmente aparece neste indivíduo em particular” Cf. SINGH, R. R. **Schopenhauer: A guide for the perplexed**. London: Continuum International, 2010.

cognoscibilidade, a Ideia de homem em geral, plenamente expressa na forma intuída. Contudo, por mais que nesse caso apareça o lado objetivo do belo, o lado subjetivo sempre permanece seu companheiro inseparável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 296)

Nesse sentido, os humanos tornam-se ainda mais belos pelo fato de neles existir a expressão da universalidade e da individualidade contidas em um único ser. Ao mesmo tempo em que essas manifestações objetivadas da Vontade providas de racionalidade participam da Ideia de Humanidade, elas também carregam a insígnia da singularidade que os distingue dos demais seres existentes na natureza, haja vista que “Schopenhauer aponta que em caso de qualquer manifestação do ser em uma obra de arte humana, o caráter da espécie deve ser apresentado juntamente com o caráter do sujeito humano individual” (SINGH, 2010, p. 65). Metafisicamente pode-se afirmar que a máxima expressão da sublimidade e da beleza está na face humana, embora, como pontuamos na Introdução deste trabalho, seja na existência humana que a tragicidade da vida também adquira o seu mais alto grau de expressão. Ademais, essa “ideia única” é considerada bela, segundo Schopenhauer, por ela ter sido capaz de ultrapassar todas as adversidades e forças que a natureza lhe impõe. É por essa razão, inclusive, que muitos autores aproximam a filosofia schopenhaueriana da teoria da evolução das espécies de Darwin, tendo em vista que a beleza reside na espécie que consegue manter-se individuada na aparência. Em um excerto de *O mundo como vontade e representação* esta asserção pode ser confirmada:

Que a natureza obtenha êxito em produzir uma bela figura humana, temos de explicá-lo pelo fato de que a Vontade, ao objetivar-se nesse grau mais elevado num indivíduo, vence todas as adversidades, mediante circunstâncias favoráveis e sua própria força, superando todos os obstáculos e resistências que os seus fenômenos nos mais baixos lhe opõem, como, por exemplo, as forças naturais que se exteriorizam em toda matéria (SCHOPENHAUER, 2005, p. 296).

É digno de nota que, se pensarmos no Belo enquanto objetividade da Vontade, ou seja, enquanto uma Ideia eterna e imutável que está fora do tempo à qual não cabe nenhum nascer e perecer, ele será visto apenas como uma imagem idealizada da Humanidade que aparece à consciência do puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. Porém, alerta-nos Schopenhauer, a beleza apresenta-se sob uma dupla perspectiva espaço-temporal. No primeiro tipo (no espaço), a sublimidade exprime-se pela sua forma. Trata-se daquilo que é gracioso em seu sentido idealístico, pois tal representação se coloca aprioristicamente ao entendimento humano sem nenhuma referência à sucessão. No tempo, a beleza pode ser traduzida pelos movimentos corporais e pelas atitudes que são considerados a marca ou signo do indivíduo. Essa “marca” ou “impressão” ontológica, própria de cada ser humano, denominada por Schopenhauer de caráter inteligível, será a pauta de discussão do terceiro capítulo do presente trabalho. O que possui relevância, no momento, é saber que a exteriorização temporal da beleza dá-se por meio dos gestos e ações humanas:

A beleza humana foi declarada anteriormente como a objetivação mais perfeita no grau mais elevado de sua cognoscibilidade. Essa beleza se exprime mediante a forma, e esta reside exclusivamente no espaço, sem referência alguma ao tempo, como, por exemplo, o movimento. Animais e homens precisam, entretanto, para a manifestação plena da vontade que nelas aparece, ainda de uma série de ações, pelas quais o fenômeno adquire neles uma referência imediata ao tempo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 299).

Esse modo de apresentação temporal da beleza acontece, tendo como horizonte o arcabouço teórico schopenhaueriano, em virtude de os gestos corporais e as ações humanas serem apenas um reflexo dessa mola impulsora do querer interior, a saber, a vontade humana. Schopenhauer defende a tese de que a beleza ou a feiura de uma ação podem ser avaliadas a partir do modo como o corpo se

porta na realidade fenomênica frente às circunstâncias que são dadas ao sujeito, haja vista que “a Vontade é apreendida, deste modo, no corpo e através do corpo” (SCHONDORF, 1982, p. 186). Quanto mais desordenados, impetuosos, contorcidos e rígidos forem os movimentos de um determinado indivíduo, mais distante ele estará da sublimidade e da beleza, uma vez que isso denotará a sua inquietude interna promovida por sua vontade. Para Schopenhauer, esse tipo de ação que descrevemos acontece *sem graça*. Porém se as ações forem harmoniosas, leves, serenas e naturais, tais expressões corporais entram em confluência com a beleza, pois aquele que se perde com as imagens de esculturas ou pinturas, por exemplo, tem a sua vontade aquietada. Nessas expressões corporais de segundo tipo, a ação acontece *com graça*:

Assim como o simples fenômeno espacial da Vontade pode objetivá-la perfeita ou imperfeitamente em cada grau determinado, o que justamente constitui a beleza ou a feiura, assim também o pode a objetivação temporal, isto é, a ação, e em verdade a ação imediata, portanto o movimento corresponde pura e perfeitamente à vontade que nele se objetiva, sem interferência alheia, sem nada de supérfluo, sem deficiência, exprimindo apenas o ato da Vontade determinado a cada vez. Ou pode ocorrer o contrário. No primeiro caso o movimento acontece com GRAÇA. No segundo, sem graça. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 299)

Por mais que tenhamos atribuído beleza aos movimentos graciosos e feiura aos movimentos desprovidos de graça, é fundamental que se saiba que existe uma distinção conceitual entre os dois termos, pois “a beleza pode existir sem a graça; mas a graça não existe sem a beleza, já que a facilidade do movimento supõe sempre um corpo harmoniosamente constituído”. (BOSSERT, 2011, p. 207). A união da Beleza com a Graça²⁵ constitui a mais alta

²⁵ “A graça pressupõe uma proporção justa de todos os membros, uma estrutura corpórea simétrica, harmônica, pois somente assim são possíveis a leveza perfeita e a finalidade evidente em todas as posições e movimentos. Portanto, a graça nunca é possível sem um certo grau de beleza corporal.

expressão da Vontade digna de contemplação estética, tendo em vista que se trata da única peça da natureza provida de inteligência que apresenta movimentos e ações harmônicas. Do ponto de vista pedagógico, pouco se pode fazer quanto à graciosidade corporal, uma vez que tais características são atributos dados pela própria natureza. Porém, se pensarmos que a beleza manifesta temporalmente possui relação com um tipo de apresentação da personalidade que não demonstre uma inquietude interior (próprio dos indivíduos que não conseguem se desprender da vontade), então a experiência estética configura-se como um caminho capaz de produzir essa tranquilidade no espírito, pois, como já havíamos mencionado acima, a fruição do belo artístico promove uma incomensurável alegria aos seres humanos. A experiência estética, neste sentido, pode contribuir para que os seres humanos alcancem esta impassibilidade espiritual por meio de uma apresentação sublime da própria personalidade.

2.3.1 O sistema das Belas Artes

Neste ponto específico do trabalho, apresentaremos a doutrina das Belas Artes presentes no livro III de *O mundo como vontade e representação*, respeitando a hierarquia proposta por Schopenhauer. Porém abordaremos apenas a escultura, a pintura, a poesia e a música, por essas manifestações artísticas em específico possuírem a beleza humana como tema. Segundo a visão de mundo schopenhaueriana, a bela arte que expressa com esplendor essa união entre a graça e a beleza é a escultura. Percebe-se que a maior parte dos escultores gregos, por exemplo, tinham uma preferência pelo nu. Trata-se de uma idealização das formas corporais do Homem. Vale ressaltar que essa apreensão imediata das belas formas físicas humanas, em momento algum, excita a vontade do

Grça e beleza, perfeitas e unidas, são o fenômeno mais distinto da Vontade no grau mais elevado de uma objetivação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 300)

espectador. Não se deve esquecer que a contemplação do belo artístico aquieta o querer humano, pois *experiência estética* e *excitação* são duas figuras que se excluem mutuamente de acordo com Schopenhauer. As esculturas produzidas por Michelangelo (1445-1544), apenas a título de ilustração, talvez tenham algo a ensinar aos homens quando a pauta em questão é essa idealização resplandecente do aspecto físico do Homem.

A beleza espiritual é comunicada ao puro sujeito do conhecimento destituído de vontade por intermédio da pintura. Segundo Schopenhauer, o pintor consegue captar com exatidão os olhares e feições da diversidade de caracteres humanos, seja nos semblantes serenos, angustiados, irritados, entediados, bem como em outros traços manifestos na aparência. Não podemos deixar de sublinhar que as fisionomias dos indivíduos, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, são apenas exteriorizações dos estados emocionais dos indivíduos a partir de suas interações com o mundo. Reforça Schopenhauer:

A beleza e a graça permanecem o tema principal da escultura. O caráter espiritual propriamente dito, aparecendo no afeto, na paixão, no jogo alternado do conhecimento com a Vontade, exponível unicamente pela expressão fisionômica e os gestos, é de preferência pertença da PINTURA. E, embora olhos e cores, que residem fora do âmbito da escultura, contribuam bastante para a beleza, são ainda mais essenciais ao caráter. Ademais, a beleza se desdobra plenamente à consideração a partir dos vários pontos de vista; ao contrário, a expressão e o caráter podem ser apreendidos perfeitamente a partir de UM ponto de vista. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 301)

A arte de pintar, ao representar um grau mais elevado de objetivação da Vontade, por meio de uma combinação variada de cores, retrata a vida humana a partir de uma descrição “congelada do caráter”. Schopenhauer observa que a pintura difere das outras Belas Artes pelo fato de ela trabalhar com essa tensão entre o correlato objetivo das formas essenciais e permanentes do mundo –

por exemplo, a Ideia de Humanidade – e o aspecto subjetivo existente em todos os seres humanos. Diferentemente das outras manifestações artísticas, que abordam apenas as Ideias eternas e imutáveis do mundo, desprendendo-se das particularidades, os pintores conseguem retratar também aspectos idiossincráticos das pessoas.

A satisfação estética, no caso da pintura, está concentrada exatamente nessa capacidade de equilibrar o lado objetivo da Ideia exposta em pintura com o lado subjetivo do sujeito que vê a mesma essência íntima do mundo. Isso ocorre, no caso da exposição das belas imagens humanas, por meio de telas, tintas e cores, em razão de a *coisa-em-si* kantiana trabalhar com uma Ideia de Homem enquanto Objetividade da Vontade. Vale lembrar que nas objetivações da Vontade que participam do reino mineral e vegetal, por exemplo, temos apenas aquilo que o autor denominou de *caráter por excelência*²⁶. Este caráter é completamente alheio ao princípio de razão por ser inteiramente desprovido de subjetividade e particularidades. Todavia, nos animais, sendo o homem a manifestação da Vontade mais desenvolvida e complexa, encontramos também outro tipo de caráter nomeado pelo autor de *caráter de expressão*.

Por ser o homem uma ideia única, uma vez que se trata de uma manifestação da Vontade, é que as Belas Artes expressam essas duas noções de caráter que pontuamos acima, haja vista que “o caráter, embora individual, tem de ser ainda apreendido e exposto idealmente, ou seja, com a acentuação de sua significação em referência à Ideia de humanidade em geral, para cuja objetivação ele

²⁶“Como já foi anteriormente mencionado, é uma marca distintiva da humanidade o fato de nela o caráter da espécie e o do indivíduo entrarem em cena separados, de maneira que cada homem, como dito no livro anterior, expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria. Por conseguinte, as artes cujo fim é a exposição da Ideia de Humanidade têm por tarefa, ao lado da beleza do caráter, ainda o caráter do indivíduo, o qual será nomeado CARÁTER por excelência; desde que seja visto não como algo casual, exclusivo do indivíduo na sua singularidade, mas sim como um lado especial da Ideia de humanidade que é acentuado neste indivíduo e cuja exposição é relevante para a manifestação da Ideia” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 300).

contribui à sua maneira” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 300). Embora o indivíduo tenha uma marca, sinal, estampa ou mesmo impressão que lhe distingue dos demais seres (caráter inteligível), ele pode expressar fenomenicamente, por meio de gestos e olhares, toda a sua serenidade afetuosa ou inquietante paixão mediante o seu modo de apresentação (caráter empírico) na realidade fenomênica. Diante dessas duas extremidades que compõem a natureza humana, a saber, a universalidade da Ideia de Homem e a singularidade do caráter de expressão, qual seria a “medida” adequada para que possamos emanar nos movimentos corporais, no sorriso, no olhar, no estado de espírito e principalmente nas ações, a sublimidade da nossa própria personalidade?

Parece-nos que Schopenhauer, como um bom leitor dos Gregos, sugere que a maneira adequada de apresentação de si mesmo acontece quanto o indivíduo encontra um *meio termo* entre o caráter da espécie e o caráter de expressão, isto é, entre singularidade e universalidade. A manifestação pura e simples do eu configura-se como uma maneira exagerada, feia, da personalidade postar-se no mundo, exatamente por dificultar a contemplação da Ideia de Homem. Trata-se de uma exposição caricatural de si mesmo. Por outro lado, se tivermos uma supressão absoluta dos traços que compõem a personalidade, o caráter não terá expressividade, ou seja, teremos uma completa ausência de significação de tal individualidade. Em *Aforismos para a sabedoria de vida* (2003), Schopenhauer retorna a esta tese da “justa medida aristotélica”, como veremos no próximo capítulo, ao afirmar que os homens devem evitar o maquiavelismo (leia-se egoísmo, isto é, excesso de individualidade) e estoicismo (leia-se ascetismo, ou seja, ausência de significação). Assim, a personalidade harmoniosa expressa nas obras de arte mostra-nos que idealisticamente devem-se evitar os excessos e as extremidades. Podemos confirmar essa linha de pensamento em mais um trecho de *O mundo como vontade e representação*:

O CARÁTER aprendido idealmente como acentuação de um lado específico da Ideia de humanidade expõe-se visivelmente, em parte mediante a fisionomia habitual e corporização, em parte mediante afeto e paixão passageiros, modificação recíproca e alternada do conhecimento e do querer, tudo a exprimir-se nos gestos e nos movimentos. Como, de um lado, o indivíduo sempre pertence à Ideia de humanidade e, de outro, a humanidade sempre se manifesta no indivíduo e inclusive com significação especial e ideal do mesmo, então nem a beleza deve ser suprimida pelo caráter, pois a supressão do caráter da espécie mediante o caráter do indivíduo é caricatura, e a supressão do caráter individual mediante o caráter da espécie é ausência de significação. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 301)

Partindo de uma perspectiva eminentemente pedagógica, o excesso de individualidade pode estar relacionado com uma “incapacidade” humana de se desprender das correntes do princípio de razão suficiente no momento de enxergar a realidade. Aquele que só vê o mundo tendo como parâmetro a relação que as coisas possuem com a sua própria vontade dificilmente conseguirá expressar o ideal de Humanidade em seus gestos e ações. As coisas, as pessoas e o mundo serão apenas objeto de satisfação e insatisfação promovidas pela sensação de prazer ou desprazer no ato de objetivação dessa pulsão de vida. É por esta razão que uma proposta de educação estética do homem tem importância nessa descrição schopenhaueriana da vida. Os caracteres que beiram a caricatura, partindo de uma ilustração presente no livro IV de *O Mundo...*, são respectivamente o do egoísta e do mau caráter. Em ambos os casos, encontramos os seres humanos que afirmam a tragicidade das suas vidas ao percorrerem a satisfação fugaz e sem fim da mola impulsora do querer interior. Numa descrição fisionômica do mau caráter, Schopenhauer diz que se trata de uma personalidade de semblante inquieto e duro, posto que ele sente diariamente os tormentos da vontade. O polo oposto desse tipo de individualidade exagerada é o asceta devido ao fato de que este deixa

de comer, beber e se reproduzir em nome da mortificação da Vontade de vida.

Não podemos deixar de mencionar, ainda no que se refere ao sistema das Belas Artes em Schopenhauer, que além da escultura e da pintura, a poesia é outra manifestação artística cujo fim é a exposição da essência íntima do homem. A arte poética consegue descrever de maneira esplendorosa o caráter trágico e cômico da condição humana, mostrando com plenitude ao puro sujeito do conhecimento que lê versos carregados de ritmo e rimas a Ideia límpida e clara de humanidade. A diferença da poesia para as outras manifestações artísticas que também expõem as expressões e gestos humanos, reside no fato de que, naquela, visualizamos o desenvolvimento progressivo da existência por meio das duas ações humanas, isto é, se na escultura apreendemos a graciosidade física do Homem e na pintura o “caráter congelado” por meio das feições humanas, na arte poética temos o transcurso das ações e a manifestação da personalidade humana. Do ato nobre ao perverso, da glória ao fracasso, do egoísmo a compaixão, isto é, todas as dimensões da personalidade humana metamorfoseadas em atos são consideradas pela arte poética. Como reforça Schopenhauer:

O homem, na medida em que se exprime mediante a simples figura e a expressão do rosto, por uma cadeia de ações acompanhada por pensamentos e afeto, é o tema principal da arte poética. Nenhuma outra arte se lhe equipara nessa realização, porque a poesia tem o que falta as artes plásticas, ou seja, o desenvolvimento progressivo dos eventos. O objetivo da arte poética é, portanto, preferencialmente a manifestação da Ideia correspondente ao grau mais elevado de objetividade da Vontade, a exposição do homem na série concatenada de seus esforços e ações. Também a experiência e a história ensinam a conhecer o homem; contudo, mais frequentemente OS homens e não O homem (SCHOPENHAUER, 2005, p.322).

O poeta conhece intuitivamente a essência íntima do homem mostrando de forma autêntica as variadas facetas da ação humana.

Schopenhauer escreve: “Eis porque ninguém pode prescrever ao poeta o dever de ser nobre e sublime, moralista, pio, cristão, isso ou aquilo muito menos censurá-lo por ter este ou não ter outro caráter. O poeta é o espelho da humanidade, e traz a consciência dela, o que ela sente e pratica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 329). É por intermédio dele que os indivíduos apreendem os vários tipos de caracteres existentes na realidade. Deste modo, as práticas virtuosas e perversas, os momentos de covardia e coragem vivenciados pelos homens ao longo da existência, as ações maliciosas ou de compaixão são traduzidas com exatidão em versos encharcados de intuição poética. A capacidade da poesia de suspender momentaneamente os ímpetus humanos está relacionada com os ritmos e rimas que as palavras impõem à nossa faculdade de representação – as quais estão ligadas ao tempo – além de uma concordância cega das estrofes da poesia. Schopenhauer afirma que é possível compreendermos mais sobre a humanidade lendo livros de poesias, pois por intermédio delas o contemplador da existência extrai as imagens eternas da vida, muito mais do que ao absorver os conteúdos escritos em um livro de história, por exemplo.

O poeta, diferentemente do historiador, apreende aquilo que é essencial e imutável. Ele não expressa a existência singular dos homens, mas ele comunica a vida geral do Homem. Entre os diversos gêneros poéticos, o que mais retrata a essência íntima do homem é a tragédia²⁷. Segundo Schopenhauer, nas tragédias, há

²⁷ “A vida não é o bem maior, exclama o refrão no final de *A Noiva de Messina*, de Friedrich Schiller. A questão é saber se e como a representação das coisas mais terríveis na vida, quando são esboçadas para nós ‘na mais flagrante luz’ (*ibid.*), ainda pode ser benéfica para nós. Em outras palavras, se uma experiência é trágica é em última análise prazerosa, como Schopenhauer parece defender, o que é a natureza do prazer que experimentamos na contemplação de uma tragédia? O mais velho Schopenhauer não hesita: ‘o nosso prazer na tragédia não pertence ao sentimento do belo, mas ao do sublime; ele é, na verdade, o mais elevado grau desse sentimento. Parece evidente que a tragédia, tecnicamente falando, não pode ser chamada de bonita. Mas por que Schopenhauer expressa tão fortemente que nós deveríamos chamar a tragédia de sublime, e que o prazer atingido pelo espectador é na verdade, o mais alto grau do sublime? E, além disso, por que Schopenhauer insiste que a tragédia é, em última análise, prazerosa? A resposta à primeira pergunta é clara, embora, como veremos em breve, a conexão com o sublime não é tão simples como se costuma afirmar na literatura. Na verdade, é óbvio chamar o prazer que experimentamos na contemplação de uma tragédia de ‘sublime’ e

um sentimento paradoxal na medida em que o sentimento do sublime preenche a consciência humana com cenas de sofrimento e dor por parte das personagens.

É fundamental que se tenha em mente que todas as manifestações artísticas que expusemos até o momento conseguem suspender o querer interior dos homens expondo conteúdos específicos das Formas essenciais e permanentes do mundo representacional independentes do princípio de razão. Essas representações que não podem ser apreendidas pela unificação integral das categorias de espaço e tempo, por serem consideradas objetividades da Vontade, apresentam várias facetas da existência humana. Na escultura, antevemos as formas corporais humanas sendo expostas; na pintura, os olhares e gestos e a graciosidade espiritual por meio de uma combinação harmoniosa de tintas e cores; e, por fim, na poesia, a manifestação perfeita dos caracteres humanos. Estas formas de arte citadas acima expressam conteúdos representacionais da existência humana, isto é, as belas imagens da vida respondem de maneira imediata ao contemplador da existência o sentido da vida, pois “A experiência estética é baseada em cima de uma universal polaridade sujeito-objeto na qual os sujeitos universais (nós, em certo aspecto) tornam-se consciente de objetos universais (ideias platônicas)” (WICKS, 2008, p. 106).

A música, porém, é considerada a pedra de toque na concepção estética schopenhaueriana, pois enquanto as outras artes expõem cópias perfeitas das formas essenciais do mundo e de todos os seus fenômenos, ela ultrapassa os próprios limites da intuição preenchendo por completo a alma humana com melodias e harmonias que conseguem fazer os seres humanos sentirem imediata e intensamente todos os sentimentos humanos no

caracterizá-la, mais especificamente, como ‘dinamicamente sublime’, uma vez que nas tragédias nós somos frequentemente confrontados com ‘o choro e lamentação da humanidade, o domínio do acaso e erro, a queda de o justo, o triunfo dos ímpios’, e com o aspecto do mundo e da vida ‘que se opõe diretamente a nossa vontade!’”. Cf: VANDENABEELE, Bart. Schopenhauer on Aesthetic Understanding and the Values of Art. In: **Beeter Consiousness: Schopenhauer’s Philosophy of Value**. New York: Willey-Blackwell, 2009. p. 48.

momento da audição. Quando o puro sujeito destituído de vontade se depara com a arte dos sons, ele entende, nesse instante da fruição estética, o significado real e universal daquilo que é a Alegria, a Tristeza, a Aflição, a Dor, bem como outros sentimentos que habitam o espírito humano, ou seja, a arte dos sons expressa universalmente os grandes sentimentos que afetam a Humanidade. Em um trecho de *O mundo como vontade e representação* podemos confirmar essa linha de pensamento:

Pois a música nunca expressa o fenômeno, mas unicamente a essência íntima, o em-si de todos eles, a Vontade mesma. A música exprime, portanto// não esta ou aquela alegria singular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou regozijo, ou tranquilidade de ânimo, mas eles MESMOS, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, a Tranquilidade de Ânimo, em certa medida, *in abstracto*, o essencial deles, sem acessórios, portanto também sem os seus motivos [...] Daí advém o fato de nossa fantasia ser tão facilmente estimulada pela arte dos sons, tentando assim figurar em carne e osso aquele mundo espiritual invisível, vivaz e ágil, a falar tão imediatamente de nós, logo, tenta corporificá-la num exemplo analógico. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343)

Para Schopenhauer, a música nunca expressa individualidades ou particularidades que se manifestam fenomenicamente, mas tão somente aquilo que é universal. A faculdade do conhecer é tomada por fantasias que promovem uma alegria espiritual no homem. É por essa razão que levantamos a bandeira de que as Belas Artes precisam fazer parte da vida dos indivíduos em todo o seu processo de formação, uma vez que por meio de cada uma delas os seres humanos possuem a capacidade de sensibilizar o seu querer e compreender a existência humana em toda a sua completude.

Diante desta exposição sistemática da metafísica do belo schopenhaueriana, nossa intenção central é evidenciar que, nas entrelinhas do texto schopenhaueriano, é possível formularmos

uma proposta de educação estética que contribua para a formação (*Bildung*) da personalidade tendo como *télos* pedagógico a confluência entre beleza e caráter. Vimos que, na fruição do belo, os indivíduos silenciam por instantes o aspecto selvagem que os constituem, isto é, a sua vontade, bem como fortalecem a sua faculdade cognitiva com a inteligência dos arquétipos imorredouros do mundo. Salientamos também que as imagens imutáveis e eternas da realidade, as Ideias platônicas, podem ser comparadas analogamente ao organismo vivo e, por isso, não devem ser vistas apenas como um recipiente vazio, assim como os conceitos, mas, ao contrário, trata-se de uma força gerativa que movimenta a consciência do espectador do mundo permitindo que o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade tenha uma antevisão da vida numa perspectiva correta. Trata-se da tese da “melhor consciência” que pode se transformar em uma “tomada de consciência” num sentido moral.

2.4. A educação estética schopenhaueriana

Diante dos elementos conceituais pontuados acima, que são favoráveis à tese da educação estética do homem em Schopenhauer por meio dessa confluência entre beleza e caráter, duas questões ainda necessitam ser devidamente respondidas, a saber, que tipo de arte especificamente contribui para a formação de caracteres sublimes segundo a filosofia schopenhaueriana? Ademais, todos os seres humanos possuem a capacidade de compreender o significado da vida por meio do contato íntimo com a escultura, pintura, poesia e música, ou existem seres humanos desprovidos de sensibilidade estética? Para que haja a possibilidade de prosseguirmos em nossa investigação filosófica é fundamental que essas duas perguntas sejam respondidas, haja vista que podem existir manifestações artísticas que promovam um efeito negativo no processo de modelação da personalidade humana bem como a experiência estética pode não ser eficaz no processo de educação do caráter em

virtude de as Belas Artes definitivamente não serem acessível para todos e, sim, um privilégio de poucos.

Não podemos tirar do horizonte que as manifestações artísticas capazes de promover um “melhoramento moral” nos seres humanos, tal qual descreve a metafísica do belo schopenhaueriana, são as obras de artes produzidas pelo gênio artístico²⁸. Para Schopenhauer, essa “classe especial de seres humanos” consegue promover uma “separação” constante entre vontade e intelecto. Esses homens de espíritos fortes e elevados, que na maior parte do tempo não se prendem às relações causais dos objetos, são capazes de intuir de maneira pura as Ideias eternas do mundo e respectivamente apresentá-las ao mundo como obra de arte.

Apenas pela pura contemplação a dissolver-nos completamente no objeto é que as Ideias são apreendidas. A essência do GÊNIO consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição a subjetiva que vai par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originalmente apenas a serviço da // Vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins -, fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE, claro olho cósmico. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254)

²⁸ “Schopenhauer afirma que a grande arte é produzida por um gênio. A grande arte não é produzida por indivíduos meramente talentosos ou treinados, mas um gênio que por si só é capaz da pura contemplação das Ideias. Um gênio é preeminentemente capaz de separar-se de sua personalidade e considerações pessoais, e absorver-se inteiramente no objeto. O dom do gênio não é senão a mais completa intuição das objetividades da Vontade. Gênio é, neste sentido, a capacidade e tendência de permanecer em um estado de percepção, para mergulhar na percepção e para remover o conhecimento a serviço da vontade” Cf. SINGH, R. **Schopenhauer: a guide for the perplexed**. London: Continuum International, 2010. p. 58.

Esses seres humanos de espíritos raros que deixaram sua marca impressa na humanidade – Michelangelo, Van Gogh, Goethe, Fernando Pessoa, Mozart, Beethoven, apenas a título de ilustração – por meio das suas manifestações artísticas libertam-se da servidão dos desejos para intuir as imagens essenciais da vida humana em toda a sua tragicidade e beleza. Eles são uma espécie de “Demiurgos” do mundo, pois esses “espíritos geniais” apreendem intelectivamente a Vontade enquanto objetividade e “plasmam-na” em uma manifestação artística particular. É por esta razão que Frédéric Schiffer assinalou que “o artista genial é como o fugitivo da caverna de Platão que, à luz crua de seu intelecto, sabe definir precisamente os objetos e os seres cujas sombras se refletem na maior confusão sobre a parede subterrânea” (SCHIFFER, 2012, p. 66). Os espectadores da arte passam a enxergar a vida objetivamente pelo *olho cósmico*²⁹ deste artesão do mundo que apresenta as imagens da vida em suas produções artísticas. Diante do exposto, podemos defender a tese de que a educação estética do homem deve ser promovida por intermédio das manifestações artísticas produzidas pelos grandes gênios da humanidade. Geralmente essas produções artísticas que sobreviveram a inúmeras “Humanidades” são as que continuam a servir de alimento espiritual aos seres humanos. A permanência dessas obras ao longo dos séculos é um indicativo de que as representações manifestas nesses objetos artísticos comunicam apenas aquilo que existe de essencial.

²⁹ “O olho que vê não é o de um particular, mas o claro olho cósmico (*Klares Weltauge*). O que nos faz pensar que, quando a contemplação da Ideia, restabelece-se uma unidade originária que ficaria esquecida na geografia da realidade efetiva, traçada pelo princípio de razão. O ‘olho cósmico’, justamente, sendo o olho impessoal desta unidade. Assim, quando o véu de Maia daquilo que aparece é removido e a roda de Íxion da existência cessa de girar, o indivíduo imerso no estado estético – o contemplador, por via da Ideia platônica, mirando a cristalina imagem do Em-si – então, no limite, é a própria Vontade, unidade estabelecida, que se autoconhece no espelho da representação” Cf: BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 62. Vale apenas destacar que o gênio artístico, de uma maneira geral, possui a faculdade do conhecimento mais desenvolvida do que os seres humanos normais. Enquanto as pessoas normais agem usando “três terços de vontade” e apenas “um terço de inteligência”, esta proporção no gênio artístico é completamente invertida. Ademais, os gênios não precisam da obra de arte (assim como as pessoas comuns) para antever aprioristicamente as Ideias eternas e imutáveis de Platão.

Não podemos deixar de mencionar que esta capacidade de intuir as formas essenciais do mundo e traduzi-las em obra de arte não é de modo algum ensinada ou adquirida artificialmente por meio do contato com a experiência que tais indivíduos possuem durante a vida. O processo de formação que estamos propondo, a partir da metafísica do belo schopenhaueriana, pouco ou nada pode fazer aos gênios. Essa é uma característica que esses indivíduos com uma inteligência ampliada carregam desde o seu nascimento, sendo assim, inata. As circunstâncias externas só irão contribuir para o aparecimento de tais disposições estéticas na realidade fenomênica. Porém, a proposta que estamos levando a cabo a partir das indicações pedagógicas do próprio Schopenhauer possui o intuito de alcançar homens comuns. Embora todo o raciocínio descrito ao longo deste capítulo corrobore a tese da educação estética do homem à luz da filosofia schopenhaueriana não podemos deixar de mencionar uma crítica comum que se faz à discussão do Belo e das Artes proposta por Schopenhauer: de que há humanos que conseguem se deleitar com a fruição do belo artístico tal qual o autor descreve no livro III de *O mundo como vontade e representação*.

O questionamento que podemos lançar com base no próprio vocabulário filosófico schopenhaueriano é o seguinte: a capacidade de enxergar o mundo para além das lentes do princípio de razão suficiente é um privilégio de poucos ou de todos? As inúmeras obras de arte produzidas ao longo da humanidade continuaram sendo inacessíveis para a maior parte desses seres humanos que não conseguem pensar em outra coisa a não ser a satisfação momentânea da vontade? Em um trecho de *O mundo como vontade e representação* (2005), o próprio filósofo responde essa questão:

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 tem de residir em todos os**

homens, em graus menores e variados, do contrário, seriam incapazes de fruir as obras de arte quanto o são de produzi-las. Noutros termos, não teriam absolutamente nenhuma receptividade para o belo e o sublime, sim, tais palavras não teriam sentido nenhum para eles. **Se, portanto, não há homens absolutamente incapazes de satisfação estética, temos que admitir que em todos existe aquela faculdade de conceber nas coisas as suas Ideias**, e, tal conhecimento, de despir-se por um momento da personalidade (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 264-265, grifos nossos)

Assim, essa capacidade de ver a realidade por meio das Belas Artes reside indistintamente nos homens porque possuem a faculdade de conhecimento. Por mais que não exista uma padronização no tocante ao modo como cada um frui o belo, afinal de contas existem algumas pessoas em que a faculdade de apreensão da realidade é mais aguçada do que em outras (o gênio pode servir como ilustração), todos, em certo grau, podem esquecer-se da própria individualidade no momento da contemplação do belo artístico, posto que “todos os homens têm a capacidade de fruição da obra de arte; desse modo, todos possuem, em diversos graus, uma receptividade para o belo e para o sublime. Em todos, encontra-se a faculdade de conhecer, nas coisas, suas Ideias” (FONTANA, 2005, p. 44).

Se a fruição do belo artístico não é um privilégio de poucos, mas é um dom herdado por todos, então a experiência estética sob a cartilha da filosofia schopenhaueriana pode ser usada, ainda que Schopenhauer tenha negado o caráter pragmático da vida contemplativa, como um tipo de experiência potencialmente educadora. Por mais que filósofo alemão não tenha dissertado de maneira explícita sobre a *Bildung* e ainda tenha direcionado crítica aos filósofos de sua época (Fichte, Schelling e Hegel), parece-nos possível estabelecermos uma interlocução ou confluência com a tradição idealístico-romântica alinhada à sua metafísica do belo, tendo como fonte de inspiração a tese schilleriana da educação estética da humanidade.

Para que se tenha uma compreensão mais detalhada acerca do modo como os seres humanos internalizam essas imagens da própria Humanidade expostas nas diversas manifestações artísticas, bem como sobre o desvelamento do valor moral que podemos extrair da contemplação estética a partir dessa proposta de formação da personalidade, é fundamental que se discorra de modo preliminar sobre o estudo caracteriológico promovido por Schopenhauer em sua ética no livro IV de *O mundo como vontade e representação* e em um de seus escritos posteriores a sua principal obra intitulada *Aforismos para a Sabedoria de vida*.

Na ampla discussão ética proposta pelo filósofo de Danzig, precisamos por, na arena do debate filosófico, a oscilação existente entre ética descritiva e sabedoria prática de vida presente em sua filosofia. De um lado, encontramos um Schopenhauer completamente cético quanto à possibilidade de melhoria das ações humanas com base no conhecimento que os indivíduos adquirem do mundo, seja ele por meio da apreensão estética ou não. Nos seus escritos de juventude, nota-se uma descrição completamente niilista e fatalista da realidade a partir da constatação metafísica de que a existência humana pode ser comparada às tragédias gregas, pois nenhum esforço humano pode alterar a vida dolorosa e tediosa que a Vontade carregará por toda a existência, sendo a experiência estética, neste ínterim, apenas pausas momentâneas na roda de Íxion que o homem tem que girar enquanto a vontade pulsar. Do outro, temos um Schopenhauer que reconhece a possibilidade de alcance de uma “vida feliz”, mesmo diante desse horizonte pessimista, por meio de um emprego adequado da própria personalidade no mundo. O conhecimento que adquirimos da vida aqui passa a ter validade para a elaboração de uma ética da melhoria.

Para que possamos resolver essa aparente dicotomia entre pessimismo teórico e otimismo prático na filosofia schopenhaueriana faz-se necessário uma abordagem minuciosa sobre as três faces do caráter: inteligível, empírico e adquirido. Se os arquétipos imorredouros do mundo, isto é, as Ideias do “Divino

Platão”, possuem proximidade com a etimologia da palavra alemã *Bildung* exatamente por ambas serem representações que expõem os arquétipos e modelos ideais da realidade, como acreditamos ter mostrado, no próximo capítulo mostraremos a significação do sufixo *-ung* que denota exatamente o modo como tal forma pode ser adquirida na realidade. Reconheceremos este processo especialmente na passagem do caráter inteligível (vontade em-si do indivíduo) para o caráter empírico (representação fenomênica do querer). E é por meio dessas considerações morais concernentes ao desdobramento temporal da própria personalidade no mundo que veremos se a proposta de formação do caráter por meio da experiência estética é viável no âmbito pragmático.

Capítulo III

Ética descritiva ou sabedoria prática de vida? Um estudo sobre a noção de caráter em Schopenhauer

Uma coisa é necessária – Dar estilo ao seu caráter – uma arte grande e rara. É praticada por quem avista tudo o que a sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico.

Friedrich Nietzsche

Neste último capítulo, nosso esforço primordial será o de apresentar a noção de caráter existente na filosofia schopenhaueriana tendo como horizonte conceitual a sua própria *ética descritiva*, ou seja, uma teoria moral que não possui nenhuma pretensão de estabelecer regras, normas e princípios axiológicos absolutos que visam guiar e/ou regular a ação do homem, mas apenas descrever a realidade do *éthos* a partir da relação entre o caráter (inteligível, empírico e adquirido) bem com os tipos de motivações (egoísticas, maldosas, compassivas e ascéticas) que, por sua vez, permitem-nos compreender as ações humanas em sua totalidade.

Com base nessa radiografia inicial sobre a filosofia moral schopenhaueriana no que se refere à sua “caracteriologia”, isto é, seu estudo ou teoria geral do caráter e comportamento humano, nossa investigação versará sobre a tensão que acreditamos existir entre o aspecto metafísico e empírico da sua exposição sobre caráter com o intuito de identificar se é possível ou não tratarmos a experiência estética como um “instrumento” capaz de promover algum tipo de “melhoria moral” nos seres humanos. Dito de outro

modo, é possível pensarmos em uma educação estética na filosofia schopenhaueriana que promova efeitos éticos reais na conduta moral dos seres humanos?

À primeira vista, parece-nos um tanto quanto estranho o uso de termos tais como “aperfeiçoamento”, “desenvolvimento”, “melhoria”, “construção de si” entre outras palavras que se conectam diretamente com a *Bildung* para definir e caracterizar as reflexões filosóficas morais concernentes ao caráter humano, presentes no livro IV de *O mundo como vontade e representação*. Tal estranhamento se daria inicialmente em função da tese schopenhaueriana de inalterabilidade da personalidade, que é herdada dos progenitores (formada pela vontade, que vem do pai, e pelo intelecto, oriundo da mãe), bem como por enfáticas afirmações do próprio autor de que a pretensão de “modelar caráter” é uma ilusão que as mentes mais perspicazes devem abandonar.

A filosofia schopenhaueriana contrapõe-se em absoluto à teoria da *tábula rasa* preconizada pelos empiristas de que somos uma espécie de “folha em branco” que vai se constituindo enquanto *persona*, como singularidade fenomênica que se delimita ao longo da existência, como uma impressão própria que se distingue dos demais seres da mesma espécie *somente* com base no conhecimento e na experiência que vamos adquirindo de nossa vivência no mundo. Em Schopenhauer, ao contrário, a Vontade, pensada como *coisa-em-si*, já deixou aprioristicamente uma marca ontológica no indivíduo, e este, por sua vez, carregará tais características (sejam elas fortes ou fracas) ao longo de sua jornada existencial no palco da vida, sendo a experiência e o conhecimento abstrato os elementos que permitirão que tais características inatas manifestem-se na realidade.

Esse determinismo metafísico exposto na filosofia schopenhaueriana, conectado à noção de caráter – em um primeiro momento – impossibilitar-nos-ia de trabalhar com a tese de formação e da melhoria da personalidade no contato íntimo com as artes, com a religião ou qualquer outro tipo de doutrinação, caso alguma delas visem modificar a imutável e constante

individualidade do homem. Porém, em *Aforismos para a sabedoria de vida*, no que se refere ao aspecto fenomênico do caráter (denominado de caráter empírico, como veremos detalhadamente a seguir), o filósofo alemão talvez tenha aberto uma janela ao afirmar que embora o caráter seja imutável do ponto de vista metafísico ele pode sofrer *variações* quanto à *sua forma*, ou seja, quanto ao modo de apresentação de si mesmo na realidade. Assim, a ideia seria valorizar o aparato empírico para que haja a possibilidade de estabelecermos uma confluência entre caráter e beleza a partir dos efeitos que as formas eternas e imutáveis do mundo exercem para a melhor consciência.

Se o próprio Schopenhauer admitiu a variabilidade do eu enquanto representação, então talvez seja possível pensarmos na ideia de que os indivíduos podem dar (caso queiram) estilo ao seu caráter alinhando-se a um plano estético. Seria a partir dessa abertura dada pela filosofia schopenhaueriana no tocante ao conceito de caráter empírico que acreditamos ser viável a proposta da *Bildung*, da confluência entre caráter e beleza bem como da momentânea saída da tragicidade da vida para o sublime da existência como anunciamos no título deste trabalho.

Espero que tenha ficado bem estabelecido, com a exposição que fizemos no capítulo anterior, que as imagens eternas e universais apreendidas pelo sujeito do conhecimento no momento da contemplação do belo artístico promovem uma “separação” entre a vontade e o intelecto humano havendo uma preponderância do segundo sobre o primeiro. O contato com as Belas Artes desde a infância dos seres humanos talvez pudesse ser útil para a promoção do “fortalecimento do intelecto” mediante um alargamento da faculdade da imaginação. Já que a arte possui a dupla capacidade de aquietar o aspecto mais irrefreável do homem, isto é, o seu querer, e alargar a fantasia dos homens com as imagens da própria vida humana, seria possível uma transposição para o reinado da ética. Usaremos a distinção conceitual entre a grande e pequena ética cunhada por Vilmar Debona em sua tese de doutorado intitulada *A*

outra face do pessimismo: entre radicalidade acética e sabedoria de vida (2013) na filosofia schopenhaueriana. Ademais, procuraremos verificar se podemos encontrar um valor genuinamente moral por meio da contemplação do belo artístico.

3.1 Pessimismo teórico x Otimismo prático

Antes mesmo da exposição detalhada acerca do estudo caracteriológico promovido por Schopenhauer, é importante que tenhamos em mente as dificuldades do caminho que pretendemos percorrer, a saber, se podemos ou não pensar na plenitude da formação do próprio caráter por meio da experiência estética com base em sua visão de mundo. Se, no primeiro momento deste trabalho, tentamos aproximar a *Bildung*, descrita pelas retinas do idealismo e do romantismo, da metafísica do belo schopenhaueriana, com o intuito de verificar a plausibilidade de se pensar numa proposta de educação do caráter, agora, com a exposição detalhada que pretendemos fazer sobre a metafísica da Vontade schopenhaueriana centrada na relação entre caráter e motivos a fim de clarificar como podemos entender o reinado das ações humanas, é fundamental também que estabeleçamos algum tipo de “confirmação”, a fim de identificar se a intelecção que o puro sujeito do conhecimento faz das imagens eternas e imutáveis do mundo realmente possui *força* para modelar a personalidade dos indivíduos.

Para isso, é preciso que se coloque em confronto o entendimento que os idealistas possuem sobre o desígnio da modelação de si mesmo com as considerações schopenhauerianas referentes à nossa inata condição ontológica, ou seja, sobre as impetuosas paixões e inclinações que, na maior parte das vezes, determinam e conduzem a nossa maneira de agir ou, em outros termos, se a inalterabilidade da vontade comporta algum tipo de “melhoria”, instrução ou formação.

Esse confronto supracitado determinará, em alguma medida, a viabilidade ou inviabilidade dessa vinculação que propomos entre

estética e ética mediante a confluência entre beleza e caráter, já que – como expusemos no segundo capítulo deste trabalho – Schopenhauer reconhece que a sublimidade pode recair sobre a personalidade dos indivíduos bem como sobre suas ações no mundo. Trata-se da noção de *Bela Alma*, presente nas ideias literárias de Goethe¹ e Schiller, e intitulada por Schopenhauer de Caráter Sublime. Resta-nos saber se o atributo da beleza pode ser *adquirido* pelos homens a partir da exposição do seu caráter à contemplação dos objetos artísticos produzidos pelo gênio ou se a sublimidade é apenas uma marca que foi impressa pela Natureza em alguns indivíduos e não em outros. Diante da multiplicidade de caracteres existentes na realidade fenomênica (o egoísta, o mau caráter, o compassivo e o asceta), nossa investigação pretende saber se inatismo e formação são figuras excludentes ou complementares dentro do arcabouço filosófico-moral schopenhaueriano.

Reforço o questionamento tendo a seguinte ilustração no horizonte: será que “pessoas toscas” ao verem um animal exótico, em vez de contemplá-lo, podem querer cutucá-lo para ver a sua reação? Ou em vez de apreciarem um passarinho voando, preferem engaiolá-lo para satisfazer o próprio egoísmo? Alguém desse tipo poderia submeter-se a uma formação estética²? Tal pergunta possui pertinência em razão de o próprio Schopenhauer defender que o

¹ “*Bela alma* designa, de modo geral, alguém cuja vida interior está em harmonia com a natureza e voltada para o bem. Fundamental na filosofia de Platão, o motivo da “beleza na alma” passou da Antiguidade para a literatura cristã (ver, por exemplo, Santo Agostinho: *Contra Faustum manichaeum*, XII, 13). Na Alemanha do século XVIII, a expressão *bela alma* aparece nas obras de Zinzendorf, Klopstock e Lessing. Rousseau emprega a expressão *belle ame* em *La Nouvelle Héloïse*. Goethe a utiliza numa carta a Henriette von Oberkirch, datada de 12 de maio de 1776, e também nas cartas endereçadas a Charlotte von Stein de 6/9/1780, 10/9/1781 e 15/9/1781”. Cf. nota de Nicolito Simone Neto em sua tradução de *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (GOETHE, 2006, p. 347).

²Esse questionamento, realizado de maneira bastante ilustrativa, me foi feito pelo professor Jair Lopes Barboza em meu exame de qualificação. A fim de tentar atender a pertinente problematização feita pelo tradutor de *O mundo como vontade e representação* (2005) resolvi, então, inseri-lo na redação final deste trabalho. Ainda no que se refere a essa questão, Barboza lembrou-me que a estética e a ética de Schopenhauer não possuem nenhuma pretensão normativa. Assim, caso eu acreditasse na pertinência filosófica da minha tese, deveria levar em consideração o aspecto descritivo da filosofia schopenhaueriana.

caráter não muda: é mais fácil o chumbo se transformar em ouro do que alguém mudar de caráter.

A nossa primeira grande dificuldade teórica dá-se preliminarmente em virtude da tese da imutabilidade do caráter. Logo no início da abertura do livro IV de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta-nos assertivas pessimistas no que se refere à modelação ou educação da própria personalidade. É tarefa vã acreditar que o conhecimento filosófico, os livros de ética e estética irão contribuir para a vida prática dos seres humanos. A filosofia, na visão do autor, é um saber eminentemente especulativo. Schopenhauer chega a afirmar, inclusive, que essa proposta de modelação da personalidade por meio do conhecimento é uma pretensão que as mentes mais perspicazes farão a filosofia, por fim, abandonar, haja vista que as ações genuinamente virtuosas (como a justiça e a caridade) *não podem ser ensinadas* assim como não podem ser ensinadas a arte e a genialidade. Podemos confirmar essa linha de raciocínio nas palavras do próprio autor:

Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma intelecção mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. Pois aqui, quando se trata do valor ou da ausência de valor da existência, da salvação ou da perdição, os mortos não decidem, e sim a essência mais íntima do homem: seu demônio que o conduz e que ele mesmo escolheu (com diz Platão) em vez de ser escolhido, seu caráter inteligível, como Kant se expressa. A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres ou santos, quanto nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353-354)

Quando o assunto se refere diretamente às ações dos seres humanos, assinala Schopenhauer, quem possui “voz” é o aspecto metafísico existente em todos os homens, isto é, o seu demônio

íntimo que conduz o que ele mesmo escolheu ou, expressando em um vocabulário eminentemente kantiano, trata-se do seu caráter inteligível. Qualquer tipo de instrução externa que tente moldar os indivíduos, no sentido de estabelecer normas que orientem os seres humanos a optarem por agir virtuosamente, abdicando momentaneamente do egoísmo natural que repousa no Eu, é completamente infrutífera do ponto de vista da formação³. Aqui, mais uma vez, Schopenhauer procura deixar claro o quão necessário é manter uma postura puramente contemplativa no tocante ao objeto de investigação, visto que na filosofia devemos sempre inquirir ao invés de prescrever regras morais universalizáveis com o intento de guiar e moldar a ação. Estabelecer especulações teóricas sobre “normas absolutas”, “deveres incondicionados⁴” bem como procurar encontrar, por meio da faculdade da razão, imperativos categóricos que legislem sobre a “boa vontade” dos homens, assim como se esforçou Kant em sua famosa *Fundamentação da metafísica*

³Schopenhauer ainda afirmou que “após ter ficado evidente para nós, em função dos presentes argumentos, a imutabilidade do caráter empírico, simples desdobramento do extratemporal caráter inteligível, e a necessidade das ações resultantes do confronto daquele com os motivos, cabe agora *descartar* uma consequência facilmente daí inferível em favor das inclinações repreensíveis. Noutros termos, já que nosso caráter deve ser visto como um desdobramento temporal de um ato extratemporal, portanto indivisível e imutável da Vontade, ou desdobramento de um caráter inteligível, de modo que todo o essencial, isto é, *o conteúdo ético* de nossa conduta de vida é determinado de maneira inalterável e, em conformidade com isso, tem de exprimir o seu fenômeno, justamente o seu caráter empírico [...] Poder-se-ia disso tudo inferir que seria *esforço vão* trabalhar numa melhoria do *próprio* caráter ou lutar contra o poder das más inclinações, sendo preferível submeter-se ao fatídico, entregando-se a toda inclinação, mesmo as más” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 389-390, grifos nossos).

⁴Em uma passagem de *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer assinalou que “como todo *deve* está simplesmente ligado a uma condição, do mesmo modo o dever. Pois ambos os conceitos têm um parentesco próximo e são quase idênticos. A única diferença entre poderia ser a de que um *deve em geral* pode repousar sobre uma mera coerção, e o dever, pelo contrário, pressupõem o compromisso, quer dizer, a aceitação do dever – este tem lugar entre senhor e servidor, superior e subordinado, governo e súditos. Mesmo porque aceita um dever gratuitamente e cada dever dá um direito. O escravo não tem deveres porque não têm direitos, mas existe para ele um *deve* que repousa na mera coerção [...] A relação da ética, numa forma *imperativa*, como *doutrina dos deveres*, e o julgar o valor ou não valor das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres [...] repousam essencialmente sobre a pressuposição da dependência do ser humano de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode separar-se”. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

dos costumes, é algo que, de antemão, é desconsiderado pelo filósofo de Danzig. Nesse ínterim, a filosofia nada mais pode fazer senão interpretar a essência do mundo. É nessa linha de raciocínio que repousa o caráter *descritivo* da ética schopenhaueriana.

Entrementes, mesmo diante dessa enfática afirmação que nega, a princípio, qualquer possibilidade de transformar o conhecimento filosófico, moral e artístico em uma prática que se contraponha à incomensurável dor de viver, ainda existem razões que nos fazem crer que o tão decantado pessimismo teórico preconizado pelo autor pode ser amenizado, do ponto de vista existencial, com doses de um otimismo prático a partir da definição schopenhaueriana de caráter empírico⁵.

Nossa suspeita intensifica-se com base em algumas teses e assertivas respectivamente levantadas e feitas por Schopenhauer em um de seus inscritos da maturidade intitulado *Aforismos para a sabedoria de vida* (2003). Nessa obra, que é na verdade apenas um texto que compõe os *Parerga e Paralipômena* (denominado pelo autor de “escritos menores”), o “pai do pessimismo” propõe a formulação de uma *eudemonologia*, isto é, de uma sabedoria de vida que pode auxiliar os seres humanos a alcançarem uma *vida feliz* com baseem um emprego adequado da própria personalidade, mesmo diante desse inferno de Dante que é a realidade. Num primeiro

⁵Os estudiosos que discorrem sobre a eudemonologia schopenhaueriana geralmente vinculam essa discussão proposta em *Aforismos para sabedoria de vida* à terceira face do caráter cunhada por Schopenhauer de *caráter adquirido*. De maneira bem simplificada, trata-se do conhecimento que o indivíduo possui de si mesmo em virtude do uso adequado da racionalidade para entender as disposições da própria personalidade a partir do entendimento preciso dos motivos e das circunstâncias externas que o fazem manifestar os pontos fortes e fracos do próprio caráter. A partir de um uso adequado da razão prática, teríamos condições de reconhecer os ambientes favoráveis e desfavoráveis e, neste sentido, procurar evitar as “violências” que a personalidade sofre todas as vezes que é forçada a atuar sob um palco em que o cenário é desconfortável. Isso possibilitaria que o indivíduo sofresse menos e, nestes termos, alcançasse uma vida feliz. Não discordamos de maneira alguma da sabedoria de vida schopenhaueriana a partir do caráter adquirido. Acreditamos, inclusive, que a leitura que propomos afina-se com aquela, porém faremos por meio do caráter empírico e pela via intuitiva, e não abstrata, pois a nossa proposta não se centra no uso adequado da razão prática e sim nos efeitos que a beleza produz no espírito humano. É importante destacar que a leitura que propomos complementa a tese de que podemos estabelecer algum tipo de educação em Schopenhauer, seja por meio do uso adequado da razão, seja pela intuição estética.

momento parece contraditório um filósofo que afirmou que o nosso estado de espírito oscila dicotomicamente como um pêndulo, para ali e para acolá, entre a dor e o tédio, e que o conhecimento filosófico, estético e religioso não possui nenhuma função prática, formular uma sabedoria de vida com a finalidade de conduzir o homem ao bem viver ou bem agir no mundo.

Sabe-se que o quadro do mundo pintado pelas tintas da filosofia schopenhaueriana, mediante as tonalidades escuras da sua obra magna, não atribui à noção de felicidade nenhum conteúdo semântico ou positividade ontológica; pelo contrário, trata-se apenas de um erro inato, de um *conceito negativo*⁶ que serve para caracterizar um estado de não sofrimento e de não carência humana. A *eudaimonia* formulada por Schopenhauer pode ser entendida como um apartamento momentâneo das aflições e desejos que atormentam diariamente o corpo e o espírito humanos, seja no momento de uma satisfação fugaz do querer, seja quando a mola impulsora do querer interior é aquietada mediante a contemplação do belo artístico. O fato é que a felicidade não é algo que brota da essência íntima dos seres humanos, de acordo com a visão de mundo schopenhaueriana.

O que devemos levar em consideração, mesmo diante dessa constatação metafísica da impossibilidade de atribuirmos qualquer valor positivo ao estado de beatitude humano, apropriando-se de uma denominação estoica, é que há uma tentativa do autor de transformar o conhecimento de mundo, mediante um esforço humano de “tornar-se aquilo que se é”, em um saber prático, o qual contribua verdadeiramente para uma prática existencial que

⁶Schopenhauer assinalou que “toda satisfação, ou aquilo que se chama comumente felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que se chega a nós originalmente, por si mesma, mas sempre tem que ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é a carência, é a condição prévia de todo prazer. Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja a inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

garanta uma vida aprazível mesmo diante da fugaz e efêmera vida. Logo na introdução de *Aforismos para a sabedoria de vida*, encontramos esse caráter prático de modo explícito:

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em um sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida de modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado de eudemonologia: seria, pois, a instrução para uma existência feliz. Esta, por sua vez, deixa-se definir – considerada de modo puramente objetivo, ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) – como algo que seria preferível à não existência (SCHOPENHAUER, 2002, p. 1).

Se metafisicamente a história de uma vida será sempre a história de um sofrimento e em determinados momentos seria preferível não existir, uma vez que a dor de viver é uma condição às vezes difícil de suportar, a sabedoria de vida proposta pela filosofia schopenhaueriana em *Aforismos* apareceria como uma postura ativa frente ao horror do mundo, que acontece por essa carnificina da Vontade para com ela mesma, na “guerra de todos contra todos”, nessa busca incessante de *afirmação da Vontade de vida*. Para isso, ensina-nos Schopenhauer, é fundamental que tenhamos um compromisso com aquilo que *somos* e não com aquilo que *temos* ou *parecemos* ser, ou seja, precisamos nos preocupar com o nosso próprio caráter, pois é com os nossos sentimentos, pensamentos e desejos que teremos que conviver a vida inteira.

Pois, para o bem-estar do homem, para todo o modo de sua existência, a coisa principal é manifestadamente, o que se encontra dentro dele mesmo. Com efeito, é nisso que reside imediatamente o seu contentamento íntimo, ou descontentamento, que é antes um resultado do seu sentir, querer e pensar; enquanto tudo que se situa na exterioridade tem apenas uma influência mediata [...] Pois o homem lida imediatamente apenas com suas próprias representações, seus próprios sentimentos e movimentos da

vontade. As coisas exteriores têm influência sobre elas apenas na medida em que os ocasionam. (SCHOPENHAUER, 2002, p. 4)

Ora, se a eudemonologia schopenhaueriana possui relação direta com aquilo que somos, então precisamos compreender no que consiste exatamente viver melhor em conformidade com a nossa própria personalidade. No tocante à questão nevrálgica do nosso trabalho, a saber, se formação e educação, no nosso caso específico, educação estética, são figuras que recaem sobre o caráter, parecidos que Schopenhauer reconsidera e/ou flexibiliza tal questão em *Aforismos para a sabedoria de vida* ao afirmar que o homem deve alcançar um tipo de formação (*Bildung*) em que haja um emprego adequado das suas próprias disposições, força e talentos naturais na realidade empírica. Embora o mundo externo não possa *mudar* de maneira alguma aquilo que somos, pois a realidade externa atua apenas como motivos ou quietivos para que tais características apresentem-se na aparência, podemos encontrar uma maneira adequada de trilhar as intempéries da vida mediante uma postura alegre para com a existência por meio do encontro de uma “fôrma” que lhe seja conveniente:

O homem é muito menos passível de ser modificado pelo mundo exterior do que se supõe. Só o tempo onipotente exerce aqui o seu direito. A ele sucumbem gradualmente os méritos físicos: somente o caráter moral permanece imune a ele [...] Nesse caso, a única coisa que podemos fazer a respeito é **empregar a personalidade**, tal qual foi dada, para os maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar **um tipo de formação** que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, conseqüentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequadas. (SCHOPENHAUER, 2002, p.11, grifos nossos).

Esse reconhecimento de Schopenhauer quanto a um empenho adequado da própria personalidade (que possui relação com o caráter empírico), as aspirações humanas que pretendem

alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, bem como o desígnio filosófico do autor em transformar o conhecimento da vida em um instrumento capaz de conduzir os homens a um *bem viver* não estariam em descompasso com a melodia descritiva e pessimista da música executada em *O mundo como vontade e representação*? O filósofo alemão, reconhecido por muitos comentadores como um homem de escrita genial devido à coerência interna de seu pensamento único, não teria desafinado a triste sinfonia do mundo, tocada pela “orquestra da metafísica da Vontade”, com notas maiores e alegres de sua flauta em seus *Aforismos*? Qual perspectiva prevalece na filosofia moral schopenhaueriana: a ética descritiva ou a sabedoria prática de vida? São teses excludentes ou complementares? De antemão, posicione-me a favor da tese de que tais visões não são dissonantes, mas ressoam harmonicamente no palco representacional de sua filosofia, que encena os acontecimentos tragicômicos da vida.

O filósofo italiano Franco Volpi defende a tese de que depois de um tempo, Schopenhauer passou a enxergar a filosofia, a ciência, a moral e a estética não apenas como um conhecimento teórico, mas com forma de vida e exercício espiritual, não como um saber meramente especulativo da realidade que explica objetivamente o mundo “do alto de uma montanha”, mas como saber prático que pode orientar os curtos passos dos indivíduos que resolveram alcançar um estado interno de beatitude, isto é, de alegria espiritual para consigo mesmo. Assim, o contato com a tradição grega e latina, o respeito do filósofo alemão para com a literatura universal, além do contato com a sabedoria oriental fizeram, de algum modo, Schopenhauer reconsiderar e/ou reconhecer que todo o saber produzido pelos gênios ao longo da história da humanidade possui a graciosa função de educar, aconselhar e consolar os seres humanos ao longo da sua jornada existencial:

À primeira vista, como dissemos, seu radical e desencantado pessimismo torna difícil até mesmo associar sua filosofia à ideia da

felicidade: ela se lhe apresenta como uma meta inatingível para o homem e, de seu ponto de vista, o próprio termo “felicidade” é um eufemismo [...] Isso não deve significar, porém, depor previamente as armas, ou seja, renunciar a explorar as regras, os expedientes e os critérios de prudência que nosso engenho nos sugere para enfrentar as adversidades que a vida nos reserva em abundância. Portanto, examinando bem, é justamente da convicção pessimista da vida, isto é, a finitude humana, que oscila entre o tédio e a dor e de que esse mundo não passa de um vale de lágrimas que Schopenhauer tira a exortação a enfrentar tal situação com ajuda do precioso instrumento de que a mãe natureza nos dos dotou: o engenho [...] Nesse esforço, a filosofia, os clássicos da literatura mundial, a moral proporcionam ao nosso engenho um vasto repertório de possibilidades e desempenham com suas máximas e suas sentenças **uma importante função “parenética” de educação, conselho e conforto**. Do intenso convívio com os clássicos gregos e latinos, com os grandes moralistas, com os maiores filósofos de todos os tempos, lidos e estudados como mestre de vidas, e, depois, a partir de 1813-14, Schopenhauer aprende a conceber a filosofia não apenas como saber teórico, mas também como forma de vida e exercício espiritual, não apenas como puro conhecimento, mas também como ensinamento sapiencial e sabedoria prática. (VOLPI, 2005, p. 9-10, grifos nossos).

Assim como Volpi, Jair Barboza, Luizir de Oliveira, Vilmar Debona, Leandro Chevitarese, pesquisadores esses que investigam a natureza da *eudemonologia* na filosofia schopenhaueriana, sou adepto da ideia de que a sabedoria de vida expressa nesses escritos posteriores à publicação de *O mundo como vontade e representação* não constitui um desvio⁷ do seu pensamento metafísico e, principalmente, que tais

⁷A querela existente acerca das hipóteses que oscilam entre aceitar ou não a proposta de constituir-se a eudemonologia com um desvio do seu pensamento único dá-se graças ao fato de o próprio Schopenhauer ter afirmado que “se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência [felicidade] é uma visão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação. Trata-se do erro inato, cuja representação abre o capítulo 49 do volume II de minha obra principal. Não obstante, para poder abordar o tema, tive de *desviar-me totalmente do ponto de vista superior*, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa

“ensinamentos” podem servir de alimento espiritual para que os indivíduos reconheçam qual o melhor modo de apresentarem a sua personalidade ao mundo. Entre a multiplicidade de “faces” e “máscaras” que os homens podem escolher colocar na face para representar a sua própria vida ao grande público no palco das representações (afinal de contas, o termo representação para Schopenhauer não passa de uma ilusão, isto é, de um “véu de maia” que deixa a visão do espectador da existência completamente esmaecida, ofuscada e turva) talvez a fôrma e modelagem mais indicada fosse aquela na qual as idiossincrasias ficassem confortáveis, visto que o filósofo alemão corrobora a máxima de Zenão, em *A arte de ser Feliz* (2005), ao assinalar que “a virtude consiste na concordância do espírito consigo mesmo durante toda a vida”.

Nesse sentido, acreditamos que o processo de formação (*Bildung*) e educação podem ser viáveis se “purificarmos” tais propostas de qualquer elemento normativo que tenha a pretensão de modificar aquilo que já foi determinado pela Natureza, isto é, a própria vontade. Temos em mente que, para Schopenhauer, “não se ensina a querer” (SCHOPENHAUER, 2005, p.18). Porém, quando nos referimos à imutabilidade do nosso próprio ser, estamos descrevendo apenas o aspecto metafísico da nossa personalidade. É fundamental que nos detenhamos também no aspecto representacional daquilo que somos, a saber, o nosso modo de apresentação na realidade por meio dos motivos e quietivos que nos fazem agir em conformidade com aquilo que somos.

Aqui, segundo a minha interpretação, o filósofo abre-nos uma pequena fresta para se pensar na formação e na “melhoria” da personalidade, isto é, do caráter de expressão, alinhada a um plano de educação estética, uma vez que na contemplação do belo artístico, como acreditamos ter demonstrado no segundo capítulo, o “puro sujeito do conhecimento destituído de vontade” consegue enxergar

acomodação, já que pertence a presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva”. (SCHOPENHAUER, 2002, pp. 01-02, grifos nossos).

o mundo de maneira puramente objetiva, numa “perspectiva correta” por meio da “melhor consciência”. De acordo com o que pensamos, essa clareza de consciência que a intuição artística é capaz de promover ao espectador da vida permite que o sujeito tome uma *postura positiva* em face da existência na formulação de uma sabedoria de vida que “ensine” os seres humanos a viverem melhor no mundo do *éthos*. É por essa razão que “Schopenhauer sugere uma lucidez positiva de enfrentamento da existência, uma sabedoria de vida. Se a vida é sofrimento, a vingança da sabedoria é viver da melhor maneira possível” (CHEVITARESE, 2010, p. 127).

Porém, antes de entrarmos efetivamente nessa sutil tensão existente entre caráter inteligível e empírico, entre pessimismo teórico e otimismo prático, entre Vontade e Representação e entre uma filosofia especulativa e a possibilidade de se formular uma sabedoria de vida, isto é, para que se tenha clareza das principais questões que se conectam diretamente ao estudo caracteriológico promovido pela filosofia schopenhaueriana, é interessante que tenhamos preliminarmente uma clarividência conceitual da relação estabelecida por Schopenhauer entre Vontade, liberdade e necessidade. Acreditamos que a nossa proposta de formar e educar os seres humanos encontra-se posicionada na fronteira da discussão sobre a liberdade da Vontade e a liberdade do fenômeno, visto que geralmente as ações humanas são explicadas com base na relação entre motivos (causas externas que impulsionam os indivíduos a agir) e caráter (disposições e inclinações inatas que o indivíduo carregará por toda a sua vida). Para isso é fundamental que se apresentem as justificações metafísico-epistêmicas dos conceitos mencionados acima para que tenhamos uma clarividência filosófica do estudo caracteriológico promovido por Schopenhauer ao longo de suas obras.

3.2 Liberdade, determinismo e caráter

Segundo a visão de mundo schopenhaueriana, a Vontade, pensada como *coisa-em-si*, é completamente livre, uma vez que não

se pode atribuir-lhe nenhuma causalidade ou fazer-efeito. Qualquer tentativa de apreender o substrato do mundo em determinações espaço-temporais é uma tarefa completamente infrutífera, visto que a ela não cabe absolutamente nenhuma determinação. Termos como pluralidade, finalidade, racionalidade, determinação, lhe são completamente alheios pelo fato de o em-si do mundo poder manifestar-se na realidade de invariáveis e infinitos modos. A natureza inteira, passando pelo reino mineral, vegetal e animal, a pedra, a planta, o cavalo e o homem são apenas maneiras possíveis do substrato da realidade, que se apresenta ao sujeito cognoscente, capaz de intuir imediatamente a realidade que lhe aparece aos olhos sob uma forma específica. Estes exemplos acima, por sua vez, são apenas modos de “objetivações da Vontade” que resolveram aparecer sobre a forma do “princípio de individuação”. De todo modo, é importante manter no horizonte de reflexão que essa liberdade da Vontade, que é definida por Schopenhauer como ausência absoluta de toda e qualquer necessidade, aponta para um aspecto do mundo que não pode ser apreendido pelo princípio de razão em suas quatro figuras⁸, uma vez que a Vontade é de uma natureza completamente distinta da representação:

Que a Vontade enquanto tal seja LIVRE, segue-se naturalmente de nossa visão, que considera como *coisa-em-si*, o conteúdo de qualquer fenômeno. Este, entretanto, conhecemo-lo como inteiramente submetido ao princípio de razão nas suas quatro figuras. Ora, como sabemos que necessidade é algo absolutamente idêntico a consequência a partir de um fundamento dado, e ambos são conceitos intercambiáveis, infere-se daí que tudo que pertence

⁸ Em sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quadrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de 1813, Schopenhauer apresenta-nos o princípio de razão sob quatro figuras, a saber: princípio de razão suficiente do devir, ser, conhecer e agir. Todos explicam os “porquês” do mundo, porém, o campo de atuação difere. No primeiro tipo lidamos com as representações empíricas que fazemos da realidade. No segundo tipo, trata-se das representações puras, isto é, do tempo e espaço. A terceira atua no mundo para explicar as representações das representações, isto é, os conceitos produzidos pelo homem. Por fim, o princípio de razão suficiente do agir atua no mundo para explicar por meio dos motivos as ações humanas. Cf: SCHOPENHAUER, Arthur. **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducido por Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.

ao fenômeno, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamento, por outro consequência, e, nesta última qualidade, algo determinado com absoluta necessidade, e não pode ser outra coisa em qualquer outra relação a não ser isso. O conteúdo inteiro da natureza, a completude dos seus fenômenos, são, portanto, absolutamente necessários. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 371)

Se a Vontade é absolutamente livre, podendo se manifestar de inúmeras maneiras, a dedução lógica dessa linha de raciocínio é que a existência do seu fenômeno, ou seja, de toda a realidade empírica que se apresenta ao sujeito que conhece, é meramente contingencial. Essa pulsão cega e irracional, numa perspectiva genuinamente metafísica, é desprovida de qualquer teleologia, mesmo que possamos reconhecer alguma finalidade em seu fenômeno, haja vista que “Schopenhauer admite um finalismo na natureza, de caráter explicativo, embora a Vontade, sendo o em-si, não tenha qualquer alvo” (CACCIOLA, 1993, p. 80).

É digno de nota que embora a Vontade seja alheia a espaço, tempo e causalidade (formas de todo fenômeno), Schopenhauer não a reconhece como um princípio primeiro transcendente que é “causa” de todo o “mundo das sombras”, para apropriar-se de uma metáfora platônica, ou das figuras que são vistas sob o véu de maia (princípio de razão), mas como um impulso inconsciente *imanente*, isto é, não se trata de uma força que está separada do mundo, mas se configura como um aspecto imaterial da realidade. Assemelha-se à concepção panteísta espinosana da realidade sob a insígnia do conceito de natureza naturante e natureza naturada. Não se pode deixar de mencionar que o conceito de liberdade, na perspectiva schopenhaueriana, é caracterizado como negativo, ou seja, como aquilo que é antagônico ao reino da necessidade, como oposto ao fenômeno. Podemos confirmar essa assertiva em um trecho de *O mundo como vontade e representação*:

Nesse sentido, o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois o seu conteúdo é tão-somente a negação da

necessidade, isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão. Aqui temos perante nós, de maneira mais distinta, o ponto unificador daquela grande oposição, a união da liberdade com a necessidade [...] Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária: no entanto, EM SI mesma é Vontade e esta é integralmente livre por toda a eternidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 372)

No entanto, a partir do momento em que o fenômeno configura-se em uma relação de fundamento e consequência, adquirindo para si características próprias da forma de todo objeto, ou seja, da imutabilidade e da impenetrabilidade do espaço que, em uma ação conjunta com o tempo, permite-nos apreender os estados de alterações da *matéria*⁹, o seu fazer-efeito (ou seja, a semente que se tornou planta, o botão que se tornou flor, a criança que se tornou homem), o fenômeno torna-se absolutamente necessário, determinado, não havendo liberdade para agir diferentemente daquilo que se é. Todos os seres que compõem o reino mineral, vegetal e animal são assim, para Schopenhauer, apenas modos de “Objetivação da Vontade”.

No livro II, de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer anunciou que a coisa-em-si kantiana, relida pelas suas lentes como um pulso cego, irracional e desprovido de *télos*, manifesta-se em formas infinitas e variadas na realidade empírica, isto é, aparece sob a forma do princípio de razão suficiente. Se a Objetividade da Vontade em Schopenhauer são as representações alheias a tempo e espaço e, nesse sentido, despidas de particularidades por representarem as Ideias Platônicas (as variadas espécies do mundo), as Objetivações da Vontade são as expressões individuadas dessas espécies que sofrem as determinações causais.

⁹ Eduardo Brandão, em seu livro *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, assinalou que “neste jogo entre visível e invisível temos o reflexo do jogo entre *Stoff* e *Materie*. Esta, como condição de visibilidade, mas meramente pressuposição objetiva (posto que é a condição da intuição), uma vez que seria sensível numaintuição, seria invisível portanto; aquela, é a visibilidade que surge objetivamente e que, para tanto, carrega o sinal de algo que, embora necessário, é invisível” (BRANDÃO, 2008, p. 248-249).

É nessa linha de pensamento que a filosofia schopenhaueriana apresenta-nos outro conceito relevante para o que estamos a discutir neste capítulo, a saber, o *princípio de individuação*.

Esse termo usado pela filosofia schopenhaueriana, que, na verdade, foi cunhado pelos escolásticos, esteve por trás de toda a discussão que desenvolvemos sobre tempo, espaço e causalidade para explicar a aparência. O *princípio de individuação* nada mais é do que a ação simultânea de tempo (sucessão) e espaço (posição), pois é por intermédio da temporalidade e da espacialidade que o elemento uno e metafísico do mundo (a Vontade) aparece para nós como diferente, como vários, como singularidades. Parte dessa discussão, apresentada pela primeira vez ao público na sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, reaparece no livro I de *O mundo como vontade e representação* para explicar a pluralidade existente na aparência, haja vista que “a PLURALIDADE em geral é necessariamente condicionada por tempo e espaço e só é possível nestes, os quais, nesse sentido, são denominados de *principium individuationis*”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 188).

O que não podemos tirar do horizonte é que, se para Schopenhauer a Vontade é absolutamente livre e toda-poderosa por estar completamente alheia a tempo, espaço e causalidade, tal liberdade não pode ser de maneira alguma atribuída às objetivações individuadas que, por sua vez, são os modos de aparição da Vontade. Ademais, assinala o filósofo, todas as coisas que se objetivaram por intermédio desse ato livre da *coisa-em-si* kantiana possuem uma marca, uma estampa, uma impressão, isto é, o seu próprio carácter.

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu carácter, também o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem as suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se o seu carácter empírico, por seu turno, neste manifesta-se de novo o seu carácter inteligível, a vontade em si, da

qual aquele é o fenômeno determinado (SCHOPENHAUER, 2005, p. 372- 373).

Assim, de acordo com a metafísica schopenhaueriana, todos os seres possuem forças e qualidades que já foram aprioristicamente determinadas por esse “ato” livre da Vontade e, nesse sentido, tendem a reagir necessariamente de um mesmo modo em virtude dessa impressão ontológica cravada na essência particular de cada coisa, de cada ser vivo da natureza, de cada singularidade fenomênica. Essa é a justificação metafísico-epistemológica dada por Schopenhauer para explicar como o Em-si do mundo (que, em sua essência, configura-se como algo cego, uno, irracional, sem fundamento e absolutamente livre) aparece sob formas plurais e determinadas na natureza. Essa outra face da realidade, o mundo como representação, segue o encadeamento da lei de causalidade a que toda matéria inevitavelmente está submetida. O homem – manifestação mais perfeita da Vontade, por ser dotado de racionalidade e por indubitavelmente ser a única peça da natureza capaz de intuir o mundo e compreendê-lo abstratamente – é, assim como a pedra, a planta, e o cavalo, apenas mais uma ser que sofre as mesmas determinações espaço-temporais. Segue-se daí que os seres humanos, assim como qualquer outra objetivação da Vontade, não são livres exatamente por serem dotados de um caráter. Em um tópico dos escritos de Adolphe Bossert sobre a filosofia schopenhaueriana, intitulado *Liberdade e caráter*, o autor reconheceu a liberdade da Vontade e a necessidade do fenômeno, mesmo quando o assunto em questão são as atividades e ações humanas:

Como era de se esperar, ele [Schopenhauer] rejeita a liberdade pura e simples, ou livre-arbítrio, ou seja, o poder de decidir entre variações igualmente possíveis sem obedecer a qualquer determinação prévia [...] A Vontade, como coisa-em-si, como princípio do Universo, só pode ser livre. Não reconhecendo nada acima dela, não pode estar submetida a determinação alguma. Mas, por outro lado, em suas manifestações, ela está engajada no

conflito dos fenômenos. Ora, todo fenômeno é condicionado. Tudo o que compõe a natureza não passa de um encadeamento de causa e efeito, do princípio de razão, e a atividade humana não poderia escapar dessa lei universal [...] Por mais que a pessoa moral seja a manifestação de uma Vontade livre, ela jamais é inteiramente livre. (BOSSERT, 2011, p. 231)

Deste modo, a natureza por inteiro, que é considerada apenas como um reflexo da Vontade, não consegue escapar dos grilhões dessa lei universal que rege a realidade fenomênica, posto que todo encadeamento causal, todo fazer-efeito da matéria, toda e qualquer série de eventos relacionam-se diretamente com o princípio de razão suficiente (tempo e espaço) e, nesse sentido, acontecem necessariamente no mundo por um motivo ou razão. Schopenhauer transpõe essa linha de pensamento descrita acima para o reinado da moralidade, isto é, para as ações humanas, pelo fato de os homens também estarem encarcerados nas “grades metafísicas” do seu próprio ser: o seu caráter. Assim, os seres humanos não possuem o poder de deliberar e decidir entre ações igualmente possíveis num determinado momento, já que as suas disposições e inclinações volitivas – que aparecem na empiria sob o nome de ação – “obedecem” aos *motivos* que apareceram naquele instante à consciência do agente.

Expressando em outros termos, com base na metafísica da Vontade schopenhaueriana, o livre-arbítrio é um mero fantasma, uma ilusão criada pela própria consciência para esquecer que algumas de nossas ações (como o ato sexual para fins da perpetuação da espécie, por exemplo) não têm relação nenhuma com os nossos fins subjetivos, mas com a manutenção da vida da espécie. Tal engano também repousa no fato de que, intuitivamente, sabemos que somos manifestação de um ato livre da Vontade, pensada como coisa-em-si. Ademais, assinala Schopenhauer, todos nós somos eternos prisioneiros da nossa individualidade. Conviveremos por toda a existência com as qualidades fortes e fracas que compõem a nossa própria personalidade. Qualquer

pretensão de formação (*Bildung*) do homem, de antemão, deve levar em consideração que não é possível modificar o nosso caráter inteligível, visto que “não podemos escolher e nem mudar aquilo que somos. Podemos ser educados para entender melhor o mundo e a nós mesmos, dando-nos *motivos mais aprimorados* a partir dos quais se deve agir” (JANAWAY, 2003, p. 85, grifos nossos).

Mesmo diante desse determinismo metafísico que recai sobre o caráter dos indivíduos, acreditamos que seja possível pensar em motivações mais aprimoradas – como bem salientou Janaway no trecho acima – para que as qualidades intelectivas e morais dos seres humanos apareçam constantemente em seus atos no intuito de que os mesmos se tornem hábitos. No entanto, devemos reconhecer que, se somos objetivações da Vontade, e, num certo sentido, “produtos” da mesma, parece-nos estranho afirmar categoricamente que o homem deve tornar-se “artesão de si mesmo”, uma vez que a natureza já se encarregou *a priori* de sua fabricação. Ademais, a ausência de liberdade no mundo fenomênico poderia, à primeira vista, inviabilizar qualquer proposta de educação (inclusive a estética) da humanidade graças ao fato de que nada pode ser feito quanto à questão referente à personalidade dos seres humanos. Essa marca inata deixada em cada homem pelo Em-si parece ser incompatível com a tese da *Bildung* preconizada pelos idealistas e românticos alemães do século XIX.

Porém, como já mencionamos no início deste capítulo, acreditamos que exista uma tensão entre o aspecto metafísico e o empírico do caráter, que permite que os indivíduos desprendam-se dos grilhões da sua própria vontade. Talvez a “liberdade que nos resta¹⁰”, como pontuou Leandro Chevitarese em sua tese de doutorado, seja aceitar o nosso próprio Destino, procurando “vestimentas” que melhor adequem-se com aquilo que

¹⁰Este tema da “liberdade que nos resta” foi abordado na tese de doutoramento de Leandro Chevitarese. Cf: CHEVITARESE, Leandro. A ética de Schopenhauer: “que liberdade nos resta” para a prática de vida. Tese (doutorado): Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 116.

essencialmente somos. Nossa proposta caminha na direção de uma valorização do aspecto empírico em detrimento do metafísico. Para isso, devemos compreender com clareza o estudo caracteriológico apresentado pela filosofia schopenhaueriana a partir das noções de caráter inteligível, empírico e adquirido, presentes no parágrafo 55 de *O mundo como vontade e representação*. Não podemos deixar de mencionar – ainda no que se refere à marca metafísica deixada pela Vontade em todos os seres – uma diferença que já havíamos mencionando no segundo capítulo, mas que não tinha sido devidamente esclarecida por nós, a saber, a distinção conceitual entre *caráter da espécie* e *caráter de expressão*.

Os seres do reino vegetal, por exemplo, ao perpetuarem-se na realidade fenomênica, expressam apenas a marca da espécie, em razão de os mesmos serem desprovidas de particularidades. Uma árvore de jabuticaba, por exemplo, pode se reproduzir inúmeras vezes, mas o que ela estampará em todas as outras jabuticabeiras é tão somente a forma da espécie: o *éidos* manifesto materialmente na aparência. O caráter de expressão, ao contrário, é definido mediante o reconhecimento de que existem traços idiossincráticos em relação aos demais seres que participam da mesma espécie. O representante máximo desse segundo tipo de caráter existente na caracteriologia schopenhaueriana é o ser humano. Cada homem existente no mundo possui uma “ideia própria” em virtude de não haver nenhum outro ser na natureza que seja idêntico a ele mesmo. Quanto mais baixo for o grau de Objetividade da Vontade (reino mineral e vegetal), mais o caráter da espécie é manifestado na aparência; por outro lado, quanto mais elevadas forem as Objetividades da Vontade (reino animal) mais o caráter de expressão é acentuado. Podemos confirmar essa linha de pensamento nas palavras do próprio Schopenhauer:

Nos mais altos graus de objetivação da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade complexa, expressa já anteriormente por

fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização. Nenhum animal possui uma individualidade assim e em tal grau. Animais de graus mais elevados até possuem indícios dela, os quais, todavia, são absolutamente dominados pelo caráter da espécie, razão por que possuem traços mínimos de fisiologia individual. Quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão-somente a fisionomia desta. Conhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que se deve esperar do indivíduo. Na espécie humana, ao contrário, cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo [...] Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193)

Seguindo essa linha de pensamento, cada homem existente no planeta Terra é absolutamente único no mundo. Os próprios irmãos gêmeos que, em tese, possuem a mesma aparência física distinguem-se nas expressões faciais e corporais, no temperamento, na perspicácia do intelecto, na jovialidade do espírito, na maneira subjetiva de interpretar os encadeamentos causais que compõem a história da sua vida bem como as suas inclinações, fraquezas de caráter e potencialidades morais. Os indivíduos que participam da Ideia de Homem são considerados uma peça singular da natureza por carregarem uma *Ideia única* impressa pela vontade: o seu caráter individual¹¹. Não podemos deixar de mencionar, porém, que,

¹¹Fonseca também assinalou essa diferença entre caráter da espécie e caráter de expressão ao afirmar que “cada espécie humana possui um caráter próprio, que pode ser reconhecida em todos os indivíduos. No entanto, a vontade especificamente humana tem a peculiaridade de não se manifestar apenas como gênero. Não se trata do simples caráter global com acontece com os animais em geral, mas de um caráter individual complexo e, portanto, multifacetado. Por isso, o caráter humano é também considerado como o grau máximo da objetivação da Vontade, isto é, como um caráter que amplia e específica enormemente as possibilidades objetivas do querer. Devido a isso, a humanidade expõe grande diversidade de motivações e alvos, que surgem para o intelecto como particularizações que diferenciam enormemente os indivíduos entre si. O caráter individual do homem acentua o caráter geral da espécie humana e é o que exprime melhor a Vontade em toda a natureza”. Cf. Fonseca, E. **Psiquismo e vida: Sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012. p. 180.

embora os seres humanos tenham uma impressão própria, eles também carregam o caráter da espécie, isto é, eles expressam a Ideia de Homem em geral, uma vez que “para Schopenhauer, o caráter de cada ser humano é ímpar, ainda que, como todos pertencemos à mesma espécie, as diferenças às vezes possam ser bem diminutas” (JANAWAY, 2003, p. 84). Nestes termos, a beleza humana é composta tanto pelo aspecto universal e inelutável da espécie bem como pela particularidade do caráter de expressão. É por essa razão, inclusive, que todos os seres humanos – tanto no que se refere à sua singularidade fenomênica quanto na participação da Ideia geral de Humanidade, isto é, tanto pelo caráter de expressão quanto pelo caráter da espécie – carregam o atributo da beleza em si mesmo e, nesse sentido, podem em algum momento emanar a sua sublimidade interior por meio de gestos, olhares, temperamentos e, principalmente, nas ações.

Se, por um lado, os indivíduos são belos por participarem da *Ideia de Homem*, por outro, a graciosidade também possui relação direta com a *Ideia própria* que foi “esculpida” pela natureza num processo inconsciente de objetivação da Vontade. Não é por acaso que Schopenhauer afirmou em *Aforismos para sabedoria de vida*, que “no que alguém é: portanto, a personalidade no sentido mais amplo, mas também inclui a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 03).

Neste pequeno trecho citado acima, duas coisas merecem destaque, a saber, que a personalidade de cada indivíduo carrega em seu interior uma beleza própria e que as características que compõem a sua personalidade devem ser cultivadas ao logo da vida. Ora, se Schopenhauer afirmou que o belo e o sublime são Objetividades da Vontade, isto é, as Ideias de Platão, e os homens carregam ontologicamente um *eidós* peculiar no âmago do seu ser, a conclusão necessária dessa linha de raciocínio é que todos os caracteres humanos são essencialmente belos, ainda que, do ponto de vista moral, os indivíduos possuam fraquezas e vícios. A

comparação metafórica de que o homem é uma espécie de obra de arte produzida pela própria Natureza pode ser usada perfeitamente para caracterizar os seres humanos graças ao fato de que os mesmos são marcados pela singularidade de uma ideia própria (caráter de expressão) bem como participam da Ideia geral da humanidade (caráter da espécie).

Se a Vontade produziu essa “obra de arte” que é o homem, o esforço do mesmo será o de lapidar os “excessos” ou “faltas” que impossibilitam que a beleza interior seja de fato externalizada. O indivíduo precisa tornar-se “*artesão de si mesmo*” para permitir que a graciosidade interior existente no seu âmago apresente-se no mundo como ação. Podemos perceber, como assinalou Schopenhauer, que uma pintura como a Monalisa, por exemplo, comunica ao contemplador da existência tanto o aspecto objetivo da Ideia expresso no ideal de humanidade, como no aspecto subjetivo do indivíduo presente nas expressões faciais. Temos aqui outro ponto de contato entre natureza, estética e ética na filosofia schopenhaueriana, já que tanto o caráter da espécie como o caráter de expressão são comunicados por meio da arte ao puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. Se os arquétipos imorredouros do mundo são forças vivas em contraposição aos conceitos vazios produzidos pela racionalidade, como bem pontuou Ruffing, então tais formas podem exercer influência na maneira como o indivíduo enxerga e atua na realidade.

Não podemos esquecer-nos de mencionar que nessa proposta de “constituição de si mesmo”, ou seja, de modelação do próprio caráter, Schopenhauer parece sugerir aos homens que o modo “adequado” de empregar a própria personalidade no mundo encontra-se num “meio termo” ou “justa medida” entre o particular e o universal, entre caráter de expressão e o caráter da espécie. Quando a única coisa que se acentua na pessoa é o seu eu (*self*), seja nas ações, gestos, expressões e temperamento, encontraremos de modo desnecessário um excesso de individualidade que, por sua vez, pode levar os seres humanos a criarem uma *caricatura* de si mesmos

nesse grande palco das representações em que a própria vida humana é encenada. Por outro lado, alerta-nos o autor, se houver uma supressão absoluta de qualquer traço idiossincrático no momento em que os indivíduos agem, o que teremos, ao menos naquele instante, é uma ausência absoluta de significação em virtude de ocorrer este “esvaziamento” da própria personalidade na realidade fenomênica.

Levando em consideração essa linha de raciocínio, bem como a “tipologia de caracteres” apresentada por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação* (o egoísta, o mau-caráter, o compassivo e o asceta), como veremos a seguir, somos adeptos da tese de que esse “quinto tipo de caráter”, a saber, o sublime, pode ser definido a partir dessa proposta de *mediania*. Devemos ter em mente que a sabedoria de vida que estamos propondo a partir do arcabouço conceitual schopenhaueriano tem o propósito de falar ao “coração” do *homem comum*. Embora a *eudemonologia* proposta por Schopenhauer em *Aforismos para a sabedoria de vida* não possa ser considerada uma figura idêntica à “grande ética”, isto é, à moral da compaixão que, de acordo com a sua visão de mundo, é o fundamento último das ações genuinamente morais, talvez seja possível pensarmos numa “pequena ética” com base na premissa de que os homens devem adquirir uma responsabilidade para consigo mesmos no que se refere ao seu modo de apresentação da realidade, bem como na tentativa de ter uma existência alegre face ao sofrimento do mundo.

O próprio Schopenhauer assinalou que “o princípio de Aristóteles de seguir em todas as coisas a via mediana se adapta mal ao princípio moral para o qual o formulou: mas poderia ser facilmente a melhor regra geral de sabedoria, o melhor caminho para a vida feliz” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 11). Do ponto de vista moral, devemos evitar as extremidades: nem a renúncia de si por meio da abnegação absoluta do querer (ideal estoico) nem a afirmação absoluta das suas vontades e desejos a ponto de

desconsiderar o *outro* no percurso (maquiavelismo¹²). Ou seja, não é necessário mortificarmos a nossa vontade de vida em prol do sofrimento da Humanidade, assim como fizeram Jesus Cristo, Buda, São Francisco de Assis, modelos de ascetas e santos mencionados por Schopenhauer, e muito menos submetemos os outros aos caprichos das nossas insaciáveis vontades, assim como fizeram Calígula e Nero¹³ no Império Romano. Parece-nos que o filósofo alemão sugere um caminho da mediania, isto é, da prudência tendo em vista que devemos evitar as extremidades e excessos. Essa linha de pensamento pode ser confirmada nas palavras do próprio autor em um excerto de a *Arte de ser feliz*:

A *sabedoria de vida* pensada como doutrina, seria aproximadamente um sinônimo de *eudemonismo*. Ela deveria ensinar a viver da maneira mais feliz possível, solucionando essa tarefa sob duas condições: não pretender nem uma postura

¹²Alonso, professor da Universidade de Valência, assinalou que "a eudemonologia, isto é, a sabedoria de vida tem que se evitar a Cila da sabedoria estoica, demasiada rigorosa para o ser humano médio, e a Caríbdis do maquiavelismo, o que de acordo com Schopenhauer significa sacrificar a felicidade dos outros para obter a sua própria. Encontrar um caminho do meio marcará a reflexão de Schopenhauer. Ambas as referências clássicas e modernas são abundantes, mas ele mesmo diz enfrentar uma tarefa sem precedentes, pois ele teria que organizar em diversas posições um conjunto abrangente de regras e conselhos sobre vários temas. Cf. ALONSO, J. D. M. La sociedad como voluntad y representación: La teoría de la sociedad en la eudemonología schopenhaueriana. **Revista Voluntatis**: Estudos de Schopenhauer, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1-2, pp. 30-60,

¹³"Pode-se teoricamente encontrar três extremos da vida humana e os considerar como elementos da vida humana real. Primeiro, o querer violento, as grandes paixões (Raja-Guna) que aparecem nos grandes caracteres históricos, descritos em épicos dramas, e que também podem mostrar-se em formatos reduzidos, pois a grandeza dos objetos é aqui medida apenas segundo o grau com que excitam a Vontade, não segundo proporções exteriores. Segundo, o puro conhecer, a apreensão das Ideias condicionada pela libertação do conhecimento a serviço da Vontade: a vida do gênio (Satua-Guna). Por fim, em último, a grande letargia da Vontade e o conhecimento a ele associado, o anelar vazio, o tédio petrificante" (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 413-414). É importante ressaltar aqui que o puro sujeito do conhecimento (que possui o gênio como o seu representante máximo) encontra-se no meio termo entre afirmação e negação absoluta da vontade de viver. Como vimos no segundo capítulo, todos os indivíduos, isto é, homens comuns (por mais que em alguns mais e outros menos) possuem a capacidade de desprenderem-se momentaneamente da sua vontade para contemplar o belo artístico ou o sublime na natureza. É exatamente por Schopenhauer admitir que *todos* os seres humanos possuem a capacidade de fruir o belo e pelo fato de a arte ser considerada um *medium* entre a afirmação e a negação potencializadas da Vontade de vida, que insistimos na tese de que a experiência estética pode contribuir para um emprego adequado da personalidade no mundo, ainda que, no momento da contemplação do belo artístico, a sua individualidade seja suprimida.

estoica, nem um agir maquiavélico. A primeira, que significa o caminho da renúncia e da privação, deve ser descartada porque a ciência baseia-se no homem comum, e este é um ser repleto de vontades (*vulgo* sensível) para buscar a felicidade por essa via. O outro princípio, o maquiavelismo, ou seja, a máxima de alcançar **a própria felicidade às custas da felicidade de outros**, é igualmente inviável, uma vez que não se pode pressupor no ser humano comum a razão necessária para tanto. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 04, grifos nossos)

É interessante destacar que esse modo de existir no mundo, que procura um meio termo entre o excesso de individualidade e a ausência de significação, deve sempre levar em consideração, de acordo com a perspectiva schopenhaueriana, o outro no processo. Mesmo que a sabedoria de vida sugerida por Schopenhauer não brote necessariamente da compaixão genuína, percebe-se nitidamente uma preocupação moral em sua filosofia no momento em que o autor afirma que a felicidade própria não deve ser de maneira alguma conquistada *à custa da felicidade alheia*. Expressando em outros termos, a afirmação da vontade de vida de um indivíduo não deve ser alcançada graças à negação da vontade de vida de outrem.

Como foi mostrado, a dor e o sofrimento sentidos pelos homens ao longo da existência possuem apenas uma única fonte: a carência que nasce da impossibilidade de satisfação da vontade. Ademais, se a satisfação de um desejo em particular resultar na privação do querer de outra (s) individualidade (s), então o percurso para uma vida feliz acarretará necessariamente sofrimento ao mundo. O que, do ponto de vista axiológico, seria facilmente condenável, tendo em vista que as teorias éticas, incluindo a do próprio de Schopenhauer, possuem como ponto de partida o modo como enxergamos, relacionamo-nos e nos relacionamos com os outros seres durante toda a nossa vida.

Assim, a preocupação com o modo como nos apresentamos no mundo mediante um cultivo da própria personalidade poderia,

nestes termos, ser considerada um elemento nevrálgico para que o indivíduo alcance uma “vida feliz” tal qual a filosofia schopenhaueriana sugere em *Aforismos para a sabedoria de vida*. Acreditamos que é por meio da representação empírica do nosso caráter que as pessoas com quem convivemos irão sentir *empatia* ou *aversão* por aquilo que somos. Ora, se a maneira como alguém se apresenta no mundo não nega a vontade de vida dos outros seres humanos, ou seja, se há uma preocupação real em não promover sofrimento aos indivíduos no momento da ação, é provável que os homens atribuam beleza ao seu caráter, mas, caso siga-se à lógica contrária, isto é, se o modo de representação de si mesmo não levar em consideração a carência alheia, então, certamente irão dizer que a sua aparência é uma caricatura e, portanto, feia, disforme, completamente desprovida de graciosidade.

Com base nessa linha de pensamento, podemos inferir que os *juízos de gosto* exercem influência direta sobre os *juízos morais*. Se os nossos desejos e pulsões forem objetivados na realidade fenomênica sem levar em consideração o sofrimento alheio no momento da ação – mas tão somente a satisfação fugaz do nosso insaciável querer – então iremos promover desconforto à vontade alheia, impossibilitando, desta maneira, que os outros enxerguem a autêntica Humanidade que habita em cada um de nós, afinal de contas, participamos da espécie de Homem. Este excesso de individualidade conduzido pelo egoísmo natural que reside em cada individualidade, uma vez que preservar a existência e perpetuar a espécie é uma condição ontológica que marca toda a Natureza, esmaece a *graciosidade espiritual* que pode emanar quando o indivíduo nega, mesmo que brandamente, a sua vontade de vida para não promover desconforto ao outro.

Encontramos aqui outro argumento em favor das Belas Artes como um instrumento capaz de contribuir para a estetização existencial dos seres humanos, visto que, no momento da contemplação do belo artístico, o *egoísmo* é suprimido graças ao fato de o contemplador do mundo esquecer a sua própria vontade para

que o intelecto enxergue objetivamente as imagens da vida representadas nas obras de arte produzidas pelo gênio. Podemos aceitar que essa “despersonalização de si” – ou seja, essa saída momentânea da individualidade para a entrada em cena do puro sujeito do conhecimento destituído de querer – pode ser efetivamente compreendida como um modo de “retirarmos” o excesso de individualidade que a natureza nos dotou, já que a fruição do belo artístico se dá por meio de uma *negação fraca*¹⁴ da própria vontade.

Não queremos dizer, com isso, que o egoísmo natural existente em cada singularidade fenomênica será extirpado ou mesmo deixará de existir nos indivíduos no contato íntimo com a beleza. Esta postura não levaria em consideração a definição de caráter inteligível (como veremos a seguir) apresentada pela filosofia schopenhaueriana. Nosso propósito é apenas mostrar que as imagens apreendidas pelo puro sujeito do conhecimento podem ecoar no modo como o indivíduo apresenta-se ao mundo na relação com os outros seres humanos. Por mais que esse esquema mental do mundo apreendido intuitivamente seja intenso, imediato e fugaz, elas (as representações alheias a tempo, espaço e causalidade) podem “causar” algum tipo de impacto na maneira como as inclinações, sentimentos e paixões são manifestos em ações.

Epistemologicamente, o que queremos ressaltar é que a nossa autoimagem, isto é, a maneira como nossa personalidade é apresentada ao mundo, não deve se impor às outras consciências com as quais nos relacionamos na vida como uma força opositora que oferece ameaça e medo, mas, pelo contrário, tal representação

¹⁴ Flamarion Ramos afirmou que “Entre afirmação e negação da vontade está a contemplação artística que do ponto de vista do conhecimento independente do princípio de razão, ou seja, da superação do véu de Maia e do princípio de individuação, chega ao conhecimento do que é a vida, conhecimento que está na base daquele que poderá negar a vontade. Mas a contemplação artística não expressa àquela aversão à vida própria da negação da vontade de viver. Ela apenas suprime temporariamente o modo de conhecimento da afirmação da vontade pelo da negação: não realiza uma negação completa da vontade”. Cf. SCHOPENHAUER, A. **Sobre a ética**. Organização e tradução: Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

deve preencher o intelecto do outro sem resistência alguma, assim como fazem os arquétipos imorredouros do mundo que são comunicados por meio da arquitetura, escultura, pintura, poesia e música. Se os seres humanos pretendem levar a cabo esse esforço artesanal de transformar as suas vidas em uma obra de arte é fundamental que a beleza existente em seu íntimo seja expressa no olhar, nos gestos, no temperamento e, principalmente, em suas ações. Se o emprego adequado do nosso caráter deve respeitar a fronteira existente entre a minha vontade de vida e a vontade de vida do outro, como parece sugerir Schopenhauer em *Aforismos para sabedoria de vida*, então a experiência estética e, conseqüentemente, o contato com as Belas Artes configura-se como um caminho para que os seres humanos cultivem uma “vida ética” sem que, para isso, eles precisem aderir à afirmação absoluta da vontade de vida ou mesmo à radicalidade ascética.

Diante do exposto, o que precisamos entender agora é como se torna possível à beleza interior existente em cada individualidade manifestar-se na conduta moral e, conseqüentemente, como, na prática, os homens podem posicionar a sua personalidade num meio termo entre o caráter de expressão e o caráter da espécie, entre excesso de individualidade e ausência de significação, entre particular e universal, entre o Eu e o Outro. O que a filosofia schopenhaueriana parece sugerir nesses escritos posteriores à publicação do *Mundo* é que o homem comum deve esforçar-se diariamente para cultivar a sua própria saúde, força, temperamento bem como a beleza moral a fim de que se consiga alcançar no plano empírico uma *espiritualidade jovial*. Mas como percorrer a trilha de uma sabedoria de vida que possibilite uma “melhoria moral” nos seres humanos tendo como “pedra no caminho” o inegável determinismo metafísico existente na filosofia schopenhaueriana? Como exigir “prudência” e “responsabilidade” para consigo mesmo e, principalmente, para com os outros se, na maior parte do tempo, as nossas ações são guiadas pela vontade e não pelo intelecto?

Mesmo que a experiência estética sirva para fortalecer o intelecto humano frente ao nosso irrefreável e selvagem querer e ainda que, nas crianças, como mencionamos no segundo capítulo, tal possibilidade seja ainda mais propícia, dado que a vontade para fins de procriação ainda não está devidamente “desenvolvida”, é interessante que tenhamos em mente o modo como a filosofia schopenhaueriana descreve a manifestação gradativa da personalidade no transcurso temporal ao longo das vivências diárias e do conhecimento adquirido de mundo. Para que tais questões sejam devidamente esclarecidas é preciso que se tenha uma clarividência filosófica quanto às três faces do caráter do homem trabalhada por Schopenhauer ao longo de suas obras, a saber, o caráter inteligível, o caráter empírico e, por fim, o caráter adquirido. Acrescenta-se a isso os *motivos* e *quietivos* que respectivamente *excitam* e *aquietam* a mola impulsora do querer interior no momento das ações no palco da vida.

3.3 As três faces do caráter: o homem como obra de arte

Toda essa discussão que propusemos acima entre ética descritiva e sabedoria prática de vida, bem como a relação entre Vontade, determinismo e liberdade na filosofia de Schopenhauer foi apenas o prelúdio teórico necessário para que pudéssemos apresentar a atração principal da nossa investigação teórica neste capítulo, bem como da própria ética schopenhaueriana, a saber, o estudo caracteriológico presente no livro IV de *O mundo como vontade e representação*, mais especificamente, no parágrafo 55, em que o comportamento e a natureza do agir humano são o fio condutor das reflexões filosóficas promovidas pelo misantropo de Frankfurt. Toda exposição que faremos a seguir entre as três faces do caráter (inteligível, empírico e adquirido) deve ser considerada como o coração do nosso trabalho, afinal esse grande esforço existencial a que todos os seres humanos devem submeter-se diariamente para a realização plena da sua *Bildung*, por meio do

contato íntimo com as Belas Artes, como estamos propondo, só faz sentido se a experiência estética contribuir de algum modo para a modelação da personalidade e para o “melhoramento moral” dos seres humanos no mundo.

Se os conhecimentos filosóficos e artísticos não possuem absolutamente nenhum valor prático, como parece sugerir o Schopenhauer de *O mundo...*, então o que devemos fazer, neste intervalo entre nascimento e morte, é apenas aceitar resignadamente a falta de sentido do mundo, dado o caráter trágico da realidade. Mas se, ao contrário, tais conhecimentos produzidos pelo gênero humano ao longo dos séculos conseguirem tocar e sensibilizar o coração dos homens, então talvez seja possível pensarmos em uma sabedoria prática de vida, que nos permita construir uma existência sublime mediante essa proposta de formação do caráter via experiência estética. Para isso, devemos ter em mente a maneira pela qual a filosofia schopenhaueriana descreve o desabrochar da personalidade, da infância à velhice, mediante a ideia de caráter inteligível, empírico e adquirido para que possamos reconhecer aquilo que se pode ou não realizar em termos de educação estética e cultivo da sensibilidade.

Não podemos deixar de esclarecer também o outro aspecto da filosofia schopenhaueriana que, em consonância com a personalidade, explica o porquê de os seres humanos agirem de uma determinada maneira no mundo: os *motivos* e *quietivos* que respectivamente *incitam* e *aquietam* o querer no momento da ação. Isso nos permitirá entender o ponto cardinal da ética de Schopenhauer, a saber, se devemos “optar” pela afirmação da Vontade de vida ou pela negação da Vontade de viver. Tal esclarecimento conceitual possui relevância para o nosso trabalho na medida em que esse desígnio de formação do caráter por meio do contato com as Belas Artes, que estamos sugerindo, a partir da metafísica do belo schopenhaueriana, pode ser essencialmente definido como uma proposta educativa que propõe uma *negação branda* do próprio querer. Afinal, a graciosidade espiritual que

emanamos para outros seres humanos se dá quando retiramos o excesso de individualidade das nossas ações para não promovermos carência e, por conseguinte, sofrimento ao mundo. A nossa representação não deve oferecer resistência à consciência alheia a fim de que a ideia de Humanidade existente em mim possa ser captada pela psique do outro para que se brote dessa “momentânea desistência de embate” dos seres uma *empatia* mútua entre ambas as individualidades. À vista disso, é que discorreremos sobre o estudo caracteriológico presente ao longo dos escritos schopenhauerianos.

A primeira face do caráter, denominada por Schopenhauer de caráter inteligível, nomenclatura essa herdada da filosofia kantiana como mesmo ressalta o autor em uma passagem de *O Mundo...*, pode ser essencialmente definida como a vontade em si do indivíduo, isto é, como a essência íntima do homem que foi determinada por um ato livre da Vontade e que, graças a isso, não pode ser apreendida pelas quatro figuras do princípio de razão suficiente. É por essa razão que Schopenhauer afirmou que “o caráter individual de cada um deve ser considerado um ato livre da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 70).

Essa impressão ontológica que cada homem possui carrega a marca do inatismo, da atemporalidade, da indestrutibilidade e da inalterabilidade. O que Schopenhauer sugere, levando em consideração essa linha de raciocínio, é que uma criança recém-nascida, por exemplo, já possui traços que definiram a sua personalidade independentemente do conhecimento e da experiência que ela for adquirindo ao longo da vida. Nesse sentido, as ações que realizaremos durante toda a nossa existência, independentemente da idade que tenhamos, sempre serão a externalização empírica daquilo que somos, apesar de não conseguirmos apreender absolutamente quem somos, haja vista que o caráter inteligível não pode ser captado pelo sujeito cognoscente, pelo fato de ele não estar sujeito às determinações espaço-

temporais. Podemos confirmar essa linha de pensamento nas palavras do próprio Schopenhauer:

O caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado em tempo, espaço e todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso da vida do homem. Assim como a árvore inteira é fenômeno sempre repetido de um único e mesmo impulso, exposto de maneira mais simples na fibra, de novo repetido e facilmente reconhecível na composição // da folha, do talo, do galho, do tronco, assim também todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível, embora **possa variar alguma coisa na forma** (SCHOPENHAUER, 2005, p. 375, grifos nossos).

O caráter inteligível¹⁵, que pode ser traduzido como um “ato originário da Vontade” graças ao fato de ele ser alheio ao tempo e, por conseguinte, contrário a qualquer tipo de mudança, é a própria Ideia singular¹⁶ que existe em cada ser humano. Ontologicamente,

¹⁵Fabio Ciraci afirmou acerca do caráter inteligível que “Para o filósofo de Danzing, o homem possui um caráter inato, imutável e individual, mas também um caráter empírico, isto é, uma apresentação destas características através de seu desdobramento na aparência. Neste sentido, para Schopenhauer, é válido seguir a máxima latina das óperas de que a essência de um personagem só pode ser vista a partir de seu comportamento empírico, da sua ação concreta na realidade, e nunca por meio de um saber *a priori*. Para cada ação concreta de um personagem, há um caráter inteligível, que nos escapa por completo e não pode ser conhecido por terceiros. Porém, se em um primeiro momento, o caráter inteligível era desconhecido, ele passa a ser, em seguida, conhecido por meio das suas manifestações na realidade, pois ‘Qualquer um poderia até mesmo prever, ou calcular com certeza’”. Cf. CIRACI, F. Schopenhauer e la fondazione laica dell’etica. **Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer**, v. 3, n. 1 -2, pp. 111-121, 2012.

¹⁶Vilmar Debona, em sua tese de doutoramento, assinalou que “Após a fundamentação da metafísica da Vontade, o caráter inteligível continuará sendo tomado, em alguma medida, com ato da Vontade, mas será enfatizado muito mais enquanto “uma Ideia particular, correspondendo a um ato especial de objetivação da Vontade”. É a partir desta tese que se torna possível identificar de forma mais precisa a perspectiva caracterológica da metafísica schopenhaueriana, pois é à própria noção de Vontade genérica, enquanto essência irracional, inconsciente e a-intencional, que a noção de caráter passa a ser equivalente”. Cf. DEBONA, V. **A outra face do pessimismo**: entre radicalidade acética e sabedoria de vida. 2013. 270 f.Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 65.

trata-se daquilo que alguém é, não podendo ser de outra maneira. Em um sentido mais amplo, Schopenhauer afirmou que a personalidade dos seres humanos já é composta aprioristicamente pela saúde, força, beleza, temperamento, aparência física, caráter moral bem como a inteligência. Embora exista a possibilidade de cultivarmos tais características para refinarmos e fortalecermos aquilo de que a natureza nos dotou, devemos ter em mente que tais traços não são adquiridos, mas inatos. Foi por essa razão que Fonseca afirmou que “tal caráter se encontra fora da representação, enquanto Ideia. Esse ato determina irrevogavelmente a nossa conduta, naquilo que ela tem de essencial: o valor moral” (FONSECA, 2012, p. 180). Subjetivamente, alerta-nos Schopenhauer, a maneira como pensamos, sentimos e entendemos as situações possui relação direta com aquilo que metafisicamente somos, pois “cada um está preso à própria consciência como à própria pele, e vive imediatamente apenas nela” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 04).

Num primeiro momento, o caráter inteligível consistiria em impulsos básicos (autopreservação), desejos vitais (alimentação) bem como instintos primordiais (a sexualidade). Ademais, podemos incluir, no conteúdo deste mesmo caráter, sentimentos, afetos e paixões. Não foi por acaso que Gurisatti assinalou que “o caráter individual, tal como definido por Schopenhauer, pode ser considerado o resultante de uma estratificação complexa e dinâmica, mas também contraditória, de elementos psíquicos heterogêneos, que vão desde o mais elementar instinto até a mais complexa volição” (GURISATTI, 2002, p. 91).

Com essa linha de pensamento, Schopenhauer rechaça do cenário filosófico toda e qualquer teoria moral que formule princípios éticos com o propósito de fazer dos seres humanos pessoas virtuosas. O que, no máximo, as regras podem fazer é *inibir* uma determinada disposição ou característica por conta de uma possível punição, retaliação ou castigo. Assim, qualquer proposta que pretenda formar e/ou educar os seres humanos deve levar em

consideração, de início, a imutabilidade do caráter, bem como o fato de que as coisas externas a nós não promovem nenhuma alteração no modo como enxergamos as coisas, as pessoas, bem como o mundo que representamos. O próprio Schopenhauer, em um texto intitulado *Sobre a ética* (2012), excerto esse extraído dos *Parerga e Paralipômena*, assinalou o quão infrutífero é, do ponto de vista da formação, as coisas que se apresentam como externas a nós:

Uma outra consequência do que precede, que é completamente comprovado pela experiência, é de que todos os méritos *autênticos*, morais bem como intelectuais, não possuem somente uma origem física ou empírica, mas metafísica, e, conseqüentemente, são dados *a priori* e não *a posteriori*, isto é, são inatos e não adquiridos, e portanto enraizam-se não no mero fenômeno, mas na coisa-em-si [...] É verdade que as capacidades intelectuais precisam de formação, assim como muitos produtos naturais necessitam de preparo para se tornar apreciável ou útil; mas, assim como aqui nenhum preparo pode substituir o caráter original, também não o pode ali. Por isso todas as qualidades *a posteriori*, tanto morais quanto intelectuais, são de fato inautênticas, aparência vaidosa, sem conteúdo. (SCOPENHAUER, 2012, pp. 71-72)

Na visão de mundo schopenhaueriana, embora as qualidades intelectuais necessitem passar por algum tipo de formação, nada daquilo que é adquirido do lado de fora é autêntico para o homem, isto é, trata-se apenas de uma “máscara” que foi vestida pelo indivíduo com o intuito de aparentar ter características e qualidades que não possuem. Devemos lembrar que a representação submetida ao princípio de razão não passa de uma ilusão, de um véu de Maia e, nesse sentido, pode ser perfeitamente falseada pelo indivíduo. Isso se dá exatamente pelo fato de a nossa consciência não conseguir apreender as intenções que impulsionam os indivíduos a agirem no mundo, mas apenas o próprio ato de agir. Podemos usar como ilustração, por exemplo, um agente moral cristão que resolve prestar ajuda às outras pessoas com o único propósito de garantir

um lugar no paraíso. O gesto aparentemente caridoso pode ser definido por muitos como moral, mas não o é na medida em que a sua intenção ou motivo é essencialmente egoísta.

É por esse motivo que a proposta que estamos levando a cabo, de formação do carácter dos seres humanos por meio da experiência estética, permanece “em pé”, mesmo diante da tese da imutabilidade do carácter, das afirmações que descredibilizam a educação e da pouca influência que o externo possui sobre o nosso autêntico querer, haja vista que as Belas Artes ressoam do lado de dentro, na “cidadela interior” dos homens. Ademais, a apreensão do belo artístico e do sublime na natureza não se dá por meio de normas e regras, mas, pelo contrário, parte de uma *adesão natural* desse puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, que se acalma ao apreender as imagens claras e límpidas do mundo como representação alheia a espaço e tempo.

Porém, ainda no que se refere ao carácter inteligível, devemos ter no horizonte que epistemologicamente o sujeito cognoscente não possui a capacidade de apreender aquele e torná-lo objeto do conhecimento, dado o aspecto atemporal do mesmo, ou seja, segundo Schopenhauer, aquilo que somos não pode ser reconhecido *a priori* pela própria consciência, mas apenas *a posteriori* com as situações cotidianas das quais emergem as motivações que entraram em contato com o nosso próprio querer interior. Pois a vontade em si, mesmo dessa singularidade fenomênica, denominada por Schopenhauer de querer originário e fundamental, é anterior a qualquer conhecimento que podemos adquirir do mundo e de nós mesmos.

No tocante às ações humanas, lembra-nos Schopenhauer, somos capazes de realizar apenas aquilo que está em conformidade com a nossa própria personalidade. Estamos presos na geografia ontológica do nosso carácter inato. Daí a visão de mundo schopenhaueriana negar de maneira enfática o livre arbítrio humano, como havíamos sinalizado anteriormente, pois as ações acontecem por necessidade, em virtude de não podermos escolher

aquilo que queremos. Os indivíduos acreditam equivocadamente que a liberdade é um atributo intrínseco à condição humana por intuitivamente terem ciência de que a sua aparição no tempo, no espaço e na causalidade se deu por meio de um ato livre da Vontade. Carregamos essa ilusão da liberdade na mente por percebermos que as hastes do nosso querer possuem suas raízes na coisa-em-si. Ademais, os seres humanos acreditam que são dotados de livre arbítrio graças ao fato de a nossa racionalidade conseguir identificar os prós e contras daquilo que pode acontecer no momento da ação, isto é, podemos estabelecer projeções mentais do que aconteceria caso resolvêssemos agir de uma maneira diferente daquilo que somos. No entanto, quando os mesmos motivos aparecerem, assinala Schopenhauer, o resultado da ação será sempre o mesmo, em virtude de estarmos presos nas correntes da nossa própria personalidade:

A imutabilidade do caráter e a necessidade das ações que dela procedem se apresentam como uma clareza incomum naquele que em uma oportunidade qualquer não se comportou como devia, por falta de decisão, firmeza, coragem ou qualquer outra propriedade requerida no momento. Na sequência, ele reconhece e se lamenta seu ato incorreto, e pensa: “se estivesse novamente na mesma situação, agiria de modo diferente!” A situação se repete, o mesmo caso se lhe apresenta, mas ele procede do mesmo modo – para o seu grande espanto (SCHOPENHAUER, 2012, p.76)

Portanto, as ações humanas são apenas exteriorizações das nossas inclinações e desejos intatos. Se estivermos diante de uma mesma circunstância cem vezes, provavelmente agiremos da mesma maneira graças ao fato de a racionalidade não exercer nenhum tipo de coerção sobre a nossa vontade. Sabe-se que, na visão de mundo schopenhaueriana, os impulsos cegos e irracionais que deixam o espírito humano diariamente agitado possuem, na maior parte do tempo, preponderância sobre o intelecto humano. Se, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant, a razão pura prática legisla sobre a boa vontade humana, na filosofia de

Schopenhauer, ao contrário, a racionalidade perde completamente a sua majestade por ser considerada apenas como um subproduto da Vontade. Ainda que essa faculdade exclusiva dos seres humanos, responsável pela abstração e conceitos, seja deveras relevante para compreendermos *a posteriori* o porquê de agirmos de uma determinada maneira no mundo, ou seja, por mais que ela seja fundamental para o conhecimento de si mesmo que, em certa medida, pode nos ajudar a viver melhor, ela (a razão) cala-se ao ouvir a intensa e implacável voz da vontade.

Outra postura de cunho moral que se relaciona diretamente com a imutabilidade e indestrutibilidade do caráter inteligível é o arrependimento ou, usando um conceito do próprio vocabulário schopenhaueriano, a “mordida de consciência”. Schopenhauer observa que inúmeras teorias éticas que pretendem explicar o comportamento humano acreditam que esse ato de se arrepender de uma ação cometida pode ser visto como uma prova incontestável de que a experiência e o conhecimento que adquirimos ao longo da vida possuem a capacidade de mudar aquilo que somos. Todavia, seguindo os passos da metafísica da Vontade de Schopenhauer, percebe-se que o que mudou não foi a personalidade da pessoa, mas o modo como ela passou a entender as circunstâncias vividas anteriormente, ou seja, o seu conhecimento sobre uma determinada situação. Quando somos subitamente afetados pelas paixões não conseguimos compreender a realidade que se apresenta à consciência tal qual ela de fato aconteceu, e, em decorrência disso, temos uma reação diferente daquela que normalmente teríamos, caso tivéssemos uma compreensão adequada da realidade. O que mudou não foi o caráter da pessoa, mas, posteriormente, o entendimento que a mesma possuía sobre os motivos e as circunstâncias no momento da ação. Por isso, Schopenhauer defende a tese de que nos arrependemos do que *fazemos*, mas de maneira alguma do que *queremos*.

Schopenhauer, ainda no âmbito de suas considerações metafísicas sobre a personalidade imutável dos seres humanos,

aprofunda tais questões com assertivas polêmicas quanto à herança do caráter imutável dos indivíduos no tomo II de *O mundo como vontade e representação* (2014), mais especificamente no capítulo XVIII, *A herança das características*. Além das características gerais da espécie que cada singularidade fenomênica carrega ontologicamente no âmago do seu ser – por serem cópias individuadas da Ideia de Homem – também são transmitidas *a priori* as impressões subjetivas dos progenitores, a saber: o intelecto da mãe e o caráter do pai. Podemos confirmar essa linha de pensamento no trecho abaixo:

A experiência cotidiana mais comum ensina que, com a procriação, a semente combinada dos pais transmite não apenas as características da espécie, mas as dos indivíduos também, no que respeita às qualidades corporais (objetivas, externas), e isto não é sempre conhecido: *naturae sequitur sentina quisque suae*. Se, em todo caso, isto vale para as qualidades espirituais (subjetivas, internas) também, de modo que estas também sejam transmitidas de pais para os filhos, é uma questão quem tem sido frequentemente levantada, e quase sempre respondida de forma afirmativa [...] Pode-se lançar a luz sobre este problema por meio do nosso conhecimento fundamental de que a *vontade* é o verdadeiro íntimo, o núcleo, o elemento radical do homem, enquanto o intelecto é o secundário, o acidental, o acidente da substância [...] Devemos, portanto, supor que o homem herda a sua natureza moral, seu caráter, suas inclinações, do pai, mas o grau, a qualidade e a tendência de sua inteligência, da mãe (SCHOPENHAUER, 2014, p. 221-222).

Assim, o temperamento, a paciência, a extravagância, a sensualidade, a insensibilidade ou a genuína bondade, a covardia ou a coragem são características que são herdadas do pai pelo fato de tais atributos serem oriundos do elemento primário e fundamental da natureza, a vontade e as tendências e qualidades intelectivas são transmitidas pela mãe por se tratar de um atributo acidental, secundário. A vontade seria o elemento ativo (masculino) dos seres humanos, enquanto o intelecto é um atributo passivo (feminino).

Queremos deixar claro que corroboramos a ideia schopenhaueriana de que a nossa subjetividade, ou seja, o nosso modo único de sentir, pensar e compreender a realidade com a qual interagimos, assemelha-se com as características dos nossos progenitores, porém, discordamos em absoluto de que uma determinada característica x seja do pai e uma determinada característica y seja da mãe. O próprio Schopenhauer admitiu que tais descrições não possuem nenhuma fundamentação metafísica, mas são apenas estudos com base em observações pessoais empíricas, bem como em análises historiográficas de personagens que não passaram despercebidas à humanidade, como o imperador de Roma, Nero, apenas a título de ilustração. Sabe-se também que algumas comparações de gênero apresentadas por Schopenhauer para ilustrar a sua explicação filosófica de mundo são frutos de preconceitos da época.

De todo modo, o que nos interessa, nesta discussão específica, é a confirmação metafísica apresentada pelo filósofo alemão de que a personalidade dos seres humanos não pode ser comparada a uma folha em branco pronta para ser escrita, mas, pelo contrário, a uma folha em que já existam traços inatos rascunhados pelas “mãos” da Vontade num ato livre e inconsciente da mesma. A nossa natureza psicológica¹⁷ também possui profundas raízes na coisa-em-si. Diante desse determinismo ontológico que recai com bastante força sobre o caráter inteligível, descrito pelas lentes da filosofia schopenhaueriana, pode parecer um tanto quanto estranha a tese de que podemos pensar em alguma proposta formativa que pretenda por meio do contato com o belo artístico contribuir do ponto de vista prático para um bem viver, levando em consideração a relação com os outros seres humanos no mundo.

¹⁷“Os conteúdos – de natureza psicológica e não biológica – desses caracteres individuais consistiriam, basicamente: (i) em sentimentos, desejos e paixões complexas; (ii) em temperamentos diversos, que dizem respeito ao gosto e ao humor (*Laune*); (iii) em qualidades de caráter moral; (iv) em energias espirituais e forças cognitivas; e (v) em aspectos fisionômicos e de expressões motoras”. Cf. DEBONA, V. **A outra face do pessimismo: entre radicalidade acética e sabedoria de vida**. 2003. 270 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003, p. 76.

A filosofia schopenhaueriana apresenta-nos, porém, a segunda face do caráter (nomenclatura também herdada da filosofia kantiana), denominada de caráter empírico. Trata-se, como o próprio título sugere, apenas da manifestação das disposições e inclinações volitivas que vão mostrando-se enquanto ação na realidade fenomênica ao entrarem em contato com os *motivos*, isto é, com “causas” externas que atuam diretamente sobre a personalidade dos indivíduos fazendo com que os mesmos exteriorizem um determinado traço ou marca inata no mundo representacional. Embora o caráter empírico seja apenas uma objetivação sempre repetida do inteligível, ou seja, de uma representação desse querer interior, percebemos que o pensamento único schopenhaueriano reconhece que há a possibilidade de variabilidade quanto à *forma* sob a qual nos apresentamos no mundo. Se metafisicamente parece que a formação e a educação são figuras que pouco ou nada poderiam fazer pelo homem, aqui, do ponto de vista empírico, Schopenhauer “flexibiliza” a rigidez de sua ontologia que recai sobre a personalidade ao apresentar a segunda face do caráter. Podemos confirmar essa linha de pensamento em um excerto de *O mundo como vontade e representação* em que o autor define precisamente o caráter empírico:

O caráter empírico como este se expõe conforme a experiência vale dizer, no modo de ação e no decurso da vida do homem. Assim como a árvore inteira é fenômeno sempre repetido de um único e mesmo impulso, exposto de maneira mais simples na fibra, de novo repetido e facilmente reconhecível na composição // da folha, do talo, do galho, do tronco, assim também todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível. **Embora possa variar alguma coisa na forma.** (SCHOPENHAUER, 2005, p. 375, grifos nossos)

Se o próprio Schopenhauer afirmou que o caráter empírico pode variar alguma coisa na sua forma, ou seja, no seu modo de apresentação na realidade, então os indivíduos podem deliberar acerca do modo pelo qual as suas características morais, por

exemplo, são exteriorizadas no mundo. É exatamente pela postura espiritualizada da aparência, a qual, em certa medida, é transmitida pelos movimentos corporais, expressões faciais e ações, que é possível perceber, depois de um tempo, se nos transformamos em uma caricatura ou em um caráter bem constituído, se a nossa personalidade é provida ou desprovida de beleza. Essa representação do nosso próprio ser no palco da vida depende muito do *tipo de experiência* que iremos desfrutar ao longo da existência, afinal, as imagens apreendidas pelo intelecto (sejam representações intuitivas ou abstratas) podem se transformar em “vestimentas” que a vontade encontrou para apresentar-se no mundo.

Para que a Vontade expressa na individualidade (caráter inteligível) possa se manifestar na realidade efetiva (caráter empírico) ela necessita da atuação simultânea de tempo e espaço, isto é, do fazer-efeito da matéria, bem como da atuação de motivos para que o querer interior seja devidamente objetivado na realidade. Parece existir aqui um leve descompasso entre as duas faces do caráter descritas pela filosofia schopenhaueriana graças ao fato de que metafisicamente a personalidade é imutável, enquanto empiricamente o caráter sofre alterações na sua forma, dadas as ocasiões existenciais e as circunstâncias externas. Fonseca, inclusive, denomina essa passagem como paradoxal, na medida em que esse processo de transição da coisa-em-si ao fenômeno faz com que não fique claro exatamente de que natureza é o caráter humano:

O caráter empírico pode ser descrito como desdobramento fenomênico do caráter inteligível. Enquanto o caráter inteligível é descrito como a “Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau”, o caráter empírico é o “fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço”. Apesar de invariável, o caráter está sujeito às vicissitudes das ocasiões e à determinação exterior das causas e efeitos, o que diminui a sua visibilidade enquanto Ideia, e **impossibilita uma definição clara e precisa do que seja em si mesmo**. Por outro lado, o mundo empírico é a única possibilidade da Vontade se

expor como algo efetivo e, portanto, de exercer ou impor o seu querer. **O paradoxo desta condição da Vontade** é que, ao aparecer como indivíduo no mundo efetivo, ela está imediatamente submetida à representação e as suas formas, tempo e espaço. Assim, a Vontade exposta no caráter individual depende das relações causais e dos motivos que se apresentam e nos quais buscam satisfação. (FONSECA, 2012, pp.180-181, grifos nossos).

É nesse reconhecimento de Schopenhauer, que o caráter inteligível precisa de uma fôrma, que tais formas podem variar e que elas são produzidas em contato com a experiência, que acreditamos existir um ponto de contato entre o estudo caracteriológico promovido pela filosofia schopenhaueriana e o ideal de formação desenvolvido pelos Idealistas e Românticos.

Expusemos, no primeiro capítulo deste trabalho, que etimologicamente *Bildung* possui sua origem na palavra alemã *Bild* que, por sua vez, significa imagem, cópia, imaginação, representação, enquanto o prefixo *-ung* denota o processo pelo qual tal forma pode ser adquirida. Ora, percebe-se que é exatamente isso que acontece nessa passagem da vontade inata existente no indivíduo para a representação da mesma, da imaterialidade daquilo que se é para a manifestação empírica da própria personalidade, da imaterialidade do desejo à materialidade da ação ou, expressando de outro modo, da transição do caráter inteligível para o caráter empírico. Embora a manifestação dessas disposições e inclinações humanas seja imediata e a-razional, a fruição do belo artístico faz com que essa mola impulsora do querer interior (que faz os homens movimentarem-se) aquiete-se. É nesse “silêncio” da vontade particular que se tem um terreno fértil para o desenvolvimento do intelecto e, conseqüentemente, da possibilidade de “melhorarmos” do ponto de vista moral, ainda que não estejamos lidando efetivamente com a compaixão.

Deve-se assinalar que, embora habite em cada “eu em potência”, por sermos um ato originário da Vontade e por termos

herdado características inatas dos nossos progenitores, só podemos, de fato, falar em um “eu em ato” caso os traços da personalidade adquiram uma face própria, ou seja, caso este eu seja representado sob a figura do princípio de razão suficiente. Encontramos aqui nitidamente uma *tensão* existente na filosofia schopenhaueriana no que se refere à sua descrição do caráter inteligível e empírico, pois, de um lado, encontramos um determinismo frente à imutabilidade daquilo que se é; do outro, percebemos uma capacidade de “deliberação” sobre o modo pelo qual queremos nos apresentar. Ademais, não fica muito claro se essa marca singular do homem é de ordem física ou metafísica, tendo em vista que, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, a individuação não pode ser alheia a espaço, tempo e causalidade. Se as ações humanas são apenas cópias fidedignas do caráter inteligível, por que as formas são variáveis empiricamente? Na minha interpretação, Schopenhauer encontra-se aqui em face de uma aporia que dá margem para inúmeras interpretações no que se refere especificamente à natureza do caráter. Voltaremos a discutir pormenorizadamente esse problema adiante.

Porém, antes de explorarmos efetivamente essa tensão existente entre a imutabilidade do caráter inteligível e a variabilidade do caráter empírico, devemos esclarecer inicialmente outros dois conceitos da filosofia schopenhaueriana que atuam diretamente sobre a personalidade e, em certa medida, esclarecem e determinam o transcurso das ações: os *motivos* e *quietivos* da vontade. Para que as disposições inatas dos seres humanos se “materializem”, isto é, para que elas se tornem efetivas na aparência, no mundo representacional, é fundamental que existam circunstâncias externas que atuem irremediavelmente sobre a personalidade para que uma determinada característica específica seja manifestada, tendo em vista que “o ato depende do motivo e o motivo está ligado ao caráter” (BOSSERT, 2012, p. 231). Ainda que o caráter seja o grande regulador de nossas atividades no mundo, ele precisa ser *excitado* para que tais traços da personalidade

apareçam. Com base nessa linha de raciocínio, pode-se inferir que os tipos de experiências que temos ao longo da nossa vida são fundamentais para que aquilo que somos em potência, apropriando-se de um vocabulário aristotélico, torne-se ato. Não podemos esquecer que, no caso dos seres humanos em específico, as motivações, na medida em que a faculdade cognitiva se desenvolve, apresentam-se à consciência humana em abstrato:

A diferença demonstrada na maneira como o animal e o homem movimentados mediante motivos exerce ampla influência sobre o ser de ambos e contribui bastante para a profunda e evidente diferença de suas existências. Enquanto, de fato, o animal é sempre motivado por representações intuitivas, o homem, ao contrário, esforça-se em excluir completamente esse tipo de motivação, ao procurar determinar-se exclusivamente por motivos abstratos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 386)

Gradativamente, assinala Schopenhauer, à medida em que vamos adquirindo a linguagem e desenvolvendo a nossa faculdade racional, os motivos que impulsionam a ação apresentam-se com frequência à consciência humana *in abstrato*. As representações de representações, isto é, os conceitos, como médio dos motivos, são exatamente os fatores que diferenciam os seres humanos dos outros animais, do ponto de vista da ação. Nota-se, mais uma vez, a distinção conceitual assinalada pela filosofia schopenhaueriana, no primeiro livro da sua obra magna, entre representações intuitivas e abstratas. Por mais que essa nossa faculdade cognitiva submetida ao princípio de razão suficiente possa auxiliar-nos a ter uma compreensão adequada da nossa própria personalidade por meio do caráter adquirido (explicaremos essa terceira face do caráter adiante) mediante o *uso prático-pragmático da razão*, ela não possui absolutamente nenhuma força sobre o querer. Pelo contrário, nas ações guiadas pelos motivos, o intelecto é completamente subserviente à vontade. Uma pessoa extremamente egoísta ou maldosa, por exemplo, pode compreender os meios (mediante o

conhecimento abstrato de si mesmo e dos motivos da ação) que o levam a agir para exercer injustiças e crueldades aos outros seres humanos graças ao fato de o intelecto humano ser considerado por Schopenhauer um “paralítico clarividente carregado pela vontade”.

Todavia, as ações humanas também são realizadas quando aparecem as circunstâncias em que a vontade humana é *aquietada*, e, conseqüentemente, os interesses particulares são absolutamente suprimidos imediatamente em prol de uma ajuda desinteressada a outro ser, seja ele provido ou não de racionalidade. Assim como na estética, os indivíduos deixam de enxergar a realidade sob as lentes do princípio de razão suficiente e passam a ter uma clarividência do mundo e da vida em sua totalidade de modo completamente objetivo. Trata-se de ver a existência de maneira clara, límpida, transparente, sem distorção mundana, isto é, numa “perspectiva essencialmente correta”. Geralmente a figura que aparece à consciência do agente moral para que ele suprima momentaneamente (ou durante toda a vida) a sua subjetividade é o sofrimento¹⁸ alheio. Quando conseguimos contemplar o mundo a partir das Ideias mesmas, despreendendo-nos assim do nosso querer interior, não por interesse em conseguir algo para nós mesmos (caso contrário, as impressões da realidade continuariam atuando como motivos e não quietivos), mas para não mais promovermos desconsolação e carência no mundo, podemos afirmar que o homem agiu por amor puro ou compaixão:

⁷⁸ “Nesse sentido, *não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros*, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos; conseqüentemente o que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão- somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste. Daí, no entanto, segue-se o seguinte: o amor puro (*caritas*), em conformidade com a sua natureza, é compaixão, e o sofrimento que alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto pode ser grande quanto pequeno” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 477, grifos nossos). Nota-se que quando a compaixão entra em cena, a *personalidade*, seja ela bondosa ou maldosa, não mais importa para Schopenhauer graças ao fato de a sua moral repousar na essência íntima do mundo e não nas meras aparências circunscritas a tempo, espaço e causalidade.

A quem, portanto, atingiu essa última forma de conhecimento, a esse tornar-se-á claro que, como a Vontade é o em-si do fenômeno, o tormento infligido a outrem, o tormento experimentado por si mesmo, o mal, o padecimento concernem sempre e exclusivamente a uma única e mesma essência, embora os fenômenos nos quais se expõe existam como indivíduos inteiramente diferentes e até mesmo separados por completo de e espaço. Verá que a diferença entre quem inflige sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa-em-si, isto é, a Vontade que vive em ambos. Vontade que, aqui, enganada pelo conhecimento atado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em UM de seus fenômenos o bem-estar, porém em OUTRO produzindo grande sofrimento, e, desta forma, em ímpeto veemente, cava dos dentes na própria carne sem saber que fere sempre a si própria, manifestando-se desse modo médium da individuação e o conflito dela consigo mesma, que porta em seu próprio interior. O atormentador e atormentado são unos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 452)

Esse conhecimento do mundo desprendido do princípio de razão suficiente permite que o agente reconheça o sofrimento alheio como se fosse o seu próprio, pois o desconsolo existencial e dor física de outrem se tornam equivalentes e, em alguns casos, até mais importante do que o próprio sofrimento. Não são os interesses particulares o alvo da nossa ação no mundo, haja vista que os impulsos naturais egoístas foram completamente suprimidos, mas tão somente a carência do outro. Quando o conhecimento intuitivo entra em ação, o sujeito reconhece que ele não é apenas alvo das injustiças sofridas no mundo, mas que também é causador do sofrimento alheio. Por conta disso desaparece a aparente oposição epistemológica existente entre sujeito e objeto quando o intelecto humano ainda está preso aos grilhões espaço-temporais. Atormentador e atormentado tornam-se absolutamente *unos*. Para Schopenhauer, essa ação eminentemente moral, que pode brotar em cada ser humano, é completamente misteriosa, embora ela também seja comum. É nessa linha de raciocínio que repousa o único e genuíno fundamento da moral para o autor: a compaixão.

Tais atos aparecem sob a face da justiça e caridade. Porém, essas ações morais por quietivos que, assim como assinalou Debona, denominaremos de *grande ética*, ultrapassam a discussão personalística proposta pela caracteriologia schopenhaueriana. Ademais, trata-se de uma negação radical da Vontade, visto que o estilo de vida ascético mortifica os instintos básicos dos seres humanos como, por exemplo, o da procriação, bem como o do ato de se alimentar para a manutenção do seu bem-estar físico. Como nas ações genuinamente compassivas a personalidade não é de grande valia para o pensamento schopenhaueriano, acreditamos que a nossa proposta de formação do caráter tomando a arte como instrumento alinha-se a proposta da *pequena ética*, isto é, as ações morais que ainda levam em consideração os interesses particulares, mas ponderando o sofrimento e as carências dos outros por meio de uma negação branda da vontade de Vida, isto é, por meio da metafísica do belo. Diante do exposto, devemos voltar à problemática do caráter empírico que, por sua vez, manifesta-se na aparência por meio dos motivos.

Como mencionamos há pouco, o caráter empírico é a manifestação no tempo, no espaço da causalidade do caráter inteligível. Trata-se aqui de duas faces complementares da personalidade: uma metafísica e outra física, isto é, a vontade e a representação do próprio querer. Embora se trate de partes complementares e indissociáveis para compreendermos a antropologia schopenhaueriana, é interessante observarmos que o autor não descreve com clareza a natureza dos caracteres. Ontologicamente cada indivíduo possui uma Ideia singular, mas na descrição de Schopenhauer ao longo de suas obras as Objetidades da Vontade caracterizam-se exatamente por serem alheias às determinações espaço-temporais e, neste sentido, possuem suas raízes na coisa em si. No entanto, as particularidades de cada ser no mundo (o caráter de expressão de cada homem) são de natureza essencialmente empírica. Christopher Janaway, consagrado estudioso da filosofia schopenhaueriana, afirmou que Schopenhauer

parece “tropeçar” em sua própria definição no que se refere à definição do caráter humano:

Não fica claro aqui que tipo de coisa é o caráter. De um lado, é uma coisa ímpar que é parte integrante da pessoa como indivíduo. Do outro, “não habita o tempo”, não é uma coisa “física, mas metafísica” e que até “permanente integra” quando o indivíduo morre e sua consciência subjetiva desaparece. O problema é, em termos pouco elaborados, o seguinte: meu “eu verdadeiro” ou “cerne da minha natureza interior” é parte integrante do indivíduo que sou, ou é ele uma coisa-em-si, que se acha totalmente além do tempo, do espaço e da individuação? Se o caráter não está fora nem do tempo nem é imune a minha morte. Se for uma coisa-em-si, não serve de modo algum para explicar a minha identidade pessoal. **Schopenhauer parece tropeçar** aqui numa dificuldade sobrejamente elementar. (JANAWAY, 2003, p. 87-88, grifos nossos).

Embora Schopenhauer tenha “tropeçado” na sua definição do caráter, dada a tensão existente entre caráter inteligível e empírico, não podemos desconsiderar os aspectos imaterial e material da personalidade. O que nos interessa aqui é afirmar que, para que qualquer singularidade fenomênica provida de caráter desenvolva plenamente a sua personalidade, é fundamental que ela tenha *experiências* ou ambientes adequados para que tais idiosincrasias possam ser representadas no mundo. Mesmo reconhecendo o aspecto metafísico do caráter acreditamos que devemos *valorizar* o *aspecto empírico* do mesmo para que se possa pensar numa proposta de educação estética do homem levando em consideração o arcabouço conceitual schopenhaueriano. O fato de termos traços físicos e psicológicos inatos não anula a educação estética do homem por meio do contato com as Belas Artes, já que “essa preocupação de Schopenhauer em relação ao emprego da personalidade, assim como o possível espaço gerido pela formação, ou pela educação, em relação a ela, também pode ser notada quando se leva em consideração a adjetivação do caráter” (DEBONA, 2013, p. 219). Esta

adjetivação seria exatamente a adequação da personalidade do indivíduo ao mundo, tendo como máxima de vida a ideia de que para “ser feliz” não precisamos negar a vontade de vida do outro.

3.4 Uma “trégua na guerra”: a empatia estética

Se, do ponto de vista da Vontade, possuímos essencialmente uma natureza violenta, então precisamos verificar se o outro aspecto do mundo, a saber, a Representação, possui algo que possa servir como contraponto a essa natureza gladiadora. Com base na exposição que fizemos no segundo capítulo sobre os efeitos que a beleza produz no espírito humano, parece-nos que a experiência estética descrita pelas retinas da filosofia schopenhaueriana pode servir para aquietar a vontade humana. Para isso, acreditamos que devemos submeter os seres humanos a um tipo de experiência que aquiete o egoísmo natural presente em todos os indivíduos para que os mesmos possam ter, na medida do possível, “controle” sobre as suas pulsões mediante um “fortalecimento” do intelecto. Se o aspecto “irracional”, “selvagem” é aquilo que controla as nossas ações, a educação estética entraria como um apaziguador desta agressividade e violência natural existentes em cada individualidade para que tenhamos uma convivência harmoniosa no mundo do *éthos*.

Com a exceção do sofrimento, que permite que os agentes neguem radicalmente a sua vontade de viver, a única experiência que faz momentaneamente a vontade calar, alargando o intelecto, é exatamente a experiência estética e a fruição do belo artístico. Se a nossa imagem, assim como nas Belas Artes, chegar à consciência do outros sem resistência, permitindo, com isso, que enxerguem a Ideia de Humanidade existente em nós, então passaremos a ser reconhecidos como uma “obra de arte” e não como uma repulsiva caricatura. O que geraria, mesmo que num grau mais brando, uma *empatia* entre as partes que interagem exatamente pelo seu modo de apresentação no mundo, não ameaçando a vontade de vida de outrem.

Ao nosso ver, temos aqui um ponto de contato entre a estética e a ética schopenhaueriana. A compaixão descrita pela filosofia schopenhaueriana pode ser entendida como uma espécie de *empatia* na medida em que me sensibilizo e compadeço com a dor do outro, ou seja, quando esquecemos a nossa própria carência para suprimir o desconsolo existencial alheio. Na ética, a mola propulsora das ações compassivas, como foi mencionado acima, é o sofrimento alheio. Em muitos casos, como, por exemplo, nas ações genuinamente caridosas, usamos das nossas capacidades físicas e intelectuais, arriscando, inclusive, a nossa vida para suprimos a carência dos seres que sofrem. Porém, como vimos, trata-se de uma ação que suprime em absoluto a personalidade dos indivíduos graças à radicalidade da negação da Vontade de vida. O que não podemos deixar de mencionar é que a ação genuinamente natural se dá por meio de uma *adesão natural* e não normativa do indivíduo com o outro. Ademais, a natureza misteriosa do ato compassivo nos impossibilita de estabelecer algum tipo de relação formativa para com os seres humanos, uma vez que isso dificulta a sua “instrumentalização”.

Ora, na fruição do belo artístico, o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade apreende os arquétipos imorredouros do mundo sem resistência ou esforço algum. Transpondo essa lógica para o reinado da moralidade, talvez não seja tão absurdo assim pensarmos que o contato repetido e diário com as Belas Artes possa fazer com que as singularidades fenomênicas aprendam a se apresentarem empaticamente no mundo sem precisar negar em absoluto a sua vontade de vida. Denominarei a partir de agora esta capacidade humana de empregar com sublimidade a sua personalidade na aparência, de modo a não criar resistência ou aversão ao outro de **empatia estética**. Trata-se uma espécie de “trégua” ou cessação temporária da “guerra” que é fruto da hostilidade que produzimos aos outros seres quando queremos afirmar de maneira irrestrita a Vontade de vida, desconsiderando, deste modo, a do outro. E isso se daria exatamente

por meio de uma apresentação serena da personalidade frente à consciência do outro que está subserviente à vontade beligerante. Se a Vontade de vida é a produtora de todos os horrores e sofrimentos no mundo, a Representação Bela dos indivíduos para com os outros seres da mesma espécie poderia ser usada como uma arma apaziguadora para os conflitos circunstanciais da vida.

A grande diferença deste conceito que estamos cunhando para **empatia compassiva** é que, nesta última, tal atributo é adquirido no contato com o *sofrimento* alheio e a empatia estética, por sua vez, se daria por intermédio da *beleza*. Como no processo de apreensão das imagens eternas e imutáveis da realidade, os indivíduos negam de maneira branda a sua vontade, a empatia aqui não resultaria em um esforço para suprir a carência de outrem, mas consistiria apenas em uma representação de si que não negaria a apresentação personalística do outro, permitindo, assim, com que este último consiga enxergar beleza nos gestos e ações do primeiro. Expressando em outros termos, os seres humanos precisam se tornar uma “obra de arte” para que a imagem enfraqueça a posição que a consciência do outro naturalmente faz quando os objetos tornam-se uma ameaça ou perigo para a sua vontade de viver. Se a tragicidade da vida em Schopenhauer se dá exatamente na afirmação irrestrita do aspecto mais selvagem do homem, isto é, na sua vontade, a resposta ousada para o niilismo da vida seria a constituição de uma existência sublime que estabeleça “rédeas” a ponto de não inviabilizar a afirmação dos outros.

Mesmo que Schopenhauer não tenha atribuído nenhum valor moral a essa capacidade intelectual dos seres humanos de apreenderem os objetos sem resistência alguma no campo da estética, tal sentimento de não repulsão, por meio de uma negação branda do próprio querer, pode produzir “impactos éticos” no que se refere à *convivência humana*, afinal, além da experiência estética aquietar a vontade e fortalecer o intelecto humano, as suas imagens exercem *força* nos contempladores da existência transformando o intelecto distorcido e fraco numa “melhor consciência”, como

mostramos no segundo capítulo. Tais fotografias imediatas e fugidias, que representam a vida humana nos seus aspectos tragicômicos, poderiam permanecer na ação por meio da “tomada de consciência”, como bem assinalou Ruffing. Se tal maneira de se apresentar no mundo se tornasse hábito, a manifestação empática do caráter aconteceria por motivos e quietivos. É por essa razão que acreditamos que o contato com as Belas Artes contribui para o “melhoramento” do caráter no que diz respeito ao seu modo de apresentação. Mais uma vez é importante frisar que a nossa proposta de formação da personalidade respeita a imutabilidade e indestrutibilidade do caráter inteligível. Temos ciência de que, para Schopenhauer, as nossas qualidades e fraquezas permanecerão conosco durante toda a vida.

Mas qual razão levaria os homens a apresentarem a sua personalidade de maneira empática ao mundo? A resposta dada por Schopenhauer possui relação com uma *responsabilidade axiológica* que os indivíduos teriam com a própria personalidade e, conseqüentemente, com as suas ações no mundo. Carregamos uma certeza intuitiva e inabalável que os nossos atos são resultados de nosso caráter inteligível e, por conta disso, criamos uma preocupação natural para com o modo como agiríamos no mundo graças ao fato de ser a maneira que fará os outros nos definirem. Se o caráter empírico pode variar quanto à sua forma, como assinalamos algumas vezes anteriormente, então existe uma “restrita liberdade” na maneira como os indivíduos atuam nessa peça de teatro do mundo, em que encenamos diariamente a nossa própria vida para a multidão. Podemos confirmar essa linha de pensamento no trecho abaixo:

Contudo, depois de defender o determinismo, Schopenhauer reserva a si o direito de uma “concepção mais elevada”. “Porque há outro fato da consciência que até agora deixei inteiramente à parte”, diz ele: “trata-se do sentimento nítido e certo da responsabilidade pelo que fazemos, do responder pelas nossas ações, que se apoia na certeza inabalável de que somos nós

mesmos que realizamos nossos atos”. Como disseram recentemente alguns filósofos, a verdade do determinismo não anula esse sentimento nítido e certo de sermos responsáveis pelas nossas ações, de que estas de certo modo são decisão nossa. (JANAWAY, 2003, p. 116)

De um modo geral, a filosofia schopenhaueriana defende a tese de que a vida do homem pode ser definida por meio das suas ações cometidas ao longo da sua existência. Tal linha de raciocínio apoia-se no fato de que os atos são apenas aparições concretas de um aspecto do caráter inteligível que, como pontuamos, foi determinado por um ato livre da Vontade pensada como coisa-em-si. Gradativamente os indivíduos vão adquirindo consciência de que as suas ações são nada menos do que aparições no mundo de um aspecto de sua natureza íntima, ainda que de maneira fragmentada. Isso faz com que os homens tratem com seriedade a maneira como eles se apresentam, agem e interagem na realidade fenomênica. Com isso, o determinismo metafísico existente na visão de mundo schopenhaueriana que recai sob a antropologia schopenhaueriana não anula, de maneira alguma, a “capacidade moral” humana de se responsabilizar pelos seus atos. Pelo contrário, essa marca ontológica cravada no coração de cada homem intensifica ainda mais tal responsabilidade na medida em que a “liberdade” não diz respeito a como mudar quem somos e muito menos trilharmos caminhos diferentes da geografia metafísica de nosso ser, mas apenas como uma apresentação ou emprego adequado da própria personalidade, sem que, para isso, se precise promover carência e sofrimento aos outros seres no mundo.

Em *A Arte de se fazer respeitar* (2003), outro trecho dos *Parerga e Paralipómena* traduzido para o português, tal ideia pode ser confirmada na medida em que os seres humanos ao longo da vida procuram manter a sua honra nos vários âmbitos da sua vida. Mesmo que a honra seja considerada apenas a opinião dos outros sobre nós mesmos, e, nesse sentido, nem sempre retrate a nossa natureza íntima, nos empenhamos constantemente para mostrar

que somos seres humanos dignos dela a partir da compatibilidade entre a personalidade e as ações que cometemos. O próprio Schopenhauer afirmou que “aquilo que determina a opinião geral que os outros fazem de nós, ou seja, a honra, não é a nossa *natureza verdadeira*, mas aquela *aparente*, é verdadeira apenas na medida em que a aparente coincide com ela” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 05). Assim, para que se tenha uma autocompreensão do modo como agimos e reagimos no mundo com o propósito de verificar se a nossa apresentação na realidade é bela ou feia, precisamos entender a terceira face do caráter denominada pela filosofia schopenhaueriana de caráter *adquirido*.

Esta terceira denominação da personalidade pode simplesmente ser entendida como o conhecimento abstrato que vamos obtendo do nosso próprio caráter por meio das experiências que compõem a nossa biografia. Temos a capacidade de compreender abstratamente, por sermos dotados de racionalidade, as nossas disposições e inclinações inatas bem como os motivos que incitam determinadas características da personalidade serem expostas no palco das representações. Nesse sentido, podemos afirmar que o caráter adquirido nada mais é do que o conhecimento que os outros e nós mesmos possuímos da nossa própria individualidade, haja vista que “o uso da razão é, assim, a condição e o meio a partir dos quais podemos obter, com os anos de vida, sabedoria, ponderação e um conhecimento apropriado sobre o curso das coisas no mundo” (DEBONA, 2014, p. 248). Podemos confirmar essa linha de pensamento também nas palavras do próprio Schopenhauer:

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendermos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade.

Trata-se do saber em abstrato, portanto distinto das qualidades do caráter empírico, bem como // da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portando dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (SCHOPENHAUER, 2005, p.395)

Os seres humanos, com isso, possuem a capacidade de “conhecerem a si mesmos”, como sempre aconselhou Sócrates nas praças públicas da Grécia, por meio de um uso adequado da razão prática. Por mais que não possamos acessar intelectivamente o nosso caráter inteligível, pois, como vimos, ele é alheio a tempo, espaço e causalidade, podemos *a posteriori* entender como a nossa personalidade reage frente às situações da vida cotidiana. Quando compreendermos as motivações que nos fazem agir, vamos gradativamente adquirindo ciência das nossas qualidades e fraquezas morais e intelectuais. Com o uso adequado da razão prática pragmática passamos a conhecer as nossas inclinações e disposições volitivas inatas e podemos, em certo sentido, evitar circunstâncias que nos desagradam por não sabermos lidar bem com a situação.

A eudemonologia schopenhaueriana também pode ser desenvolvida por meio do caráter adquirido a partir do uso adequado da razão prática. Além da indicação do próprio autor nos *Aforismos para sabedoria de vida*, bem como na *Arte de ser feliz*, temos alguns especialistas do pensamento schopenhaueriano que apontam para essa direção. Não é por acaso que o professor Luizir de Oliveira assinalou que “a faculdade da razão, por meio de seus conceitos, examina a vida toda do homem” (OLIVEIRA, 2010, p. 83). Embora a nossa proposta de educação estética da humanidade não esteja centrada nessa terceira face do caráter, acreditamos que essa abordagem intuitiva e racional da caracteriologia schopenhaueriana não é antagônica, mas sim complementar na medida em que ambas defendem a tese de que podemos alcançar um bem viver mesmo diante da tragicidade da vida.

Assim, a partir da compreensão *in abstracto* das ações, bem como do esclarecimento das motivações que incitaram o nosso agir,

podemos saber quem somos nós. De maneira alguma, podemos modificar a nossa essência íntima, pois a Vontade já determinou o ser de cada fenômeno que se mostrou no princípio de individuação no mundo representacional, mas podemos, por meio do uso adequado da racionalidade, criar ambientes favoráveis para o florescimento daquilo que existe de bom e belo em nós, bem como a possibilidade de evitar circunstâncias em que as nossas fraquezas e vícios sejam expostos. Embora a nossa proposta de educação estética da humanidade não esteja centrada especificamente nessa terceira face do caráter, acreditamos que essa abordagem intuitiva não é de maneira alguma antagônica a essa abordagem sob uma perspectiva mais racional, mas complementar na medida em que a visão da realidade por meio da arte e o uso adequado da razão prática trabalham com a tese de que é possível alcançar um bem viver mesmo em face da tragicidade da vida. Essa possibilidade de formação do caráter por intermédio do contato com a arquitetura, escultura, pintura, poesia, teatro e música antecederia a formação à luz da racionalidade, uma vez que no texto schopenhaueriano intitulado *Sobre a educação*, encontra-se a tese de que os conceitos são prejudiciais à formação intelectual das crianças. Devemos priorizar a intuição natural em detrimento das abstrações artificiais.

Por fim, não podemos deixar de esclarecer com precisão as duas noções que costuram toda a descrição moral schopenhaueriana e, conseqüentemente, o seu estudo caracteriológico, a saber: os conceitos de afirmação e negação da Vontade de vida. Diante dos dois modos possíveis de conhecimento de mundo, isto é, por meio das representações submetidas ao princípio de razão suficiente bem como das imagens arquetípicas de mundo alheia a tempo e espaço, Schopenhauer apresenta ao seu leitor como nos postamos na aparência a partir do conhecimento via motivos e quietivos. Quando objetivamos irrestritamente as nossas disposições volitivas, os nossos desejos vitais, bem como as nossas impetuosas paixões nas circunstâncias cotidianas estamos, de acordo com a visão de mundo schopenhaueriana, afirmando a nossa vontade de vida. Todavia,

quando as imagens do mundo silenciam a vontade humana por meio da apreensão das Ideias, o conhecimento não mais irá excitar o querer, mas aquietá-lo. Esse esquecimento momentâneo do aspecto irracional e selvagem do homem liberta o conhecimento da vida do cárcere do querer. Nesta linha de pensamento repousa aquilo que Schopenhauer denominou de negação da Vontade de vida. Em um excerto do livro IV de *O mundo como vontade e representação*, podemos confirmar o que foi descrito acima:

Sobre o ponto de vista descrito, por fim, de bom grado se situam muitos homens, caso o seu conhecimento acompanhasse passo a passo o seu querer, isto é, caso estivessem em condição de se tornarem para si mesmos claros e distintos, livres de quaisquer ilusões. Pois, para o conhecimento, este ponto de vista é o da completa AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA. A Vontade afirmar a si mesma significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação [...] O oposto disso, a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeitos como MOTIVOS do querer mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDEIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 369-370)

A afirmação da Vontade de vida (termo esse que pode ser visto como um pleonasma, na medida em que a Vontade é vida) é um ímpeto natural que caracteriza absolutamente toda natureza. Em todos os graus de Objetivação da Vontade, assinala Schopenhauer, encontramos essa luta incessante pela autopreservação ocasionada principalmente pelo medo da morte (pois o outro aparece como uma ameaça), bem como pela perpetuação do gene da espécie. Nos graus mais desenvolvidos de manifestação fenomênica do Em-si do mundo, a saber, os seres humanos, tal ímpeto manifesta-se de maneira ainda mais violenta. Essa linha de pensamento explica-nos,

do ponto de vista moral, a natureza ontológica do egoísmo¹⁹ humano. Encontramos, em meio às explicações schopenhauerianas sobre as ações que possuem motivações egoísticas, a famosa máxima hobbesiana “*bellum omnium contra omnes*”. A tese hobbesiana é imediatamente incorporada e rejustificada na metafísica da natureza irracional schopenhaueriana – sob a insígnia do conceito de Vontade de Vida – quando o filósofo alemão reconhece que existe uma autodiscórdia bem como uma luta real entre todos os seres/indivíduos da mesma espécie que compõem a natureza.

Ora, intuitivamente o indivíduo sabe que, enquanto sujeito, é o sustentáculo do mundo, e que todas as coisas que aparecem na exterioridade só existem na medida em que essa vontade permanecer pulsando ou existindo. Para que o mundo continue existindo, a vontade de vida precisa continuar sendo preservada, nem que para isso seja preciso extinguir todos os outros fenômenos existentes na realidade, tendo em vista que “cada um é dado para si mesmo *imediatamente*, mas os outros lhe são dados apenas *mediatamente*, por meio da representação deles em sua cabeça. E a imediatez afirma seu direito” (SCHOPENHAUER, 2001, p.115). Schopenhauer afirma que, se fosse dada ao indivíduo a capacidade de escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, a maioria nem hesitaria em responder que era preferível a do mundo. Aqui reside a fonte de todo o sofrimento do mundo e, por conseguinte, a explicação metafísica de porquê o espetáculo da vida humana poder ser considerado uma “tragédia grega”, como mencionamos na introdução deste trabalho, pois quando o conhecimento do mundo é entregue irrestritamente ao princípio de razão suficiente,

¹⁹Em um trecho de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer afirmou que “eis por que cada um quer tudo pra si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe põe resistência. Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é sustentáculo do sujeito que conhece, e esse é sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda a natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação [...]”. Dependente do seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 446).

procuramos alcançar o nosso próprio bem-estar sem levar em consideração a vontade, a carência e o sofrimento dos outros. Mais uma vez cito Schopenhauer:

Duas coisas são aqui óbvias. PRIMEIRO: numa tal pessoa exprime-se uma vontade de vida veemente ao extremo, que em muito ultrapassa a afirmação do próprio corpo: Segundo: seu conhecimento, inteiramente entregue ao princípio de razão e restrito ao *pricipium individuationis* prende-se à diferença estabelecida por este último entre a própria pessoa e todas as demais. Por conseguinte, procura apenas o próprio bem-estar, totalmente indiferente aos outros [...] Ora, aquela veemência extrema da vontade já é em e para si, de maneira imediata, uma inesgotável fonte de sofrimento. (SCHOPENHAUER, 2005, pp.462-463)

Para Schopenhauer, o egoísmo é um ímpeto que não possui limites, pois o homem naturalmente age de maneira incondicional para livrar-se do desconforto e da dor que corroem o espírito quando as vontades particulares não conseguem ser objetivadas. Nas palavras de Simmel, “tal realidade só aparece no momento em que as formas individuais duais atribuem à vontade alguma finalidade aparente, lutando umas contra as outras e despertando no cérebro individual a consciência disso e a dor” (SIMMEL, 2011, p. 139). Consequentemente, os indivíduos se aproximarão daquilo que promove satisfação pessoal, gozo e bem-estar, visto que estes elementos potencializam a Vida que não deixa de pulsar nos seres. Essa carnificina de todos contra todos faz os indivíduos promoverem injustiças e maldades²⁰ na convivência diária com os outros seres humanos.

²⁰ “Numa tal pessoa exprime-se uma vontade de vida veemente ao extremo, que muito ultrapassa a afirmação do próprio corpo. Seu conhecimento inteiramente entregue ao princípio de razão e restrito ao *pricipium individuationis*, // prende-se à diferença estabelecida por esse último entre a própria pessoa e todas as demais [...] Essas duas características são os elementos básicos do mau caráter. [...] Até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente no mero egoísmo, e que é propriamente a MALDADE, a qual cresce até a CRUELDADE. Para essa o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 462-463)

Porém, como bem assinalou Schopenhauer, devemos combater a todo custo essa “erva daninha”, que é o egoísmo, por ser exatamente ela a responsável por todo horror, sofrimento e iniquidade do mundo. A nosso ver, o único “remédio para alma” que poderia combater ou, ao menos, apaziguar essa pulsão forte, irracional e intensa que atormenta diariamente todos os seres humanos é o conhecimento que apreendemos do mundo alheios ao princípio de razão, isto é, mediante quietivos.

Como mencionamos acima, os únicos dois momentos em que a vontade é silenciada são quando as Ideias eternas e imutáveis da realidade preenchem o intelecto humano com a beleza e quando o sofrimento alheio toca profundamente a nossa essência íntima. Por ser a compaixão um ato de negação da vontade mais forte e radical, por ela ser portadora de uma natureza misteriosa e, por fim, por ela não possuir relação direta com a personalidade dos indivíduos (todos podem promover um ato justo ou caridoso, segundo Schopenhauer) é que, a nosso ver, ela não é compatível com a proposta de formação do caráter que estamos propondo desde o início do nosso trabalho. Assim, o único caminho quietista que nos restou foi exatamente o contato com as Belas Artes (arquitetura, escultura, pintura, poesia, teatro e música) na medida em que tais manifestações artísticas comunicam as verdades do mundo mediante uma *negação branda do querer*. Ademais, somos adeptos da tese de que as imagens arquetípicas podem produzir efeitos internos que podem permanecer mesmo após a fruição momentânea do belo artístico.

Além de suprimir o egoísmo, de silenciar momentaneamente a vontade particular de cada homem (pois saímos da particularidade para a universalidade), bem como de fortalecer o intelecto com a clareza de consciência, as imagens límpidas e vívidas das obras de arte impõem a sua forma e conteúdo com *força* ao puro sujeito de conhecimento pelo fato de ele esquecer momentaneamente a sua condição de ser querente. Por mais que os modelos e arquétipos ideais apareçam de maneira intensa e inapreensível do ponto de

vista da abstração racional, pois o conceito é infrutífero à arte, acreditamos que a exposição repetida e diária das pessoas (principalmente as crianças) às inúmeras obras de arte produzidas pelo gênio artístico ao longo da história da humanidade permitir-nos-ia transitar da “clarividência intelectual estética” para uma “tomada de consciência moral”, como pontuamos no segundo capítulo deste trabalho. O problema da imediatez da experiência estética em tese pode ser resolvido pedagogicamente pelo *hábito*, na medida em que os indivíduos poderiam internalizar a tranquilidade espiritual que a fruição do belo produz e demonstrá-la por meio dos gestos, olhares e ações para com os outros seres humanos ao longo das suas experiências diárias na vida. Tal tomada de consciência, porém, não se relacionaria apenas com a “grande ética” misteriosa da compaixão, mas, em nossa visão, pode estabelecer conexão com as ações humanas guiadas pelos motivos dentro daquilo que Debona denominou em sua tese de doutorado de “pequena ética”. O leitor atento poderia lançar o seguinte questionamento: isso não seria uma contradição visto que o conhecimento submetido e alheio ao princípio de razão não são de ordem distintas?

Acreditamos que a nossa proposta não entra em contradição por dois fatores. Primeiramente, pelo fato de o egoísmo constituir um impulso natural, precisamos pensar em um tipo de educação que negue a vontade do indivíduo com o intuito de “enfraquecer” o querer. Isto não significa que pretendemos extirpar absolutamente o egoísmo, pois isso significaria a supressão absoluta da própria personalidade, mas apenas abrandá-lo de tal modo que a convivência humana torne-se harmoniosa e não desagradável. Em cada ação humana em que a beleza é exposta, os indivíduos iriam suspender, naquele instante, a guerra metafísica de “todos contra todos” graças à manifestação empírica da personalidade que afirma a sua vontade respeitando as fronteiras e trincheiras demarcadas pela vontade de vida do outro.

Um segundo aspecto que nos move é o fato de que acreditamos que as belas imagens da vida podem continuar a ecoar

no espírito humano mesmo depois da apreensão imediata da beleza, por se tratar de uma experiência completamente alegradora, que alarga a faculdade de imaginação permitindo com que os seres humanos enxerguem o mundo numa perspectiva correta. Ademais, os indivíduos poderiam entender, por analogia, que o seu modo de aparição no mundo pode ser comparado às belas imagens da vida expostas pelas obras de arte, de maneira completamente espontânea e natural, de forma que a sua autoimagem não crie nenhum tipo de estranhamento ou repulsa por parte do outro. Do ponto de vista epistemológico, enfraqueceríamos a oposição aparente entre sujeito e objeto.

Se isso for de fato possível, como acreditamos ser, podemos empregar a nossa personalidade (dada a tensão entre caráter inteligível e empírico) de modo a não criar repulsa e/ou resistência por parte da consciência do sujeito que nos torna objeto do conhecimento. A arte, nesse sentido, seria o instrumento capaz de “retirar” esse “excesso de individualidade” que há em cada homem para que todos os outros tenham condições de apreender a Ideia de Humanidade que reside em cada um de nós. Do ponto de vista moral, esse enfraquecimento da tensão existente entre as vontades que se contrapõem, que se enfrentam, que se tornam naturalmente “inimigas” quando afirmamos de maneira não ponderada a vontade de vida, faria brotar naturalmente no coração dos homens uma empatia natural entre ambas as consciências no momento da ação que denominei de *empatia estética*. Aqui residiria o valor moral da metafísica do belo para a formação do caráter humano. Tal valor é naturalmente almejado, de modo geral, por todos os seres humanos em virtude de os mesmos sentirem-se responsáveis pelas suas ações no mundo, uma vez que eles manifestam para os outros aquilo que são. Daí as pessoas quererem conquistar e preservar socialmente a sua honra.

Por mais que metafisicamente não possamos modificar quem somos e adquirir qualidades intelectivas e morais externas, além daquelas que nos foram impressas inatamente pelo ato originário

da Vontade (caráter inteligível), temos a liberdade de empregar adequadamente a nossa personalidade de uma forma que promova um conforto mútuo para nós e para o outros, em razão de o próprio Schopenhauer ser adepto da tese de que a sabedoria de vida consiste em alcançar uma “vida feliz” sem impossibilitar a “felicidade” de outrem. Nestes termos, não seria absurdo afirmar que a experiência estética promove uma espécie de “melhoria” e “aperfeiçoamento” no modo de apresentação da personalidade dos homens, mesmo que isso não signifique modificar e transformar aquilo que somos.

Por fim, diante de tudo que dissemos é que acreditamos que a formação do caráter alinhada à experiência estética se configura como uma resposta existencial sublime (otimismo prático) em face da desconsoladora condição trágica da vida (péssimo teórico). Se toda vida é sofrimento (*alles Leben Leiden ist*), Schopenhauer parece ensinar que podemos usar a beleza estética como consolo espiritual para lidarmos com as adversidades e armadilhas criadas pelo Destino, antes mesmo que as representações dos nossos monólogos deixem de ser encenados no eterno palco do mundo para a entrada em cena da sedutora e implacável musa da filosofia: a inexorável morte.

Considerações finais

Diante do itinerário teórico que percorremos ao longo dos três “atos” (capítulos) que compuseram a nossa investigação filosófica sobre a *Bildung* numa perspectiva idealístico-romântica, bem como sobre a estética e a ética de Schopenhauer, esperamos ter deixado claro ao leitor que todo nosso esforço conceitual no transcurso deste trabalho foi o de evidenciar que, nas entrelinhas da metafísica do belo schopenhaueriana, torna-se possível extrairmos e/ou formularmos uma proposta de educação estética que auxilie os homens a alcançarem uma existência sublime por meio da modelação da personalidade.

O filósofo de Frankfurt anuncia a grandiosíssima Tragédia da Vida com base na tese de que a Vontade é a fonte de todas as injustiças, maldades e barbáries cometidas pelos seres da mesma espécie na busca da satisfação momentânea dos desejos que assombram a consciência humana. Por essa pulsão cega, irracional, violenta e insaciável – que reside em todos os seres humanos – ser ao mesmo tempo a grande responsável pelas sensações aprazíveis e desagradáveis que sentimos durante as nossas experiências ao longo da vida é que naturalmente somos inclinados a afirmar a vontade de viver em detrimento de negá-la, pois a autopreservação, o medo da morte e a perpetuação do gene da espécie são preocupações que acompanham os indivíduos que não conseguem enxergar o mundo para além das lentes do princípio de razão suficiente. Aqui repousa, segundo a visão de Schopenhauer, a tese hobbesiana de que o “homem é lobo do homem” e de que vivemos numa infundável guerra de “todos contra todos”. Nesta perspectiva, a existência humana pode ser comparada a um drama de circunstâncias em que as personagens inevitavelmente causarão carência, desconforto e

sofrimento ao outro para poderem sentir um pouco mais de si mesmas, pois o mundo, como bem assinalou o filósofo alemão na abertura de sua obra magna, sempre será a *minha* representação. O outro aparecerá, apenas, como uma representação *mediata* comparada à *imediatez* da nossa própria aparição na realidade. A incapacidade de sentirmos *empatia* para com outrem reside justamente no reconhecimento metafísico de que a natureza humana é essencialmente egoísta.

Porém, mesmo em face do incontestável fato de que os sofrimentos físicos e espirituais sempre acompanharão os desajeitados passos da humanidade, aqui representada pelo “homem comum” – pois o fundo trágico do mundo aparece no palco das representações todas as vezes que a Vontade de vida crava os dentes em sua própria carne por meio do impasse entre os indivíduos que se digladiam na arena da vida para alcançar a satisfação momentânea dos próprios desejos –, Schopenhauer reconhece que o conhecimento verdadeiro da realidade comunicado pelas Belas Artes possui a capacidade de aquietar essa “selvagem pulsão” responsável por todas as injustiças e maldades que sentimos e promovemos. Eis que a fruição do belo artístico aparece aqui como um consolo estético para os acontecimentos tragicômicos que marcam a existência humana. Isto se dá porque no momento da contemplação da beleza, o intelecto liberta-se da servidão da vontade e passa a enxergar a vida de maneira puramente objetiva. Schopenhauer demarca, neste trecho, a passagem do indivíduo ao puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, do intelecto comum à “melhor consciência”. Ora, se a apreensão imediata das belas artes permite-nos suprimir levemente o egoísmo presente por meio do silêncio da vontade, então o questionamento que procuramos responder foi em que medida o conhecimento estético pode contribuir para a *formação do caráter* na construção de uma “ética da melhoria”.

O problema de se levantar a tese de que, na metafísica do belo schopenhaueriana, há uma proposta de educação estética alinhada

a este ideal mais amplo de formação desenvolvido pelos Idealistas e Românticos do século XIX pode ser esclarecido mediante três aspectos, a saber: a) A *Bildung* não é um conceito que aparece com frequência e, conseqüentemente, não é trabalhado nos escritos filosóficos de Schopenhauer tal como em outros autores de sua época; b) o conhecimento que obtemos do mundo, seja ele submetido ou alheio ao princípio de razão suficiente, à primeira vista, não possui nenhum valor pragmático, dado o caráter descritivo da filosofia schopenhaueriana c) o caráter singular presente em todos os seres humanos é inato e imutável, e, neste sentido, as experiências e o conhecimento que adquirimos ao longo da vida não exercem nenhuma influência naquilo que somos.

Diante deste aparente afastamento da filosofia schopenhaueriana da sua própria tradição, que tornou a *Bildung* objeto de estudo, do ceticismo do autor quanto às melhorias que o conhecimento pode produzir na personalidade dos homens, bem como da sua enfática asserção de que não podemos mudar aquilo que somos, é que resolvemos iniciar o nosso exame por meio deste ideal germânico de formação a fim de entender três pontos: o que é a *Bildung*, como se dá o processo de obtenção de tal forma e, por fim, se podemos aproximar os elementos teóricos constituintes desta noção com a metafísica do belo schopenhaueriana.

Vimos, no primeiro capítulo, que etimologicamente a palavra germânica *Bildung* (formação) origina-se do termo *Bild* que significa “imagem”, “forma”, “fotografia”, “representação” e que este último vocábulo possui as suas raízes semânticas em outras duas palavras alemãs, a saber, arquétipo (*Urbild*) e modelo (*Vorbild*). A sua riquíssima origem misteriosa permite-nos estabelecer paralelos com outras palavras de origem germânicas, tais como imaginação (*Einbildungskraft*), desenvolvimento (*Ausbildung*) plasticidade (*Bildsamkeit*), entre outros termos com significação similar aos conceitos mencionados acima. Não podemos esquecer o caráter pedagógico que a noção de *Bildung* adquiriu para os idealistas e românticos da época, na medida em que

tal palavra designa a maneira pela qual um povo, uma língua, uma obra de arte ou mesmo os seres humanos (apenas a título de ilustração) adquirem a sua forma. Pontuamos, também, que estas imagens produzidas no âmago da cultura apresentam-se sob a forma de projeções mentais aos indivíduos. Nesse sentido, o vocábulo *Bildung*, utilizado por filósofos e literatos do século XIX, denota o processo de modelação ou esculpimento de si mesmo por meio das experiências que vamos adquirindo ao longo da vida. Do ponto de vista literário, encontramos este processo descrito com maestria nos *Anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe.

O primeiro grande passo que os homens devem dar em direção a uma fôrma que lhes seja adequada é querer aprender a formar-se (*sich bilden*). Ademais, pontuamos também, a partir das categorizações sugeridas por Berman, que a busca de uma boa forma pode ser compreendida por meio de quatro etapas, a saber: formação como trabalho, como viagem, como tradução e como retorno à Antiguidade. De modo bastante compacto, devemos ter em mente que as experiências não são “cegas”, assim como Kant sugeriu na *Crítica da razão pura*, mas vivas, assim como Herder as definiu. O afastamento da sensibilidade para encontrarmos normas e leis morais nos aparta do ideal de Humanidade e nos aproxima da Barbárie. Nessa viagem ou migração que fazem, os indivíduos devem-se desprender de si mesmos em face do mundo, isto é, deve haver uma passagem do microcosmo ao macrocosmo, do particular ao universal para que possamos produzir uma bela imagem de nós mesmos.

Já em relação à concepção de *Bildung* como tradução, o que devemos fazer é transformar o trivial e simples, o comum e o conhecido, no sofisticado, complexo, incomum e misterioso. Trata-se da postura romântica por excelência anunciada por Novalis nos seus *Fragmentos, diálogos e monólogos*, como mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho. Para isso, é necessário que os indivíduos esqueçam por instantes a realidade do cotidiano e passem a “fantasiar” o mundo por meio do uso facultade da

imaginação. Devemos esquecer a seriedade do ser que nos marca e descortinar o mundo com os olhos inocentes de uma criança.

Por fim, Berman reconhece que nesse processo de modelação de si mesmo é fundamental que se tenha no horizonte os modelos e arquétipos que sirvam de inspiração à nação formadora dos indivíduos. É neste momento que os germânicos reportam-se à cultura clássica greco-latina, pois na concepção dos germânicos, foram estas duas tradições que conseguiram produzir as Belas Formas que influenciaram a cultura ocidental. Não podemos deixar de sublinhar que todo esse esforço da realização da *Bildung* possui a experiência estética e, por conseguinte, o contato com as Belas Artes como instrumento capaz de educar os impulsos sensíveis dos indivíduos. A humanização dos seres humanos começa, na perspectiva destes autores, por meio da educação dos impulsos sensíveis dos homens.

Tendo como base este belo quadro do ideal de formação, produzido no “ateliê” da Alemanha por este “grupo de pintores” idealistas e românticos, torna-se possível, então, examinar se a tonalidade das cores presentes nessa proposta da *Bildung* germânica também foi usada por Schopenhauer para dar brilho a sua metafísica do belo. Embora o conceito não seja uma terminologia que tenha sido plenamente desenvolvida pelo misantropo de Frankfurt, como já havíamos relatado, os pontos de contato existentes entre a *Bildung* e a estética schopenhaueriana chegam a ser surpreendentes. Olhando de maneira mais atenta, tem-se a impressão de que elementos constituintes da formação aparecem como pano de fundo da investigação proposta pelo autor sobre as Ideias, o Belo e as artes.

Dentre os inúmeros elementos que nos permitem estabelecer algum tipo de interlocução entre a tradição e a filosofia schopenhaueriana, quatro pontos especialmente são dignos de destaque, a saber: i) a estética schopenhaueriana possui a representação alheia ao princípio de razão suficiente, que são os arquétipos imorredouros do mundo, como central em sua

investigação sobre aquilo que se passa com o espectador no momento da contemplação do belo artístico; ii) O belo é uma releitura das Ideias eternas e imutáveis de Platão, o que mostra o seu retorno à antiguidade Clássica assim como haviam feito os idealistas e românticos da época; iii) No momento da apreensão imediata e intuitiva das Objetidades da Vontade, o indivíduo sai da particularidade à universalidade, isto é, sai da consciência empírica para a estética, assim como na *Bildung* descrita por Berman. Deve-se ressaltar ainda que nessa tensão epistemológica entre sujeito e objeto há uma passividade do espectador frente às representações que preenchem a sua consciência na perspectiva schopenhaueriana, pois o desvelamento do verdadeiro (a retirada do véu de maia) na experiência estética dá-se por meio da *negação da vontade*; iv) há também um trabalho de autodescoberta do homem em relação a si mesmo mediante a manifestação das suas disposições inatas (caráter inteligível) na aparência (caráter empírico). Assim, diante do exposto, acreditamos ter mostrado porque é possível se pensar numa proposta de formação da personalidade humana por meio da educação estética, mesmo Schopenhauer não tendo dissertado minuciosamente sobre a *Bildung*. O passo seguinte em direção à confirmação da nossa tese seria averiguar o que exatamente a sua metafísica do belo pode promover ao espectador da existência.

No segundo capítulo, nos propusemos a apresentar efetivamente a metafísica do belo schopenhaueriana tendo as noções de belo e sublime como os conceitos norteadores de nossa investigação. Tentamos deixar claro ao leitor, ao longo de nossa exposição neste “segundo ato”, que Schopenhauer é completamente partidário da tese de que, na fruição do belo artístico, os seres humanos passam a conhecer a realidade de uma maneira diferente e especial graças ao fato de o intelecto desprender-se momentaneamente dos grilhões impostos pela vontade. O espectador da existência passa a avistar o mundo de uma maneira ampliada, completamente despida de quaisquer fins pessoais, numa perspectiva correta. Se, nas representações submetidas ao princípio

de razão, o “intelecto lanterna” ilumina apenas os próprios passos em conformidade com as relações causais que nada dizem sobre o verdadeiro Ser do mundo, pois intuímos empiricamente os estados de alterações da matéria na circunscrição que tempo e espaço nos impõem, nas representações estéticas, ao contrário, o intelecto pode ser comparado a um “sol”, claro “olho cósmico do mundo”, pois, aqui, sujeito e objeto entram em plena harmonia por terem conseguindo se despir por instantes das particularidades e contingências próprias do fazer-efeito da matéria.

Estas representações às quais não cabe absolutamente nenhum nascer nem perecer são no pensamento único schopenhaueriano as Objetidades da Vontade, que correspondem às Ideias platônicas. Não podemos deixar de mencionar também que esses arquétipos imorredouros do mundo são comunicados apenas por intermédio das Belas Artes produzidas pelo gênio artístico. É por essa razão, inclusive, que Schopenhauer afirmou que a sublimidade e a beleza estão presentes nos fenômenos da natureza e nos objetos artísticos na medida em que elas expressam as representações verdadeiras do mundo: as Ideias platônicas. Diante disso, procuramos mapear os efeitos que o belo e o sublime promovem no contemplador no intuito de identificar a natureza pedagógica da experiência estética.

Descrevemos ao leitor, também, que a experiência estética descrita pela filosofia schopenhaueriana possui a capacidade simultânea de silenciar este aspecto cego, irracional e selvagem presente em todas as singularidades fenomênicas, a saber, a vontade, bem como ampliar o intelecto humano ao desprendê-lo momentaneamente dos grilhões da mola impulsora do querer interior. Se, nas representações submetidas ao princípio de razão suficiente, à vontade é *ativa* e o intelecto é completamente *passivo*, na fruição do belo artístico essa lógica é completamente invertida. As preocupações, as aflições, os desejos, as carências e as dores são completamente suspensos porque a pulsão metafísica que nos

constitui enquanto humanos aquieta-se em face do conhecimento verdadeiro do mundo.

Preliminarmente, esta constatação epistemológica sobre aquilo que se passa no sujeito no momento da contemplação estética permite-nos extrair os elementos favoráveis para a educação, a saber, o “enfraquecimento” de nossa natureza selvagem bem como o “fortalecimento” de nossa inteligência intuitiva. A sublimidade e a beleza conseguem colocar “freios” as impetuosas paixões que atormentam o coração humano, por meio de um movimento brando de *negação da vontade*, sem que os indivíduos tenham necessariamente consciência. Trocamos a inquietude da vontade pela tranquilidade das imagens da obra de arte. Esta serenidade de espírito alcançada pelos seres humanos no momento da fruição do belo é possível mediante a clara passagem epistemológica entre a consciência empírica a consciência estética, entre a particularidade e a universalidade, entre intelecto comum e a melhor consciência.

Esse “aclaramento da consciência” promovido pela fruição do belo artístico, e aqui seguimos com a interpretação da Margit Ruffing, pode levar a uma “tomada de consciência” do ponto de vista moral. Isso se daria inicialmente porque as imagens comunicadas pela arquitetura, escultura, pintura e poesia podem analogamente ser comparadas com um organismo vivo, em contraposição ao recipiente vazio que são os conceitos, pois os arquétipos imorredouros do mundo são dotados de uma *força gerativa*. Esta atribuição justifica-se na medida em que as Ideias platônicas no pensamento único schopenhaueriano são as próprias espécies, isto é, Formas eternas da realidade, sendo os inúmeros fenômenos que compõem a natureza apenas os correlatos. Ademais, podemos comprovar a força que as Objetidades da Vontade possuem na medida em que elas aquietam o querer interior ao invadirem violentamente a consciência humana.

Mas por que as representações alheias a tempo, espaço e causalidade comunicadas pelas manifestações artísticas promovem esse fascínio aos homens? A resposta proposta por nós é porque elas

representam a vida em toda a sua completude! Todas as vezes que elevamo-nos à condição de puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, a pergunta sobre “o que é a vida?” é imediatamente respondida ao contemplador naquilo que a existência tem de mais essencial. Por isso, a Beleza Humana continua sendo o tema preferido das manifestações artísticas. Schopenhauer, em sua doutrina das Belas Artes, estabelece uma hierarquia entre elas com base nas Ideias que cada uma delas comunica, respeitando, com isso, a escala de objetivação da Vontade retratada no livro II de *O mundo*, do reino inorgânico ao orgânico. Metafisicamente todas possuem o mesmo fim: comunicar aquilo que o mundo possui de mais essencial. O que as difere é apenas a intensidade com que a consciência do contemplador da existência é aplacada pelas imagens.

Segundo Schopenhauer, a escultura é a manifestação artística que expressa com maestria à união entre graça e beleza presente em alguns seres humanos. Percebe-se que a maior parte dos escultores gregos, por exemplo, tinham uma preferência pelo nu, pois essa manifestação artística, em específico, tenta mostrar as formas corporais do homem de uma maneira harmônica. Porém, além da graciosidade corporal expressa pelas formas e movimentos simétricos pelos escultores, temos também aquilo que o filósofo alemão denominou de *beleza espiritual* que, por sua vez, é retratada na pintura. De acordo com a metafísica do belo schopenhaueriana, o pintor consegue captar com exatidão os olhares e feições da diversidade de caracteres humanos, seja nos semblantes serenos, angustiados, irritados, entediados, bem como em outros traços manifestos na aparência. Não podemos deixar de sublinhar que a fisionomia dos indivíduos apenas exterioriza seus estados emocionais a partir de suas interações com o mundo, pois a arte de pintar, ao representar um grau mais elevado de objetivação da Vontade, por meio de uma combinação variada de cores, retrata a vida humana a partir de uma descrição “congelada do caráter”. Devemos mencionar ainda uma coisa importante sobre esta arte das

cores, a saber: que ela estabelece uma conciliação entre o aspecto objetivo (caráter da espécie) e subjetivo (caráter de expressão) dos homens. Schopenhauer chega a sugerir, inclusive, que a pintura harmoniosa não deve conter nem *excesso de individualidade*, nem *ausência de individuação*.

Seguindo a doutrina das belas artes schopenhauerianas, a outra manifestação artística que possui o humano como temática é a poesia. A arte poética, como expusemos, consegue descrever de maneira esplendorosa o caráter trágico e cômico da condição humana mostrado com plenitude ao puro sujeito do conhecimento que lê, em versos carregados de ritmo e rimas, a Ideia límpida e clara de humanidade. A diferença da poesia para as outras manifestações artísticas que também expõem as expressões e gestos humanos, reside no fato de que, naquela, visualizamos o desenvolvimento progressivo da existência por meio das duas ações humanas, isto é: se na escultura apreendemos a graciosidade física do Homem e na pintura o “caráter congelado” por meio das feições humanas, na arte poética, temos o transcurso das ações e a manifestação da personalidade humana. Do ato nobre ao perverso, da glória ao fracasso, do egoísmo a compaixão, em suma, em todas as dimensões da personalidade humana metamorfoseada em atos, as quais são representadas pelo poeta. Mencionamos também em nossa exposição sobre as Belas Artes, os impactos que a música promove no espírito humano.

Para Schopenhauer, diferentemente das outras manifestações artísticas, a arte dos sons não é cópia dos arquétipos imorredouros do mundo, mas da própria Vontade pensada como coisa-em-si. Quando o puro sujeito destituído de vontade se depara com a peça musical, ele entende naquele instante o significado real e universal daquilo que é a Alegria, a Tristeza, a Aflição, a Dor, bem como outros sentimentos que habitam o espírito humano, pois ela é a própria linguagem do Em-si do mundo. De uma maneira geral, sem querer de maneira alguma esgotar a multiplicidades de captações que o intelecto pode vir a ter das mais diversas manifestações artísticas em

suas múltiplas formas, é isso que pedagogicamente as Belas Artes podem oferecer para os espectadores do mundo. Ademais, mostramos que as obras de artes que poderiam contribuir para uma educação estética são aquelas produzidas pelo gênio artístico e que, segundo Schopenhauer, todos os homens possuem a capacidade de fruir o belo na arte.

Assim, em face dos inúmeros elementos da metafísica do belo schopenhaueriana que pontuamos acima e que, em nossa visão, habilitam-nos a reconhecer a plausibilidade da tese da educação do caráter por meio da experiência estética em Schopenhauer; restou-nos verificar ainda como as belas imagens do mundo – consideradas pelo autor como uma *força gerativa* que aquieta a vontade, amplia a faculdade cognitiva e responde intuitivamente o significado da vida – recaem sobre a personalidade dos seres humanos e em que medida estas formas arquetípicas da realidade podem ser assimiladas pelos seres humanos no processo da realização de sua *Bildung*. Daí a necessidade de apresentar minuciosamente o estudo caracteriológico existente presente no livro IV de *O mundo como vontade e representação*.

No terceiro e último “ato” de nossa investigação, lançamos um olhar atento sobre a ética schopenhaueriana concernente aos elementos constituintes das três faces do caráter (inteligível, empírico e adquirido) para ver se, no âmbito moral, há algum espaço para pensarmos em uma “ética da melhoria”, como o próprio Schopenhauer sugeriu em seus escritos anteriores à publicação da sua obra magna, por meio da contemplação da beleza na arte e da sublimidade na natureza. Antes da descrição sobre o desdobramento da personalidade no intercurso do mundo por meio da noção de motivos e quietivos, resolvemos, porém, entrar na querela presente entre os comentadores schopenhauerianos referente ao estatuto atribuído ao conhecimento para o filósofo alemão.

Vimos que, logo na entrada do livro IV de *O mundo como vontade e representação*, o “pai do pessimismo” é cético quanto à ideia de que o conhecimento pode modelar os seres humanos. Essa

é uma pretensão que a filosofia deve abandonar, pois aquilo que nos constitui inicialmente como humanos é o nosso querer que já foi determinado pela Vontade. O conhecimento estético, religioso e/ou científico que vamos adquirindo das várias facetas da realidade ao longo da vida não exerce quase nenhuma influência sobre a marca inata que carregamos dos nossos progenitores. Porém, em *Aforismos para a sabedoria de vida* o filósofo formula uma *eudemonologia*, isto é, uma doutrina que pode auxiliar os indivíduos a alcançarem uma “vida feliz” mediante um emprego adequado da própria personalidade.

O questionamento feito entre os schopenhauerianos consiste em saber se esta publicação constitui ou não um desvio do seu pensamento único. Somos adeptos da tese de que os dois escritos supracitados são complementares, pois essa proposta de educar os seres humanos não possui relação com modificar aquilo que somos, mas refere-se, apenas, ao esforço de encontrar uma forma de se apresentar no mundo que não impossibilite os outros seres de negar as suas vontades. Viver bem, segundo a sabedoria de vida schopenhaueriana, consiste inicialmente em afastar-se das radicalidades (nem maquiavelismo, nem estoicismo, ou seja, nem excesso de individualidade, nem ausência de significação) e respeitar os limites da vontade do outro no momento da ação. Para alcançarmos a “serenidade de espírito”, diz Schopenhauer, não precisamos, de maneira alguma, promover inquietude ao estado de espírito de outrem. Mas, para que este propósito da existência seja concretizado, faz-se necessário uma apresentação adequada do próprio caráter.

Espero que tenha ficado claro ao leitor que a filosofia schopenhaueriana é adepta da tese de que todas as individualidades que compõem a multiplicidade de seres na Natureza – que, por sua vez, são apenas reflexos da Vontade pensada com Em-si do mundo – são providas de uma marca ou um sinal próprio denominado pelo filósofo de Frankfurt de *caráter*. Os seres como os vegetais, por exemplo, possuem exclusivamente o *caráter da espécie* enquanto

outras singularidades fenomênicas (os seres humanos são os principais representantes) carregam o *caráter de expressão*. O primeiro tipo é desprovido de particularidades que os distinguem dos demais, aproximando-se da Ideia da espécie. Já as objetivações individuadas da Vontade que participam deste segundo grupo são caracterizadas pelas idiosincrasias, que diferenciam os seres que participam da mesma espécie uns dos outros. Como as individualidades são apenas manifestações do substrato no mundo no tempo, no espaço e na causalidade, eis o porquê de os indivíduos no âmbito da moralidade agirem por necessidade e não por liberdade, pois o caráter já foi determinado por um ato livre da Vontade. No homem, estas características inatas, extratemporais, indestrutíveis e impossíveis de serem modificadas são o caráter inteligível de cada pessoa. Trata-se das inclinações e disposições volitivas de cada indivíduo que são herdadas do pai e da mãe. O aspecto físico, o caráter moral, a inteligência, a beleza, são marcas que a Vontade já cravou aprioristicamente em cada um. Schopenhauer chega a afirmar, inclusive, que cada ser humano é provido de uma Ideia particular. Num primeiro momento, pode parecer que esta descrição metafísica daquilo que somos impossibilita a tese de educação estética que estamos propondo no decorrer deste trabalho, dada a rigidez ontológica da vontade particular.

Porém, na aparição dessas inclinações na realidade, isto é, no seu *caráter empírico*, o filósofo alemão reconhece que ele [o caráter] pode *vari*ar alguma coisa na sua *forma*. Se a personalidade dos indivíduos possui maleabilidade no modo de apresentação na realidade, então, a discussão idealístico-romântica sobre o esforço humano de encontrar a sua *Bildung*, alinhada a uma proposta de educação estética, parece-nos aqui possível na medida em que as representações alheias ao princípio de razão suficiente são imagens claras e límpidas daquilo que é o Homem. Sabe-se também, ainda na discussão referente ao caráter empírico, que tais disposições volitivas aparecem no tempo no espaço e na causalidade por meio

de motivos, isto é, por intermédio de “causas externas”. Quando os motivos atuam sobre o caráter, temos a aparição da personalidade por meio da afirmação da Vontade de vida que, como vimos, é a fonte de todo horror e sofrimento existentes no mundo, pois o egoísmo e a maldade humana residem exatamente neste ato irrestrito de sentir um pouco mais de si mesmo para não provar o dissabor do sofrimento que brota da carência.

Todas as vezes que isso acontece o fundo trágico do oceano da vida “trasborda no mar aparência” por meio do confronto entre vontades, como pontuamos na introdução deste trabalho. Assim é que, do ponto de vista da formação e da educação do caráter que viemos traçando ao longo deste trabalho, filiamo-nos a uma proposta que “ensine” os seres humanos a *negarem* de maneira fraca o seu querer com o intuito de abrandar as violentas paixões que atormentam a consciência humana. Isso, como foi sublinhado anteriormente, só acontece quando o puro sujeito do conhecimento possui a sua vontade silenciada ao antever imediatamente, por meio da intuição estética, a representação da vida por meio da arte.

Pelo fato de as Ideias platônicas serem consideradas no pensamento único schopenhaueriano uma *força gerativa* é que acreditamos que as representações captadas pelo intelecto humano, por intermédio da experiência estética, podem “suavizar” ou “abrandar” o natural impulso egoístico que marca ontologicamente todos os seres e, de maneira mais violenta, os homens. A tranquilidade espiritual manifesta na aparência, isto é, nos olhares, temperamento, gestos e ações humanos constitui, na verdade, exteriorizações de um estado interno que anteriormente já conseguiu alcançar a “serenidade da alma” graças ao “silêncio” da inquieta mola impulsora do querer interior. Do ponto de vista moral, essa apresentação estética de si mesmo poderia contribuir para o enfraquecimento da tensão existente entre o embate das consciências permitindo, com isso, que o outro enxergasse a ideia de Humanidade presente em todos os indivíduos por serem ambos cópias perfeitas das Objetividades da Vontade. Essa autoimagem

chegaria à consciência do outro de maneira imediata, assim como as representações comunicadas por intermédio da fruição do belo artístico impõe-se ao intelecto que se libertou da subserviência da vontade.

Devemos ser dignos de contemplação estética, assim como as obras de arte produzidas pelo gênio, para que os indivíduos com que interagimos no mundo não se sintam “ameaçados com a nossa presença”, pelo fato de sermos uma ameaça a sua Vontade de vida. Se metafisicamente vivemos numa “guerra de todos contra todos” do ponto de vista empírico, podemos mostrar imediatamente à consciência dos outros seres humanos que não temos a intenção de participar do confronto entre vontades. Este apaziguamento da guerra dos seres da mesma espécie em busca da satisfação da Vontade de vida, promovido por um movimento brando de negação particular do querer, geraria um sentimento mútuo entre os indivíduos no momento da interação entre os mesmos, que denominei de *empatia estética*.

Quando a nossa autoimagem não promove absolutamente nenhum tipo de desconforto, tensão e repulsa a vontade do outro, esta capacidade de receptividade para com os outros seres pode aparecer imediatamente no momento da ação. Epistemologicamente, tal sentimento brotaria quando o nosso modo de apresentação na realidade conseguisse naturalmente enfraquecer a resistência que a consciência do outro possui de nós mesmos, pois, num primeiro momento, somos apenas objetos que podem atrair ou promover rejeição da vontade de vida do outro. Para gerarmos, do ponto de vista moral, esse sentimento de cunho estético, devemos fazer com que o nosso modo de apresentação na realidade, assim como nas obras de arte produzidas pelo gênio artístico, invada o intelecto do outro sem nenhuma imposição e esforço assim como nas Belas Artes. Por conseguinte, mostraríamos ao mundo aquilo que possuímos de belo. Seríamos uma verdadeira obra de arte no momento da ação. Em nosso entendimento, este seria o “*grande valor ético*” que poderia brotar do coração dos humanos por meio

da contemplação do belo. Daí a necessidade da proposta da educação estética para a modelação da personalidade que possui o propósito de não sentir e nem gerar sofrimento. Acrescenta-se a isso o fato de que os seres humanos se sentem responsáveis pelas suas ações no mundo, pois intimamente todos sabem que o seu agir revela o seu querer.

Com base no exposto, defendemos a tese de que a arte possui um papel fundamental na formação do caráter dos seres humanos, posto que a educação estética, nestes termos, pode ser encarada como uma alternativa interessante para “combatermos o egoísmo”, sem que, para isso, os seres humanos precisem abdicar radicalmente da vontade de viver. Não podemos, de modo algum, negar a realidade trágica que reside ontologicamente em cada um de nós e nem precisamos acreditar na fantasmagoria de que os sofrimentos e as dores não nos acompanharão ao longo de nossa biografia – como se vivêssemos no “melhor dos mundos possíveis” –, mas Schopenhauer parece ensinar-nos que a sublimidade de existir, a qual consiste primordialmente em alinhar aquilo que a nossa natureza possui de forte e fraco a um plano estético, caracteriza-se como um esforço existencial consolador diante dos acontecimentos dramáticos da vida.

Referências

Obras de Schopenhauer

- SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de escrever**. Tradução de Pedro Stüssekind. Porto Alegre: L&PM, 2005.
- _____. **A arte de ser feliz**. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Brandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A metafísica do belo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- _____. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Notas e tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **El mundo como voluntad y representacion II**. Tradução de Eduardo Ovejero e Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.
- _____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción y prólogo: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.
- _____. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. **O mundo como vontade e representação, tomo ii, volume I**. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- _____. **O mundo como vontade e representação, tomo ii, volume II**. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. **Parerga y Paralipómena I.** Tradução de Pilar Lúpes de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Parerga y Paralipómena II.** Tradução de Pilar Lúpes de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Sobre a ética.** Organização e tradução: Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

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

Outras obras

ALONSO, J. D. M. La sociedad como voluntad y representación: La teoría de la sociedad en la eudemonología schopenhaueriana. **Revista Voluntas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1-2, pp. 30-60, 2012.

ARAÚJO, A. F.; RIBEIRO, J. A. L. **Educação e Formação do Humano: Bildung e Romance de Formação.** In: I Congresso Internacional de Filosofia da Educação em Comunidades de Língua Portuguesa, 2009, São Paulo. **Anais...**, São Paulo: Universidade Nove de Julho, 2009. pp. 01-30.

ARISTÓTELES. **Poética, Organon, Política, Constituição de Atenas.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

BARBOZA, J. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer.** São Paulo: Humanitas, 2001.

_____. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer.** São Paulo: UNESP, 2005.

BERGMEIER, H. *Bildung e Bildungroman.* In: CARVALHO, Adalbert. (Coord.). **Filosofia da Educação.** Porto: Porto Editora, 2006. pp. 44-48.

BERMAN, A. **A prova do estrangeiro: cultura e tradição na Alemanha romântica.** Tradução de Maria Emília Pereira Chanut. São Paulo: EDUSC, 2002.

- BOMBASSARO, L. C. Paidéia e humanitas enquanto raízes do projeto formativo iluminista. In: CENCI, A.C.; DALBOSCO, C.A., MÜHL, E.H. (Orgs.). **Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.
- BOSSERT, A. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução de Regina Schopke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BRANDÃO, E. **A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BRITO, F. Identidade cultural e formação individual: Alemanha do século XIX e a fundação da pedagogia moderna. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 118, pp. 217-233, jan-mar. 2012
- _____. Nietzsche, *Bildung* e a tradição magistral da filosofia alemã. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, pp. 149-181, 2008.
- _____. Sobre o conceito de educação (*Bildung*) na filosofia moderna alemã. **Educação on-Line**, Rio de Janeiro, v. 6, pp. 01-22, 2010.
- CACCIOLA, M. L. M. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: UNESP, 1994.
- _____. O conceito de interesse. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e modernidade**, São Paulo, n. 5, pp. 5-15, 1999.
- CHEVITARESSE, L. **A ética de Schopenhauer: “que liberdade nos resta” para a prática de vida**. 2005. 162 f. Tese (doutorado) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Dos deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. Revisão da tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- CIRAZI, F. Il mondo come volontà, idee e rappresentazione: per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 71-115, 2010.
- _____. Schopenhauer e la fondazione laica dell'etica. **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1-2, pp. 111-121, 2012.

DEBONA, V. A noção de caráter adquirido: uma “liberdade” pela sabedoria de vida. In: REDYSON, Deyve. (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 213-230.

_____. **A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida**. 2013. 270 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

DREHER, L.H. Schopenhauer o idealismo e a mística. In: SALLES, J.C. (Org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

FLICKINGER, H.-G. Formação ontem e hoje. In: CENCI, A. V.; DALBOSCO, C. A., MÜHL, E. H. (Orgs.). **Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

FONSECA, E. R. O sentido da noção de sublimação na filosofia de Schopenhauer. **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 68-88, 2010.

_____. **Psiquismo e vida: Sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

FOSTER, C. **Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FRANÇOIS, A. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 31-43, 2011.

GADAMER, H.-G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GOERGEN, P. Formação ontem e hoje. In: CENCI, A. V.; DALBOSCO, C. A., MÜHL, E. H. (Org.). **Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

GOETHE, J. W. **Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister**. Tradução de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.

- GROSS, R. **A paidéia como Bildung**: a trajetória do conceito grego à modernidade. 2005. 137 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2005.
- HANNAN, B. Schopenhauer's Aesthetics the Meaning of Art and Music. In: HANNA, B. **The Riddle of the World**: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HEIDEGGER, M. **La dottrina platónica della verità**. Milano: Adelphi Edizioni, 1994.
- HERMANN, N. **Ética e estética**: a relação quase esquecida. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do Homem Grego. Tradução de Arthur M. Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JANAWAY, C. **Self and World in Schopenhauer's philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- _____. **Schopenhauer**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- JUNIOR, C. A. S. **A ideia de Beleza Moral em Schiller**. 2010. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **Resposta à pergunta: “O que é Iluminismo?”**. Traduzido por Artur Morão. Disponível em: <www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf> Acesso em 15 out. 2010.
- KLEIN, J. T. Kant e a primeira recensão a Herder: comentário, tradução e notas. **Studia Kantiana**, Santa Maria, n. 13 , pp. 121-147, 2012.
- KRAUSZ, L. Fora dos muros: entre a *Bildung* e a revelação. **Pandaemonium germanicum**, São Paulo, n. 13, pp. 74 -91, 2009.
- LAGUNA, S. S. Dolor del e valoración estética dela realidad en el pesimismo trágico de Schopenhauer. **Anales del seminario de historia de la filosofía**, Madrid, v. 16, pp. 119-148, 1999.

MACHADO, R. **O nascimento do trágico**: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MANN, T. **Schopenhauer, Nietzsche e Freud**. Traducion de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

MARROU, Henri-Irenée. **História da educação na antiguidade**. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U., 1990.

MÖLLMANN, A. D. S. *Bildung* na contemporaneidade: Qual o sentido?. In: Congresso internacional de filosofia da educação, 2010, Caxias do Sul, RS. **Anais**. Caxias do Sul, Rs: [s. e.], 2010. p. 02-18.

_____. **O legado da *Bildung***. 2011. 87 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

NEILL, A. Aesthetic experience in Schopenhauer's metaphysics of will. In: NEILL, A.; JANAWAY, C.: (Eds.). **Better Consciousness**: Schopenhauer's Philosophy of Value. New York: Wiley-Blackwell, 2009. pp. 26-40.

NOVALIS, F. **Pólen**: Fragmentos, diálogos, monólogo. 'Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2001.

OLIVEIRA, L. Sobre o cuidado de si: Schopenhauer e a tradição estoica. In: REDYSON, D. (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

PHILONENKO, A. **Schopenhauer**: una filosofía de la tragedia. Traducción de Germma Muñoz. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1989.

PLATÃO. **Diálogos II**: Górgias (ou Da retórica), Eutidemo (ou Da disputa), Hípias Maior (ou Do belo), Hípias Menor (ou o Do falso). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

_____. **Diálogos III**: Fedro (ou Do belo), Eutífron (ou Da religiosidade), Apologia de Sócrates, Criton (ou Do dever), Fédon (ou Da alma). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

_____. **Diálogos V**: O banquete, Mênon (ou Da virtude), Timeu, Crítias. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

ROSSET, C. **Escritos sobre Schopenhauer**. Tradución de Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Editora Pre-textos, 2005.

RUFFING, M. A relevância ética da contemplação estética. **Etica@**, Florianópolis, v.11, n. 2, pp. 263- 271, jul., 2012.

SAFRANSKI, R. **Romantismo, uma questão alemã**. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação liberdade, 2010.

_____. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução de Wiliam Lago. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SALVIANO, J. O. S. O estoicismo pro tempore de Schopenhauer. In: REDYSON, D. (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

SANTOS, K. A liberdade no pensamento de Schopenhauer. In: REDYSON, D. (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

SHEEHAN, J. J. **German history: 1770-1866**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

SCHIFFTER, F. **Filosofia Sentimental**: ensaios sobre a lucidez. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Diel, 2012.

SCHILLER, F. **Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade**. Introdução e notas de Anatol Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1992.

_____. **Do sublime ao trágico**. Organização de Pedro Susseking. Tradução e ensaios de Pedro Susseking e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2011.

SCHMIGALLE, G. How People Go to Hell: Pessimism, tragedy, and affinity to Schopenhauer in the sun also rises. **The Hemingway Review**, Idaho, v. 25, n. 1, pp. 7-21, 2005.

- SILVA, M. B. Uma crítica “neoplatônica” da Metafísica tradicional ou o estatuto da intuição pura e a sua fundamentação a partir do método de remoção de Schopenhauer. **Revista Voluntás**: Estudos sobre Schopenhauer, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1-2, pp. 166-186, 2012.
- SIMMEL, G. **Schopenhauer e Nietzsche**. Tradução de Cesar Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- SINGH, R. R. **Schopenhauer: A guide for the perplexed**. London: Continuum International, 2010.
- STAUDT, L. A. Da metafísica do belo à arte como mercadoria: Schopenhauer e a indústria cultural. **Ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 2, pp. 199 – 210, jul. 2012.
- SUAREZ, R. Notas sobre o conceito de *Bildung* (formação cultural). **Kriterion**, Belo Horizonte, n.112, pp. 191-198, dez. 2005.
- VANDENABEELE, B. Schopenhauer on aesthetic understanding and the values of art. In: NEIL, A.; JANAWAY, C. (Eds.). **Better Consciousness: Schopenhauer’s Philosophy of Value**. New York: Wiley-Blackwell, 2009.
- _____. Schopenhauer on Sense Perception and Aesthetic Cognition. **The Journal of Aesthetic Education**, v. 45, n. 1, pp. 37-57, 2011.
- VILANOU, C. De la *Paideia* a la *Bildung*: Hacia uma pedagogia hermenêutica. **Revista Portuguesa de Educação**, Minho, v.14, n. 2, 2001, p-0, 2001.
- WEBER, J. F. Singularidade e formação (*Bildung*) em Schopenhauer como educador de Nietzsche. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 251-264, maio/ago. 2009.
- _____. Arte, política e educação: sobre o conceito de formação, cultivo (*Bildung*). In: VII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE, 2007, Curitiba. **Anais...** Curitiba: Champagnat, 2007. pp. 1530-1537.
- WICKS, Roberts. **Schopenhauer**. Oxford: Blackwell publishing, 2008. (Série Blackwell Great Minds).
- ZINGARO, Marco. Sobre a expulsão dos poetas na Republica. **Revista de Filosofia Antiga**, Campinas, v. 3, pp. 1-18, 2009.