

O sentido da noção de sublimação na filosofia de Schopenhauer

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Doutor em Filosofia Moderna e Contemporânea pela USP

RESUMO: Freud pensa a sublimação (*Sublimierung*) como uma modificação das ações e objetos de satisfação (*Befriedigung*) dos impulsos sexuais, ocasionada pela diferença entre o grau de pressão do desejo e as possibilidades de satisfação direta. A diferença entre uma coisa e outra resulta no fator que impele os impulsos rumo aos seus destinos “dessexualizados”. Estes possibilitam formas de aprimoramento da linguagem e produção de bens culturais que resultam no processo civilizatório, capitalizando as forças da sexualidade e as redirecionando para alvos socialmente produtivos. Por isso, toda atividade humana é sempre sexualizada em algum grau e visa satisfação. Mas, no caso de Schopenhauer acontece o mesmo? O filósofo da Vontade utiliza dois termos: sublimação (*Sublimierung*), que esclarece um processo de conversão, sutillização e embelezamento das representações, embora não seja feita nenhuma tentativa de sistematização diretamente como destino de impulso. Esta noção é complementada pelo conceito de sublime (*Erhabenen*)¹ presente especialmente na **metafísica do belo** (*Metaphysik des Schönen*), que caracteriza o homem como “ímpeto tempestuoso e obscuro do querer”, que tem a polaridade “dos órgãos genitais como seu foco”, e simultaneamente o contraste da polaridade do cérebro, que na linguagem do filósofo representa o “sujeito eterno, livre, sereno, do puro conhecer.”²

PALAVRAS-CHAVES: Schopenhauer, Sublimação, Desejo

ABSTRACT: Freud thinks sublimation (*Sublimierung*) as a modification of actions and objects of satisfaction (*Befriedigung*) of sexual impulses, caused by the difference between the degree of pressure of desire and the possibilities of direct satisfaction. The difference between one thing and another, results from the factor that drives the impulses toward their destinations desexualized. These forms enable improvement of language and of cultural production that result in the civilizing process, capitalizing on the forces of sexuality and redirecting to target socially productive. Therefore, all human activity is always sexualized to some degree and seeks satisfaction. But in Schopenhauer’s case occurs the same? The philosopher of the Will uses two different words: sublimation (*Sublimierung*), which accounts for a conversion process of beautification and subtilization representations, although not made any systematic attempt to directly target impulse. This notion is complemented by the concept of the sublime (*Erhabenen*) present especially in the Metaphysics of the Beautiful (*Metaphysik des Schönen*), which characterizes the man as "dark and stormy impetus of wanting", which has the polarity "of the genitals as their focus," and while the contrast polarity of the brain, which in the language of the philosopher is the "eternal subject, free, serene and pure knowledge."

KEY-WORDS: Schopenhauer, Sublimation, Desire

Em *O Eu e o Isso* (1923), no texto em que fala sobre os dois tipos fundamentais de impulsos (*Die beiden Triebarten*), Freud escreve que foi estudando o trabalho onírico

¹ WWV, SW I, p. 287. *VR*, p. 273. Segundo a nota de Jair Barboza à sua tradução da obra magna de Schopenhauer, *Erhabenen* é a substantivação do verbo *erheben*, elevar-se: “O sublime, pois, é um estado de *Erhebung*, elevação. Já o objeto empírico que ocasiona tal estado é dito sublime, *erhaben*.”

² *Idem*, p. 275.

(*Traumarbeit*) que pela primeira vez se deparou com a “maleabilidade” (*Lockerheit*)³ nos deslocamentos (*Verschiebungen*) do processo primário (*Primärvorgang*). Os objetos têm uma posição de importância secundária nos sonhos. Em termos metapsicológicos, esses objetos são os caminhos de descarga (*Weges der Abfuhr*) dos impulsos. Para Freud, isso contrasta com a característica do Eu consciente, que é mais específico em relação à escolha tanto de um objeto quanto de um caminho de descarga, devido ao vínculo com o princípio de realidade, tendo a imagem corporal e a consideração de um mundo externo, com suas variáveis, como pontos de referência. Então, pode-se concluir que é no funcionamento do psiquismo primário que se encontra a gênese da sublimação, ainda que sua função civilizatória se conecte ao princípio de realidade e ao processo secundário.

Para o Psicanalista, a energia psíquica libidinal capaz de ser ao mesmo tempo deslocável (*Verschiebungsenergie*) e dessexualizada (*desexualisierte Libido*) é descrita como energia *sublimada* (*sublimiert*), pois se mantém em sintonia com a finalidade principal de Eros, a de “unir e atar” (*zu vereinigen und zu binden*). Por isso, a libido sublimada auxilia no sentido de estabelecer a “unidade” (*Einheitlichkeit*) característica da consciência. Nesse texto, o Eu alcança seu estatuto definitivo como uma estrutura que se desenvolve a partir do narcisismo original para, sob a influência de Eros, buscar novas possibilidades que o levariam a uma possibilidade de fluidez maior.

A tendência à unidade relativa se dá através de sua capacidade de sublimação, que possibilita formar novas conexões e ampliar a experiência individual em todos os campos da vida, o que coincide com os interesses da clínica freudiana.⁴

Como os processos de pensamento, no sentido mais amplo, devem ser incluídos entre esses deslocamentos vitais, então a atividade de pensar é também suprida pela sublimação de forças eróticas do impulso (*Sublimierung erotischer Triebkraft*).

Freud pensa a sublimação (*Sublimierung*) como uma modificação de ações e objetos de satisfação (*Befriedigung*) dos impulsos sexuais, ocasionada pela diferença entre o grau de pressão do desejo e as possibilidades de satisfação direta. A diferença entre uma coisa e outra resulta no fator que impele os impulsos rumo aos seus destinos “dessexualizados”.

³ SA V, p. 312. OP III, p. 54. O termo *Lockerheit* significa literalmente “frouxidão”. Essa fluidez ou maleabilidade caracteriza o processo sublimatório como tendência embora o conceito de sublimação, do ponto de vista da sexualidade objetiva, esteja naturalmente vinculado às transformações dos impulsos no processo de desenvolvimento da libido.

⁴ *Idem ibidem*.

Estes possibilitam formas de aprimoramento da linguagem e produção de bens culturais que resultam no processo civilizatório, capitalizando as forças da sexualidade e as redirecionando para alvos socialmente produtivos. Por isso, toda atividade humana é sempre sexualizada em algum grau e visa satisfação.

Mas, no caso de Schopenhauer acontece o mesmo?

O filósofo da Vontade utiliza dois termos complementares, que em conjunto podem ser pensados em sua relação com a noção freudiana. O primeiro deles se refere diretamente à sublimação (*Sublimierung*) que, nesse caso, esclarece um processo de conversão, sutílização e embelezamento das representações, embora não seja feita nenhuma tentativa sistemática de tratá-la como um possível destino de impulso. Esta noção é complementada pelo conceito de sublime (*Erhabenen*)⁵ presente especialmente na Metafísica do Belo (*Metaphysik des Schönen*), que caracteriza o homem como “ímpeto tempestuoso e obscuro do querer”, que tem a polaridade “dos órgãos genitais como seu foco”, e simultaneamente o contraste da polaridade do cérebro, que na linguagem do filósofo representa o “sujeito eterno, livre, sereno, do puro conhecer.”⁶

A sublimação como *sublimierung*

O termo *Sublimierung* (sublimação) tem sua origem nos primórdios da química e significa uma operação de mudança de estado por influência do calor ou de um reagente que provoque oxidação ou alcalinização. Schopenhauer descreve esse processo em *Sobre a visão e as cores* (1816). Uma mudança total de percepção da cor pode ser provocada por uma alteração ínfima, delicada, superficial e até mesmo indemonstrável nas qualidades do corpo ao qual ela é inerente: “Assim, por exemplo, o cinabre obtido com o enxofre através da fusão do mercúrio é preto, tal como uma ligação similar do chumbo com o enxofre: só depois de ser sublimado (*sublimiert*), o cinabre assume a conhecida cor vermelho fogo, embora não se possa demonstrar nele uma mudança química”.⁷ Em linhas gerais, o sentido da metáfora expõe que a partir de pequenas e quase imperceptíveis alterações no quadro

⁵ WWV, SW I, p. 287. *VR*, p. 273. Segundo a nota de Jair Barboza à sua tradução da obra magna de Schopenhauer, *Erhabenen* é a substantivação do verbo *erheben*, elevar-se: “O sublime, pois, é um estado de *Erhebung*, elevação. Já o objeto empírico que ocasiona tal estado é dito sublime, *erhaben*.”

⁶ *Idem*, p. 275.

⁷ SEH, SW III, p. 277. Tradução de Erlon J. Paschoal, p. 126.

concreto da realidade se tornam possíveis profundas alterações na percepção dos fatos. A mudança concreta pode ser indemonstrável, mas a realidade de percepção é o **reagente** mais sensível.

Schopenhauer reconhece a sublimação como metáfora da conversão do afeto ou pela via imaginária (idealização sustentada em abstrações), ou pela via da simbolização (reconhecimento e elaboração da falta e da diferença). Tais usos expõem a relação do desejo com a satisfação e com o sofrimento derivado das recorrentes faltas e vicissitudes às quais o querer-viver nos impele.

O termo é associado pelo filósofo ao esvaziamento da experiência em conceitos abstratos. Nos *Fragmentos para a história da Filosofia*, ele escreve a respeito do esforço de Giordano Bruno em excluir o antropomorfismo do teísmo. Conclui que pelo empenho de se apreender só abstratamente a representação do objeto, “este é sublimado numa vaga figura nebulosa (*sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt*), cujo esboço, aos poucos, desvanece completamente pelo esforço de eliminar a figura humana” (*menschliche Figur*); com isso, o pensamento “fundamentalmente infantil” (*kindliche Grundgedank*) acaba finalmente em nada.⁸ A figura da viabilização do desejo através do conhecimento que está por trás da sublimação aparece aqui de modo bastante nítido, inclusive assessoricamente renunciando as teses freudianas que conectam a figura de Deus à do pai, expondo a religião como expressão de desejos infantis e por outro lado, associando a figura de Deus à ordem simbólica. As tentativas de limpar do teísmo o antropomorfismo que lhe é peculiar apenas esvaziam o sentido racional da religião e a expõem como desejo.

O mesmo processo é descrito em outro contexto quando o filósofo afirma que certas noções presentes no catolicismo têm origem em grosseiros dogmas judaicos recalçados, sublimados e tratados de modo tacitamente alegórico.⁹

No capítulo 49 do Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo define a noção de sublime como **processo psíquico**. Depois de escrever que “é insensato fechar os olhos e não querer reconhecer a clara revelação de que o verdadeiro destino da existência humana é a dor”, diz que a vida está “completamente rodeada” por ela. Menciona também que a maior de todas as dores é a morte, cunhando a frase que mais tarde será citada por Freud, expondo assim o caminho de sua leitura na preparação de *Além do*

⁸ PP, SW IV, p. 145. PP C, p. 105.

⁹ PP, SW V, p. 428.

princípio de prazer: “A morte é, com certeza, o verdadeiro (*eigentliche*) alvo (*Zweck*) da vida”.¹⁰ Em certo sentido, a vida é “preparação e prelúdio” dessa morte que nos expõe o sentido ético da existência. Para o moribundo, o curso completo da vida equivale à presença do motivo na conduta humana comum e proporciona a visão do resultado essencial e moral da existência.

Desse modo, toda a libido é direcionada à representação de sua própria história e a toma como objeto de satisfação sublimada e um tanto paradoxal. Pois, o saldo final da existência é o reconhecimento de que a vontade humana na totalidade de seu trajeto empírico é uma narrativa de grandes e pequenos esforços e sofrimentos, que resultam precisa e invariavelmente no ocaso da vida individual.

O filósofo sugere que a visão da morte faz do homem um ser único na natureza. Essa peculiaridade aliada à experiência do envelhecimento natural produz um efeito que “refina” (*vergeistigt*) e “sublima” (*sublimiert*) o querer. Desse modo, Schopenhauer surpreende a sublimação nos momentos finais da vida, tornada essencial para a conversão e liberação da vontade humana de todas as suas máscaras, das quais a derradeira é a própria consciência que precisará ser também abandonada.¹¹

Ressalte-se o aspecto espontâneo dessa utilização ética na consideração da morte individual, pois ela expõe o vazio dos alvos que o querer-viver visa atingir e também a inútil recorrência do sofrimento sob o agulhão do desejo que ao final resulta na falta incontornável.

Segundo Schopenhauer, o que expõe o caráter equívoco da vida é a presença simultânea de duas tendências diametralmente opostas: uma a da vontade individual dirigida aos seus alvos e destinos particulares, naturalmente enganosos, e a outra, uma tendência dirigida contra a nossa felicidade e voltada para o aniquilamento da vontade individual e da ilusão que nos mantêm encadeados à corrente tormentosa do mundo efetivo.¹²

É interessante vermos anunciados nessas duas tendências os impulsos de vida e de morte freudianos. Do confronto máximo entre as tendências surge a necessidade mais premente e inevitável de sublimação, pois mesmo os homens práticos, sem arte, sublimam a

¹⁰ WWV, E. SW II, p.817.

¹¹ *Idem*, p. 819.

¹² *Idem ibidem*.

contragosto, de acordo com suas capacidades, por força da dor, do envelhecimento e da morte. Isso indica que há sempre uma centelha de gênio em cada um, que permite a identificação à humanidade e um sentimento de pertença, ainda que apenas através da dor compartilhada.

Para o filósofo de Frankfurt, a morte une simultaneamente mestres e escravos, pobres e ricos, aristocratas e burgueses, homens e mulheres, jovens e velhos. A dor e a morte são os mestres da humanidade e o sofrimento recorrente encurrala a vontade orgânica, que se refugia no seu último refúgio, a sublimação. A vontade atada à individuação “se refina e sublima (*sublimiert*), e ao mesmo tempo se refugia em sua última cidadela (*letzste Festung*), da qual só a morte poderá desalojar-lhe.”¹³ Entende-se disso que, para o filósofo, a função da atividade sublimatória no cotidiano dos homens comuns é proporcionar refúgio e caminhos à Vontade de vida (*Wille zum Leben*), que é mais frequentemente frustrada do que afirmada. Nesse sentido, a função da alegria desinteressada ligada ao objeto artístico é proporcionar uma conversão momentânea da Vontade desligada de seus alvos imediatos. Diante da morte real a Vontade contempla a vida como se fosse um objeto artístico. Sexualidade, envelhecimento e morte são aspectos da espiritualidade que acentuam a falta e o trágico da existência, tanto se considerada a partir da compaixão e da espontaneidade da negação, como se considerada a partir do também espontâneo, recorrente e afirmativo desejo. Entende-se então que, para Schopenhauer, o sentido ético da existência se confunde com o encaminhamento do problema da atividade do impulso e refere-se à sublimação do querer-viver e da individualidade, convertidas no reconhecimento do aspecto ilusório da satisfação. Portanto, ruma-se ao desligamento dos alvos individuais e à contemplação da totalidade da vida como fenômeno da Vontade.

Sublimação como *Erhabenen*

A exigência de trabalho do querer é caracterizada por Schopenhauer como algo próprio ao conjunto da natureza. Segundo o que diz o filósofo no capítulo 52 de *O Mundo como Vontade e Representação*, “matéria alguma é perceptível sem forma e qualidade, isto

¹³ *Idem ibidem.*

é, sem exteriorização de uma força não mais explicável, na qual justamente se exprime uma Idéia”. Segundo o autor, a matéria nunca pode ser completamente destituída de volição, ou seja, a sua natureza essencial é a atividade.¹⁴ Do mesmo modo, o âmago do homem consiste “em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente”. Isso é o que caracteriza a atividade dos impulsos sexuais. Felicidade e bem-estar significam meramente “que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio.”¹⁵

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. Essa contemplação tem um **aspecto subjetivo**, a **resistência**, e um **aspecto objetivo**, o **objeto** da contemplação que não está limitado ao objeto artístico (refere-se também às Idéias que situam as coisas em seu gênero, possibilitando o distanciamento necessário para que ocorra a contemplação).

O que diferencia o conceito de belo do conceito de sublime é o **aspecto subjetivo** da relação com o objeto contemplado. A beleza do objeto apresenta uma **índole facilitadora** que permite a contemplação **sem resistência**, o que produz uma forma de satisfação caracterizada pela alegria serena e desconectada dos alvos individuais do querer. Tal passagem da servidão da Vontade para a contemplação desinteressada é imperceptível, e, portanto, involuntária. Esse é o ponto que o filósofo ressalta como uma libertação do querer, pois a estrutura de “satisfação compulsiva”, para falar em termos freudianos, é anulada em prol dessa forma de apreciação das Idéias que se expõem ou na natureza ou na obra de arte.

No entanto, nem sempre a contemplação do belo é facilitada. O estado de puro conhecimento pode ser também dificultado e obtido com o apoio da consciência, mesmo nos casos em que o objeto contemplado apresenta uma grandeza hostil contra a Vontade humana exposta no organismo, o que **produz resistência**, pois repugna a Vontade. Nesse caso, ou o objeto exhibe uma potência que suprime qualquer resistência do indivíduo, caso

¹⁴ WWV, SW I, p. 339.

¹⁵ *Idem*, p. 341.

do **sublime dinâmico**, ou os objetos reduzem o corpo à insignificância, o que resulta no **sublime matemático**.¹⁶

Se em relação ao conceito de Belo pode-se dizer que o puro conhecimento ganhou a preponderância sem luta devido ao sutil deslocamento facilitado pela forma bela, no sublime, ao contrário, o puro conhecimento é obtido por intermédio de um desprendimento violento “das relações do objeto com a Vontade conhecidas como desfavoráveis”.¹⁷ É um estado de consciência que vai além do vínculo entre Vontade e objeto e se sustenta com certa dificuldade, pois a proximidade do desfavorável pode nos desviar rapidamente para a percepção conforme o princípio de razão, vinculado à Vontade e com função, neste caso, de enlaçar subjetivamente a relação com o objeto inquietante.

O conceito de sublime (*Erhabenen*) não é um equivalente do conceito de sublimação (*Sublimierung*) freudiano. Para encontrarmos um modo adequado de apreciar a relação existente entre ambos é preciso pensar que belo e sublime não são conceitos estanques, mas, pelo contrário, são concebidos a partir de **graus de transição** entre um e outro. Schopenhauer emprega o termo *Übergang* no sentido de transcurso gradual, não havendo um ponto de transição claro e definitivo entre as duas noções. Além disso, do ponto de vista do objeto o sentimento do sublime é uno com o conceito de belo. Distingue-se deste apenas pelo “acréscimo” de que o contemplador se eleva para além da relação conhecida como desfavorável do objeto com a Vontade, o que equivale a dizer que

¹⁶ *Idem*, p. 287. VR, p. 275. Para Kant, de cuja leitura Schopenhauer parte, o que nos conduz ao conceito de sublime é a necessidade de superar e assimilar aquilo que é dinâmica ou matematicamente incompatível com a nossa capacidade de imaginação. Toda grandeza dada, ainda que não possa ser inteiramente apreendida, exige totalidade, portanto “compreensão em uma intuição, e reclama exposição (*Darstellung*)” (KANT. KDU, 26, p. 176-7). A impotência é superada pela racionalidade, à distância. Num primeiro momento o espectador é impotente, pois a razão que se ocupa da relação matemática e dinâmica do sublime não consegue totalizar as grandezas dadas. Num segundo momento é potente, pois abre mão da exigência quantitativa e abarca a totalidade do fenômeno exatamente como grandeza incomensurável. Esses dois pontos de vista, envolvendo a mesma razão são inaceitáveis para Schopenhauer, para quem a razão não deve se intrometer nas coisas do Belo. Nesse caso, o que está em jogo é a espontaneidade da relação (uma alegria desvinculada do interesse) e não a razão, entendida como faculdade dos conceitos ou representações secundárias. A semelhança com Kant aparece nos deslocamentos dos pontos de vista da impotência à possibilidade. Como em Kant, o objeto incomensurável é ameaçador e a contemplação do sublime permite elevar-se acima do sentimento de impotência e fracasso da razão, o que resume a idéia de sublime. Se em Kant os deslocamentos se encontram no interior da razão, para Schopenhauer, pelo contrário, o que está em jogo é um sentimento. Se o objeto é hostil em relação à vontade humana e a reduz a nada e se o espectador, embora reconhecendo a opressão e a hostilidade daquela grandeza, **desvia-se dela conscientemente**, então o preenche o “**sentimento do sublime**” (*Gefühl des Erhabenen*). Nesse caso, o contemplador do objeto dinâmica ou matematicamente grandioso está no estado de **exaltação** (*Erhebung*). Por conseguinte, pode-se também nomear o objeto que ocasiona tal estado como **sublime** (*erhaben*) (WWV, SW I, p. 287).

¹⁷ *Idem*, p. 288. VR, p. 274.

para que os impulsos em jogo possam encontrar a sua satisfação deverão antes superar as resistências produzidas na relação com o objeto sublime (*Erhaben*). Os graus sequenciais pelos quais transitam suavemente o belo e o sublime aparecem na metáfora da luz e do calor e nas expressões “sublime no belo” e “um traço de sublime”. Elas são utilizadas pelo autor para expressar que já nos graus ou traços mais tênues de transição entre os sentimentos do belo e do sublime, há um pequeno esforço “para permanecer no puro conhecimento”.¹⁸

Essa é uma relação bastante esclarecedora também a partir de uma consideração psicanalítica. Para tanto, o intérprete de Schopenhauer deve considerar a divisão tópica feita por Freud, na qual o inconsciente é tido como um objeto estranho ao sujeito da consciência devido ao recalque da sexualidade. Por analogia podemos considerar um aspecto sublime nessa relação, devido à ameaça e ao antagonismo que a satisfação do desejo representa em relação à norma cultural.¹⁹

Nesse caso, o inconsciente é apreendido e interpretado como uma vontade que é mais frequentemente frustrada do que satisfeita. De modo similar ao que ocorre na observação da natureza aqui também se percebe o contraste violento de tendências que caracterizam o sentimento do sublime. Por um momento, o observador imperturbável e consciente da sua condição como sujeito do querer contempla a si mesmo como uma vontade cega em busca de objetos de satisfação. O sujeito do conhecer se eleva sobre essa sua condição e abandona por um instante a servidão da Vontade, o que permite que o próprio querer seja objeto do conhecimento, como no caso da *Metafísica da natureza* que é objeto do segundo livro da obra magna de Schopenhauer.

¹⁸ *Idem*, p. 289. VR, p. 276.

¹⁹ Tanto Schopenhauer como Freud escrevem sobre a dessexualização dos alvos de impulso de modo relativamente ambíguo, mas talvez possamos encontrar uma distinção entre os autores no modo como o primeiro define o belo. Este é simultaneamente um “quietivo” da Vontade e um meio de satisfação que conduz a uma forma de alegria desinteressada, o que implicaria em dessexualização literal (Nietzsche encara isso como uma idiossincrasia de Schopenhauer e diz jocosamente que este toma a sexualidade como “inimiga pessoal”). Mas, infelizmente, a *Metafísica do amor sexual* parece impor dificuldades a esta distinção de pontos de vista, como veremos adiante. Parece-nos, portanto, uma atitude mais ponderada analisarmos Schopenhauer como fizemos com Freud e entender essa relação como uma gradação do gênero da que ocorre entre belo e sublime, considerando então a existência de alvos cada vez mais distantes da satisfação brutal da Vontade, pois não é possível suprimir o organismo. Tais alvos distantes das tendências originais são convertidos nas metas dessexualizadas necessárias para possibilitar a satisfação sem angústia em meio ao processo civilizatório. Parece-nos que esse sentido de interpretação não é incompatível com a filosofia de Schopenhauer, apesar de também percebermos nele certa aversão a pensar o belo como uma forma de sexualidade atenuada.

Não podemos deixar de mencionar que nessa relação da vontade humana com o que lhe oferece resistência existe um ponto de perfeita complementaridade entre duas diferentes perspectivas de abordagem: a do conhecimento de acordo com o princípio de razão, objeto do primeiro livro, e a do conhecimento independente do princípio de razão, a *Metafísica do belo*, objeto do terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*.

E é nesse ponto que Schopenhauer introduz um ponto de vista ético (*Ethische*) em relação ao sentimento do sublime. Ele será objeto do quarto livro, no qual o contraste entre a perspectiva do conhecimento objetivo e o ponto de vista subjetivo da Vontade expõe a insignificância física do indivíduo em relação ao mundo e a dependência do intelecto em relação à dinâmica inconsciente da vontade individual. Diante das grandezas incomensuráveis percebidas dentro e fora de nós nos sentimos reduzidos a nada em meio a uma existência sem sentido.

Do ponto de vista fenomênico, a Vontade, “saindo da noite da inconsciência (*Nacht der Bewußtlosigkeit*) para despertar à vida”,²⁰ encontra-se transportada a um mundo sem começo nem fim. Este é povoado por miríades de indivíduos, todos plenos de aspirações, sujeitos a dores e erros, e “como se tivesse passado como por um sonho angustioso” (*bangen Traum*), ela finalmente volta à sua “antiga inconsciência” (*alten Bewußtlosigkeit*).

21

Para o filósofo de Frankfurt, a tendência do querer-viver é sempre o conhecimento interessado, pois o homem é um ser eminentemente prático. O conhecimento visa, no mais das vezes, a obtenção de objetos para a satisfação e repete, exatamente por isso, um modo de funcionamento inconsciente que faz do homem uma marionete do desejo e, dada a pluralidade deste e a fugacidade da satisfação, associa às capacidades intelectuais humanas o aumento extraordinário do sofrimento existencial: “É justamente, porém, com o conhecimento que se perde a infalibilidade do impulso da vontade, não dotada de conhecimento”.²² O alvo e o objeto do impulso, sendo maleáveis, não nos conduziram à liberdade, mas sim à angústia, ao erro, aos motivos ineficazes.

A pergunta sobre se é possível uma exceção em relação à regra implacável do eterno retorno do querer é respondida a partir do capítulo 34 de *O Mundo*.²³ Tal mudança requer

²⁰ *WWV, E.*, SW II, p. 733.

²¹ *Idem ibidem*.

²² CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 112.

²³ *WWV, SW I*, p. 256-7. VR, p. 245.

um ponto de vista ligado à contemplação estética e com isso o conhecimento momentaneamente se liberta da servidão em relação à Vontade: “Se é só com o conhecimento que surge o erro, isso acontece apenas quando está a serviço da Vontade. Se ele se liberta de seus fins, o que pode ocorrer em certos homens, o conhecimento pode tornar-se puro, transformando-se num ‘claro espelho do mundo’ e na fonte da arte”.²⁴ Na contemplação estética o homem cessaria de ser meramente individual, separando-se momentaneamente do egoísmo inerente ao desejo e ao conhecimento prático vinculado ao princípio de razão. Pela identificação ao outro, ou seja, através da “compaixão”, o indivíduo se liberta parcialmente da escravidão ligada à repetição compulsiva do querer.

O caráter sublime

Nesse mesmo sentido, a tendência humana a se elevar acima da vontade individual define o **caráter sublime** (*erhabenen Charakter*).²⁵ Este se origina do fato de que a vontade pode “não ser excitada por objetos que, normalmente, são propícios para excitá-la; mas, ao contrário, também aí o conhecimento prepondera.”²⁶

Schopenhauer entende que o correlativo da genialidade, isto é, o conhecimento da Idéia, é **objetivo**,²⁷ por ser imediato e desvinculado do mundo prático. Nessa situação o sujeito como que **se integra ao objeto**. Nele o mundo como representação aparece em estado puro como objetividade da Vontade, relação na qual sujeito e objeto estão perfeitamente equilibrados: “Na Idéia, sujeito e objeto mantêm pleno equilíbrio. Ora, como também aqui o objeto nada mais é senão representação do sujeito, do mesmo modo o sujeito, ao abandonar-se totalmente no objeto intuído, torna-se esse objeto mesmo (*Gegenstand selbst*), visto que toda a consciência (*ganze Bewußtsein*) nada mais é senão a sua imagem nítida” (*deutlichstes Bild*).²⁸

²⁴ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 112.

²⁵ WWV, SW I, p. 293. VR, p. 279.

²⁶ *Idem ibidem*. VR, p. 280. A via reversa é a impossibilidade da sublimação, que faz aquele que contempla retornar ao seu estado cotidiano de necessidade como dependente sujeito do querer. Nesse caso, Schopenhauer considera tudo o que excita diretamente a vontade humana indigno da arte e algo que dificulta a passagem do sujeito do querer para o estado em que é puro sujeito do conhecimento.

²⁷ *Idem*, p. 281. VR, p. 268.

²⁸ *Idem*, p. 259. VR, p. 247.

O modo de conhecimento típico da ciência, por outro lado, é **subjetivo**, pois visa afirmar o querer-viver através do conhecimento da relação entre os fenômenos, nunca podendo chegar, através disso, ao que o mundo é, senão como representação abstrata dessas relações particulares no tempo, no espaço e de acordo com o princípio de razão. Portanto, o modo de conhecimento da arte é considerado superior ao da ciência: O olho que ali vê é um “olho cósmico” (*klares Weltauge*).²⁹ Tal capacidade de se manter provisoriamente fora do tempo é o que de modo particular apresenta um efeito quietivo, pois o tempo sempre nos impele rumo ao novo objeto, o que se traduz em angústia e sofrimento, pois, se por um lado o objeto pode sempre escapar, por outro a satisfação é sempre algo momentâneo. Como a ação do tempo é implacável, o estado estético é transitório e sua duração depende do grau de genialidade, ou seja, do predomínio maior ou menor do intelecto sobre o querer subjetivo.

Semelhante consciência dotada de um intelecto poderoso e de um modo de afeto objetivo pode abarcar a totalidade do mundo como Representação, e é nisso que consistiria o Gênio (*Genie*) propriamente dito, seja ele criativo ou filosófico, pois não podemos esquecer que para ele a grande filosofia merece ser considerada irmã da arte. O aspecto de “afeto objetivo” incluído acima é o que corresponde à alegria: sem ela, o intelecto poderoso fica à mercê do princípio de razão e aí nos mantemos girando na roda de Íxion. Barboza (2001) fala de um “Gefühl **aprazível em si mesmo**, que nega a vontade em vez de afirmá-la”.³⁰ Entendemos que é negado o aspecto vinculado da satisfação e afirmada uma satisfação desprovida de motivo, isto é, livremente flutuante.

A arte possibilitaria então a satisfação praticamente desvinculada de objetivo prático, ou seja, obtém-se da relação com o objeto artístico uma forma de felicidade mais duradoura e relativamente independente das agruras da vida, isto é, uma forma sublimada, ou indeterminável por motivos egoístas.³¹

De qualquer modo, em contrapartida a esse poder intelectual e afetivo do gênio, o homem comum possui a mesma capacidade contemplativa em graus menores e tão variados como existem pessoas. Isso é determinado por um lado, pela potência do intelecto, que recebe a sua carga, a sua potência ou investimento, de uma vontade igualmente forte. Há,

²⁹ *Idem*, p. 266. VR, p. 266.

³⁰ BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, p. 77.

³¹ *Idem*, p. 82. O vínculo da contemplação com a alegria é explorado por Nietzsche contra Schopenhauer.

portanto, uma questão constitucional envolvida, como já foi dito no capítulo sobre Schopenhauer. Do ponto de vista da **proporção** entre intelecto e vontade, o Gênio apresentaria 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade, o que faria dele uma pessoa pouco prática e, fisiologicamente, um *monstris per excessum*, devido à força anormal do seu intelecto.³²

Em geral, segundo o filósofo, poder-se-ia dizer que se o homem convencional, chamado ironicamente de “produto de fábrica da natureza”, apresentaria esta capacidade invertida: Os homens comuns seriam 2/3 vontade e 1/3 intelecto: “A vontade sobrepuja o conhecimento, e o seu intelecto limitado é colocado por completo a serviço do querer, do qual nem por um instante consegue se livrar.”³³ Aparentemente, a própria fisiologia do sistema nervoso desses indivíduos comuns é responsável pelo excesso de subjetividade (*Subjektivität*), isto é, de vínculo com o querer.

A compreensão do Gênio como puro sujeito do conhecimento pressupõe que tudo participa do mesmo fenômeno, que todos esses fenômenos dizem respeito, ainda que imperfeitamente, às suas Idéias, e que, por sua vez, elas fazem a transição entre a Vontade e a Representação, formando uma totalidade: A Vontade é a mesma tanto no objeto contemplado como no indivíduo. Eles não são de fato diferentes. Trata-se sempre da Vontade como coisa-em-si que através da contemplação artística conhece a si mesma no espelho do mundo como representação, fora da pluralidade e da diferença, livre das formas vinculadas ao princípio de razão (que a escravizam nas formas da repetição), como se por um momento Tântalo esquecesse a sua sede.

A sublimação da sexualidade

Um ponto de vista aparentemente oposto ao da “supressão” do querer-viver é expresso na metafísica da sexualidade, capítulo 44 do Tomo II de *O mundo como Vontade e Representação*: “Por mais objetiva e sublime (*erhabenen*) que possa parecer” a admiração de uma pessoa apaixonada, esta não passa de uma “necessidade subjetiva” (*subjektives Bedürfnis*) vinculada exclusivamente à satisfação sexual. A finalidade inconsciente (*umbewußte Zweck*) é disfarçada por estratégias (*Strategems*) que iludem a consciência

³² WWV, E. SW II, p.486.

³³ SW IV, p. 537. PP A, p. 207.

(*Bewußtsein*).³⁴ A sexualidade é a meta mais importante da vida humana: ³⁵ “Todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual (*Geschlechtstriebe*).”³⁶

Na maioria esmagadora das oportunidades o ser humano, ao se ocupar com a satisfação direta dos seus desejos, é conduzido inconscientemente ao circuito enraizado no instinto (*Instinkt*) que guia a espécie (*Gattung*) e que, através dos variados alvos possíveis (incluindo a conservação individual) quer apenas satisfazer os impulsos sexuais (tendo como finalidade normativa a procriação de um indivíduo determinado). O destino dos impulsos é representado na busca à felicidade, que tem um carácter subjetivo porque pretende obter satisfação de objetos específicos, enquanto a capacidade sublimatória é objetiva e expõe o carácter ilusório do objeto do desejo.

Essa aplicação do conceito de sublime é oposta à acepção ingênua que é mencionada pelo filósofo no mesmo texto, ao comentar que espíritos ingênuos e dominados pela sua sexualidade muitas vezes expressam seus sentimentos “nas mais sublimes (*sublimsten*) e etéreas (*ätherishestem*) imagens”. Schopenhauer supõe que para eles a sua opinião de que a satisfação dos impulsos sexuais “é a meta de quase todo esforço humano” e a “mais ativa das molas propulsoras” parecerá “demasiado física (*physisch*), demasiado material (*materiell*).”³⁷ O filósofo escreve também que é sobre a elevada importância da sexualidade que repousa o “patético (*Pathetische*) e o sublime (*Erhabene*) das questões amorosas”.³⁸ Quer dizer com isto que mesmo nos afetos aparentemente mais etéreos o que está em jogo é a “seriedade e o ardor dos impulsos” que visam perpetuar a humanidade.

Parece-nos que a contradição envolvendo “*Metafísica do amor sexual*” e “*Metafísica do belo*” se dissolve parcialmente quando se admite que em certos casos é possível que o alvo originário ceda lugar à tendência sublimatória e alcance outras formas

³⁴ WWV, E. SW II, p. 684. VR II, p. 10.

³⁵ *Idem*, p. 682. VR II, p. 8

³⁶ *Idem*, p. 681. VR II, p. 7.

³⁷ *Idem ibidem*. VR II, p. 6. Tradução modificada. Aplicações irônicas dos termos ligados à noção de sublimação estão presentes na *Metafísica do amor sexual* e outros lugares, como no prefácio à primeira edição de *Os dois problemas fundamentais da ética* (E SW III, p. 500). A ironia schopenhauereana sugere uma espécie de falsificação da sublimação para uso popular, pois nesse caso se baseia em abstrações pseudoprofundas que contrastam com a definição do conceito. Este remete ao conhecimento intuitivo do mundo, ao predomínio do intelecto sobre o desejo e à consequente conversão do egoísmo em compaixão.

³⁸ *Idem*, p. 683. VR II, p. 9.

de realização através de ações aparentemente “dessexualizadas”, isto é, desconectadas da finalidade sexual original.

O filósofo de *A metafísica do amor sexual* entende que apenas perdemos de vista o alvo sexual do impulso sublimado. Nos textos da *Metafísica do belo* e na ética do quarto livro temos um quadro diferente. O contraste se dá porque neles devemos considerar também que, em certos casos, é possível conhecimento desconectado de um alvo sexual direto, seja como estado transitório, seja como supressão total da vontade individual. Para Schopenhauer, isso é determinado pelo predomínio parcial ou completo do intelecto sobre a Vontade. Em tal situação o conhecimento se liberta e permite ao homem contemplar a vida sem dela participar diretamente. Na *Metafísica do belo*, essa é a condição prévia à sublimação, que obtém um efeito suspensivo sobre o querer.

Em geral, o que é originário (*urprüngliche*), e, portanto, genuíno (*echt*) nas obras humanas ou nas forças naturais, opera inconscientemente,³⁹ passando à forma consciente apenas como representação. É possível, no entanto, que o intelecto alcance um estágio em que se libera parcial ou completamente da atividade inconsciente (*unbewußt*) que em geral prepondera em tudo o que existe. Isto produz uma mudança subjetiva que afeta também a atividade inconsciente, que em geral visa cumular a vontade de objetos de satisfação, mas que, nesse caso, torna-se contemplativa.

O alvo da sublimação

Mas o que estaria sendo sublimado, em geral? Em duas palavras, sexualidade e morte. No texto sobre a metafísica da morte vemos o jogo de alternância entre a vida e a morte: “O nascimento e a morte são a contínua renovação da consciência da Vontade, em si mesma sem começo nem fim.”⁴⁰ Se a vida nos impõe o reconhecimento do caráter compulsivo e permanente do querer-viver que expressa a condição fenomênica da Vontade, a morte nos remete à idéia de que o indivíduo é “uma lanterna que é apagada depois que prestou o seu serviço”.⁴¹ Do ponto de vista biológico o alvo da vida é a morte. Por isso, nesse contexto, a sublimação adquire um caráter de resignação frente às perdas da

³⁹ PP, SW V, p. 705.

⁴⁰ *WWW, E. SW II*, p. 639. VR II, p. 125.

⁴¹ *Idem ibidem*. VR II, p. 124.

existência individual (Este aspecto prático da sublimação é desenvolvido especialmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*).⁴²

Repare-se que na contemplação há uma excisão fundamental que separa de modo peculiar a “florescência”, o intelecto, de sua “raiz”, a Vontade. Nesse momento iluminado o homem concebe, absorvendo-se em fixa contemplação, o objeto que tem diante dos olhos. Imerso em rara condição, não o observa como um objeto entre outros, mas enquanto Idéia, no sentido platônico. Nessa hora de repouso da Vontade, o objeto é contemplado sem considerar onde, quando, por que, como, para que, mas sim na sua natureza essencial, ou seja, o que ele é independente do princípio de razão o que nos transporta da condição trágica à resignação, dos motivos à ausência deles: de um lado, o conhecimento é simples auxiliar da Vontade, meio de ajuda, de outro, é “a única possibilidade de libertação do jugo da vontade, a única fonte da vida estética e da vida ética, que significam, respectivamente, **contemplação e resignação**”.⁴³ É nesse sentido que o filósofo sugere que a resignação é a essência do trágico.

Na *Metafísica do belo* a tragédia é a forma suprema da poesia. O poeta trágico expõe o conflito da Vontade consigo mesma que determina a índole do mundo. Na tragédia, o caráter do mundo aparece desdobrado “plenamente no grau mais elevado de sua objetividade” e “entra em cena de maneira aterrorizante levantando o véu das ilusões humanas”. Com isto, os até então “poderosos motivos (*gewaltigen Motive*) perdem o seu poder” e, em vez deles surge “o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como quietivo da Vontade (*Quietiv des Willens*)”. Ele “produz a resignação (*Resignation*), a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma” (*Wille zum Leben*).⁴⁴ A purificação pelo sofrimento é, portanto, não apenas retrospectiva, mas também perspectiva. O personagem trágico abandona os poderosos alvos de impulso que no seu entrecruzamento espontâneo produzem complicações infernais. Estas, somadas ao caráter fortuito e ocasional da vida, levam o filósofo à constatação que a própria existência é o mal a ser expiado na tragédia.

A tendência afirmativa do povo grego clássico necessitaria de um ponto de vista suplementar ao prático, que permitisse enlaçar o trágico, aceitando o luto inevitável ao final

⁴² PP, SW IV, p. 373.

⁴³ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 112.

⁴⁴ WWV, SW I, p. 355. VR, p. 333.

de todos os esforços concretos. Foi preciso inventar um modo de intuição do objeto que não mais correspondesse a uma afecção do corpo, que não se submetesse à ordem espaço-temporal e que falasse da condição humana sob o primado do impulso, isto é, da indeterminação: “Já que a hipótese da supressão do corpo é impossível, Schopenhauer explica a origem do conhecimento puro pelo **esquecimento** do corpo, do indivíduo e, portanto, da vontade que nele se objetiva”.⁴⁵ Nesse sentido, segundo o filósofo, a impressão trágica é “análoga à do sublime dinâmico” (*dynamisch Erhabenen*), pois ela nos eleva a um patamar acima da vontade e de seus interesses particulares, e nos leva a amar a contemplação daquilo que em geral repugna em absoluto. O “arrebamento ao sublime” (*Schwung zur Erhebung*) que todo trágico envolve, nasce de que nos faz ver “que o mundo e a vida não podem nos oferecer verdadeira satisfação”. Por conseguinte, “não merecem que nos apeguemos a eles”. Nisto consiste o espírito trágico, que nos conduz à “resignação”.⁴⁶

Isso resume, portanto, duas abordagens sobre o sujeito do conhecimento e sobre a representação, equivalentes ao primeiro e ao terceiro livros de *O Mundo*. Um subjetivo, vinculado à satisfação da vontade exposta no organismo, e outro, que ruma na direção oposta, é considerado a visão objetiva da Idéia platônica, e chama-se contemplação. Nela, o

⁴⁵ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 113.

⁴⁶ WWV, E. SW, II, p. 556-7. Do mesmo modo que a sexualidade constitui o verdadeiro foco da vontade humana, enquanto esta se afirma, assim também a resignação ou supressão da vontade indicam o ponto de vista ético em que a Vontade sublimada nega a si mesma. Mas, por que a Vontade haveria de negar a si mesma, se Schopenhauer se esforça para indicar, simultaneamente, que o homem é impulso sexual concreto? ROGER, em *Atualidade de Schopenhauer* (prefácio à edição brasileira de *Sobre o fundamento da moral*, introdução, p. LXII) pergunta se não haveria aí uma decisão arbitrária, “que somente motivos íntimos poderiam explicar?” Segundo Roger (em concordância com SONDAG, Y. *Nietzsche, Schopenhauer, o ascetismo e a psicanálise, Revue Philosophique*, set. 1971, p. 355 e ss.), essa era a convicção de Nietzsche, a que se dá hoje em dia um sentido psicanalítico, ou seja, a noção de uma sublimação estética da sexualidade – idéia explorada não apenas por Freud, mas também por Nietzsche. Roger acredita que a concepção da Vontade que se volta sem cessar contra si mesma na estética e na moral de Schopenhauer está na origem das pesquisas nietzschianas sobre o “ressentimento” moral. Este é definido pelo filósofo da *Vontade de potência* como um “canto de criaturas descontentes” que “busca satisfação no malogro, na desventura, no fencimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autosacrifício” (PCS E, p. 107). Nietzsche opera uma inversão de signos nos conceitos schopenhauerianos e transforma a “autosupressão” que caracterizaria o movimento intrínseco à sublimação em “autosuperação”. Escreve, na terceira dissertação da *Genealogia da moral* (tradução citada, p. 148), que “todas as grandes coisas perecem por si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autosuperação” que há na essência da vida.” Do mesmo modo, o “puro sujeito do conhecimento” adquire a conotação ora de um “impulso à verdade” ora de uma “vontade de verdade”. O autor da *Genealogia* escreve que o sentido do nosso ser é o de que, em nós, a vontade de verdade “toma consciência de si mesma *como problema*” (*idem ibidem*). Desse modo, é negada a objetividade da contemplação.

mundo e o próprio sujeito se tornam representações puras, desvinculadas do interesse prático.

O processo ligado à tragédia como forma artística e não mais do ponto de vista das personagens trágicas, é descrito pelo filósofo em termos psicológicos. Na contemplação estética o sujeito se perde no objeto, é como se apenas este existisse, fora do tempo e do espaço, e, por outro lado, nenhum sujeito ou relação entre objetos e o querer, entendido aqui do ponto de vista do interesse prático ligado à lógica da satisfação dos impulsos do querer-viver. Logo, já que o sofrimento e o prazer são baseados na relação entre o querer e os objetos, a **contemplação quebra o vínculo subjetivo** e se torna um quietivo da Vontade, ou seja, sublima o querer-viver, o enlaça. Nesse momento, que não pode se estender indefinidamente, o sujeito se torna um “puro sujeito do conhecimento” (*reinen Subjekt des Erkennens*), que, na sua intuição da Idéia, toma o **essencial de um só golpe** (*mit einem Schlage*),⁴⁷ ao contrário do conhecimento de acordo com o princípio de razão, que toma as coisas isoladamente, as sequencia e as correlaciona. Tal sublimação mencionada não é só a extinção momentânea da Vontade, mas também uma “alegria estética” (*ästhetische Freude*), uma alegria do “puro conhecer e de seus caminhos” (*Freude über das reine Erkennen und seine Wege*). Há um esquecimento momentâneo do mundo prático que possibilita um redimensionamento do viver e até mesmo do morrer.⁴⁸

Como vimos, Schopenhauer é complexo não apenas pelos problemas que se propôs a resolver, mas principalmente pelas perguntas que nos legou, dentre elas a do estatuto do corpo em relação ao conhecimento, que move violentamente tanto Nietzsche como Freud: “A contemplação estética, propiciando um tipo de conhecimento particular que se produz pelo esquecimento das afecções corporais sublinha a depreciação do corpo na filosofia de Schopenhauer”.⁴⁹ Existe um aspecto paradoxal nessa relação que será investigado por Nietzsche, pois, se tivermos em mente as afirmações do segundo livro de *O Mundo*, ou seja, da *Metafísica da Vontade*, o corpo é também critério de realidade: “É a partir da

⁴⁷ WWV. SW I, p.260. VR, p. 249.

⁴⁸ Aqui nos detemos para refletir que, como em Freud, ocorre uma substituição do objeto vinculado do desejo por outro objeto, já desvinculado do interesse prático, e que satisfaz a vontade de forma indireta, defletida; portanto não é voraz, e com isso nos liberta da escravidão da vida prática, que é a fonte do sofrimento humano e de nosso desgaste físico e mental ao longo da existência. O Schopenhauer da *Metafísica do belo* e da ética interpreta isso como uma supressão da Vontade, enquanto o da *Metafísica do amor sexual* pensa nos ardis e disfarces pelos quais os impulsos sexuais sublimados se afirmam.

⁴⁹ CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 114.

essência íntima das manifestações do corpo, da identidade do sujeito, do conhecimento com o corpo, que se pode desvendar o enigma da existência”.⁵⁰

Tal paradoxo das duas formas de conhecimento talvez precise ser mantido e não possa ser completamente superado, pois o ponto de vista do conhecimento interessado, apesar de ser frequentemente sintomático, pois é conectado à capacidade de sofrer, serve também de **critério de realidade**,⁵¹ enquanto o ponto de vista estético é superior ao prático, porém, distribuído desigualmente entre as pessoas. Igualmente espontâneo, ele é, porém, mais raro e refinado, mais dificilmente alcançado e permite a apreensão do processo existencial, a sua assimilação como uma forma de conhecimento especial que nos leva à arte e também às filosofias de caráter existencial e à psicanálise.

Referências bibliográficas

OBRAS DE SCHOPENHAUER

SW Sämtliche Werke, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt, 1986, 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais *SW*, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.

SEH Über das Sehnen und die Farben. Sobre a visão e as cores. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

WWV Die Welt als Wille und Vorstellung, [O Mundo Como Vontade e Representação] – 1819 (1 a. Ed.), 1844 (2a. ed.); 1859 (3a. ed). Tradução brasileira de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2005. As referências a essa tradução são indicadas pelas iniciais *VR*, seguidas do número da página.

WWV, E. Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen, [O Mundo Como Vontade e Representação: Complementos] – 1844 (2 a. ed.); 1859 (3a. ed). Metafísica do amor / Metafísica da morte. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000. As referências a essa tradução são indicadas pelas iniciais *VR II*, seguidas do número da página.

E Die Beiden Grundprobleme der Ethik. [Os Dois Problemas Fundamentais da Ética] – 1841.

FM Die Beiden Grundprobleme der Ethik, II: Über das Fundament der Moral, Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, II: Sobre o Fundamento da Moral – 1841. Tradução brasileira de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995. As referências a essa

⁵⁰ *Idem ibidem.*

⁵¹ *Idem ibidem.*

tradução são indicadas pelas iniciais *FM*, seguidas do número da página em número arábico.

PP *Parerga und Paralipomena, I/II, SW V, VI – 1851*. Tradução brasileira do seguinte texto presente na obra: (C) Fragmentos para a história da filosofia. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2002.

OBRAS DE NIETZSCHE

KSA *Kritische Studienausgabe. Org.* Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999.

PCS *Traduções de Paulo César de Souza.* (E) Genealogia da Moral – uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OBRAS DE FREUD

SA *Die S Freud-Studienausgabe.* S. Fischer Verlag, 1980. *Org.* , 11 vols., Munique, DTV/ de Gruyter, 2ª ed., 1999.

OP *Obras Psicológicas de Sigmund Freud (Edição Luiz Hanns), 3 vol. Rio de Janeiro: Imago, 2004.*

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

BARBOZA, Jair. **A Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: USP, 2001.

CACCIOLA, Maria Lúcia Oliveira e Mello. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Editora da USP, 1994.

KANT, I. **Kants Werke**. Akademie Textausgabe. 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1959-2002.

SONDAG, Y. **Nietzsche, Schopenhauer, o ascetismo e a psicanálise**. *Revue Philosophique*, set. 1971.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

FONSECA, E. R. da. **Corpo e mundo em Schopenhauer e Freud**. Curitiba: Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da UFPR, 2003.

GUPTA, R. **Schopenhauer: His Philosophical achievement/ Freud and Schopenhauer**. New Jersey: Barney & Nobles Books, 1980.

KAMATA, Y. **Platonische Idee und anschauliche Welt bei Schopenhauer**. *Schopenhauer Jahrbuch* nº 70, Frankfurt am Main, 1989, pp. 84-93.

MOURA, A. H. de. **As pulsões**. São Paulo: Escuta, 1995.

PROCTOR-GREG, N. **Schopenhauer and Freud**. *Psychoanal. Q.* 25, 197-214, 1956.

Recebido: 02/11/10

Received: 11/02/10

Aprovado: 30/12/10

Approved: 12/30/10