

A “alegria estética” na reflexão sobre a felicidade em Schopenhauer

“Aesthetical pleasure” in the reflection on happiness by Schopenhauer

Anerson Gonçalves Lemos¹

Resumo: Neste artigo, apresentamos uma reflexão sobre o tema da felicidade em Schopenhauer, voltada para exposição da noção de “alegria estética” ou “felicidade pura”, conceitos intercambiáveis expostos por ele em sua metafísica do belo. Inicialmente abordaremos em linhas gerais o tema da felicidade segundo a metafísica schopenhaueriana. Em seguida, apresentaremos uma análise da noção de “felicidade terrena”, identificada com a satisfação do querer, a qual se diferencia radicalmente do conceito de alegria estética. Nesse sentido, o intuito dessa segunda parte da exposição é fornecer elementos para serem posteriormente utilizados na explicação do tema principal do artigo. Finalmente, examinaremos a noção felicidade pura como uma forma satisfação singular. Examinaremos o estatuto dessa modalidade de felicidade a partir da análise da psicologia e, sobretudo, da estética de Schopenhauer, onde ela é apresentada e desenvolvida e, em seguida, a analisaremos enquanto um estado positivo e hedonista de satisfação.

Palavras-chave: Ética; Metafísica; Estética; Felicidade terrena; Felicidade pura.

Abstract: In this paper, we present a reflection on happiness as seen by Schopenhauer, addressing the notion of “aesthetical pleasure” or “pure happiness”, two interchangeable concepts he presented in his metaphysics of the beautiful. Initially, we will generally approach the topic of happiness in accordance with Schopenhauerian metaphysics. Then, we will perform an analysis of the notion of “earthly happiness”, identified with satisfaction of desires, which is radically different from the concept of aesthetical pleasure. In this sense, the aim of this second section is to provide elements to be later used in the explanation of the main topic of this paper. Finally, we will examine the notion of pure happiness as a way of singular satisfaction. We will examine the status of this kind of happiness from an analysis of Schopenhauer’s psychology and mainly his aesthetics, in which it is presented and developed, and then we will analyze it as a positive and hedonistic state of satisfaction.

Keywords: Ethics; Metaphysics; Aesthetics; Earthly happiness; Pure happiness.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. anersonlemons@hotmail.com.

Introdução

O tema principal deste trabalho é a noção de “alegria estética” (*ästhetische Freude*) ou “felicidade pura” (*reine Glück*), apresentada por Schopenhauer em sua metafísica do belo, no terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*¹. Analisamos esse conceito no contexto de uma discussão mais ampla do filósofo sobre o tema da felicidade, descrito em sua obra magna². Isso significa que não tratamos estritamente da noção de alegria estética, mas que enfatizamos esse conceito a partir de um contexto mais amplo, isto é, segundo a compreensão da sua relação com outras questões e elementos da metafísica de Schopenhauer, assim como compará-la a outras noções de felicidade descritas por ele. Pretendemos, assim, chamar atenção para o estatuto e importância de um conceito da filosofia moral que, todavia, se encontra descrito de forma singular no interior da estética schopenhaueriana.

Na primeira parte do texto, apresentamos um panorama das concepções de felicidade a partir da perspectiva metafísica da filosofia de Schopenhauer. Nesse tópico, assim como no trabalho como um todo, buscamos enfatizar a aproximação que o autor promove entre ética e estética, sobretudo, mostrando em suas análises os diversos recursos encontrados por ele na literatura e em várias outras formas de manifestações artísticas para expor, ilustrar e esclarecer elementos de filosofia moral. No caso da parte inicial do texto, destacamos esse fato a partir da utilização da literatura religiosa sânscrita por Schopenhauer como recurso para expor o que ele considera ser os “princípios elementares da vida humana”, que, segundo o conceito de *gunas* ou *apegos* do hinduísmo, nos possibilitam apresentar de forma esquemática os tipos de felicidade que estariam ao alcance humano.

A segunda parte consiste em uma exposição do estado de satisfação descrito por Schopenhauer como “felicidade terrena” (*Erdenglück / irdische Glück*), aquela que, segundo ele, seria a mais comum entre as condições humanas desejadas e alcançáveis. Ela é descrita metafisicamente como uma “afirmação da vontade de viver”, que aparece de forma subjetiva como preenchimento do querer e dos anseios ordinários dos indivíduos. Embora tenhamos nos detidos um pouco mais sobre a noção de felicidade terrena, a ideia não é de analisá-la de forma independente, mas de apresentá-la como aquela noção de felicidade que será contraposta como radicalmente diferente da felicidade pura, experimentada na fruição do belo, uma vez que esta última se caracteriza basicamente pela independência

¹ *O mundo como vontade e representação* é reconhecido por Schopenhauer como a sua obra magna. Daqui em diante, indicaremos essa obra de forma abreviada como “*O mundo*”.

² É importante mencionar que a discussão sobre a felicidade em Schopenhauer se estende para além da abordagem desse tema em *O mundo*. Aliás, esse tema é tratado de forma mais enfática no âmbito da eudemonologia, que é como Schopenhauer denomina a discussão da felicidade como meta da sabedoria prática, questão analisada principalmente nos *Aforismos para sabedoria de vida*, publicados nos *Parerga e Paralipomena*; assim como em algumas obras póstumas, como é o caso de *A arte de ser feliz*. Embora reconheçamos que esse âmbito tenha sido um campo de profícuas pesquisas e produções acadêmicas sobre as condições, possibilidade e o estatuto da felicidade em Schopenhauer, sobretudo no Brasil, ele não será objeto de investigação nesse trabalho, uma vez que a eudemonologia concentra-se principalmente no aspecto empírico-psicológico do tema da felicidade, enquanto que o foco principal desse trabalho é a perspectiva metafísica da alegria estética, presente sobretudo no contexto da metafísica do belo.

subjetiva da vontade de viver. Portando, o intuito é que, como condições opostas, a felicidade terrena e a felicidade pura possam se esclarecer mutuamente.

Na última parte do artigo nos dedicamos a analisar estritamente o estatuto da felicidade pura em seus diversos aspectos e desdobramentos. Nesse sentido, mostramos que na análise estética de Schopenhauer sobre a percepção dos objetos belos há uma ênfase no aspecto subjetivo desse processo, o que faz com que a sua filosofia da arte abra, assim, espaço também para a análise de nossa condição existencial, enquanto indivíduos afetados pela beleza. Mostramos, além disso, que, enquanto estado de satisfação, a alegria estética apresenta um estatuto próprio, algo que é essencial para diferenciá-la da satisfação proporcionada pela felicidade comum, o que torna claro que ela não se reduz a uma mera condição de suspensão das dores existenciais; tampouco um abandono dos objetos do mundo, mas que há segundo a descrição schopenhaueriana uma vivência positiva e hedonista dessa condição.

Sobre as noções de felicidade na metafísica schopenhaueriana

O parágrafo 58 de *O Mundo* é um dos *locus* fundamentais dedicados a uma discussão mais minuciosa do problema da felicidade humana de uma perspectiva metafísica. É ali também onde encontramos a exposição do esquema teórico que permite traçar um panorama básico da concepção de felicidade. Uma das passagens centrais desse esquema estabelece o seguinte:

Pode-se teoricamente tomar três extremos da vida humana e os considerar como elementos da vida humana real. Primeiro, o querer violento, as grandes paixões (*Raja-Guna*) [...]. Segundo, o puro conhecer, a apreensão das Ideias condicionada pela liberação 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 ela associado, o anelar vazio, tédio petrificante (*Tama-Guna*) (W I, § 58, p. 413).

Segundo Schopenhauer, a análise desses extremos corresponde à “investigação dos princípios elementares da vida humana” (W I, § 58, p. 416). Esse esquema teórico expõe os conceitos dos *gunas* ou *apegos* da filosofia hinduísta³, que, no seu primeiro estágio mostra a vida humana como identificada à categoria metafísica denominada por nosso filósofo de “vontade”. Essa vontade metafísica, em cada um desses seus movimentos primordiais – afirmação ou negação – apresenta-se refletida em nosso estado no mundo, cuja consequência quando observamos seus efeitos no âmbito individual, subjetivo aparece como as várias modalidades de sofrimento ou satisfação, que é exatamente onde se encontra a descrição por Schopenhauer como vários sentidos de felicidade que analisaremos a seguir.

³ No que diz respeito às interpretações das questões mais específicas sobre as referências de Schopenhauer à filosofia hinduísta recorreremos aqui às explicações de Salloum (2007), em sua dissertação: *A ética ascética de Arthur Schopenhauer e o Hinduísmo Um estudo bibliográfico-comparativo: assonâncias e dissonâncias*; (SALLOUM, 2007, p. 92 -96).

Antes, porém, convém lembrar que esses arquétipos propostos para explicar os extremos da vida humana não correspondem exatamente aos caracteres e às condições existenciais de pessoas comuns, pois, segundo Schopenhauer, a grande maioria delas permanece em um nível intermediário e até mesmo sem encontrar um sentido para a sua vida condizente com o seu caráter individual. Esse modelo, portanto, só nos ajuda a compreender o que é possível esperar em relação aos graus intermediários, tendo como ponto de comparação o que é descrito em um grau de caráter perfeitamente definido e a condição em que ele nos conduz.

A felicidade alcançável no primeiro extremo (correspondente ao *Raja-Guna*) é aquela que se alcança por meio da afirmação veemente de nossos impulsos naturais, a qual Schopenhauer identifica com a satisfação (*Befriedigung*) de nossos anseios ordinários. Como ele diz: “aquilo que comumente (*gemeinhin*) se chama de felicidade (*Glück*)” (W I, § 58, p. 411). Essa observação – que, diga-se de passagem, acena para o fato de haver não somente um sentido ordinário de felicidade, mas outros que não se enquadram nessa definição – nos permite identificar a primeira e mais comum noção de felicidade descrita por Schopenhauer: a satisfação proporcionada pelo preenchimento do querer e o repouso momentâneo da vontade, denominada de “felicidade terrena” (*Erdenglück / irdische Glück*).

Como veremos com mais detalhes a seguir, o bem-estar comum é descrito como sendo de natureza negativa, o que significa dizer que ele é sempre antecedido e imbricado com uma necessidade, que se manifesta como uma forma de dor e sofrimento, cuja duração se dá enquanto a meta momentânea estabelecida pela vontade não for alcançada.

Por outro lado, a ausência de um objeto e de uma meta para vontade não é caracterizado por serenidade ou satisfação, mas denomina-se tédio, ao qual Schopenhauer se refere como: “aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero” (W I, § 29, 2005, p. 231). Vê-se que essa condição parece ser a mesma condição descrita acima como correspondente ao *Tama-Guna*. Nesse ponto, percebe-se que nem todos os arquétipos utilizados por Schopenhauer ilustra perfeitamente os extremos da vida humana descritos em *O mundo*, uma vez que o último estágio metafísico seria, segundo sua obra principal, o estado de beatitude corresponderia à negação da vontade, descrita na quarta e última parte da obra correspondente à metafísica da moral. Porém, o estado de beatitude, onde culmina os estágios éticos, embora seja descrita como uma letargia da vontade, não o é no sentido de que ela não encontra objeto pelo qual se esforçar, mas porque a vontade teria sido assim acalmada e silenciada pelo conhecimento. Contudo, o último extremo da vida humana ilustrado metaforicamente por Schopenhauer como *Tama-Guna*, embora seja um estado de inatividade da vontade metafísica, ele não é absolutamente confortável ou feliz, como é a beatitude dos santos, advindos da negação da vontade. Pelo contrário, o tédio é descrito por ele como um estado molesto em que há ainda o domínio da vontade na consciência psicológica, ainda que ela esteja momentaneamente sem objeto.

Tendo analisado o primeiro e último extremo da vida humana segundo a metáfora dos *gunas* adotadas por Schopenhauer, passemos agora ao estado intermediário, a saber, o estado atingido pelo puro sujeito do conhecimento, cuja condição mais perfeita seria aquela alcançada pelos gênios, que metaforicamente seria equivalente ao *Satua-Guna*. É

esse estado que tornaria possível a segunda forma de felicidade descrita por Schopenhauer, isto é, a “felicidade pura”⁴ (*reine Glück*) ou “alegria autêntica”⁵ (*ächte Freude*), aquela que se alcançaria na apreensão das Ideias platônicas, intuídas na contemplação da natureza, das artes e mesmo das vivências cotidianas, como é o caso das experiências infantis. Sobre esse estado ou condição existencial é interessante a definição e descrição dada pelo próprio filósofo; ele escreve: “aquilo que se poderia nomear o lado mais belo e a pura alegria da vida, precisamente porque nos arranca da existência real e nos transforma em expectadores desinteressados diante dela, é o puro conhecimento que permanece alheio a todo querer” (W I, § 57, 2005, p. 404).

Chamamos atenção aqui para o fato de que a descrição desse estado como uma possibilidade de vivência positiva, descrito assim como “o lado mais belo e a pura alegria da vida”; quando comparado à felicidade terrena, percebe-se que ela não mais algo relativo ou ilusória como experimentamos por meio da felicidade terrena o que nos dá, segundo ele, a possibilidade de uma satisfação absoluta por meio de uma atividade intelectual. Nesse caso não há uma negação de nossa condição ou dos objetos mundanos, mas nos mantemos ligados a eles por meio de uma relação estritamente contemplativa para com eles e para com nossa existência. Por essa razão, Schopenhauer denomina essa condição também como uma forma de beatitude (*Seligkeit*)⁶.

Sobre as noções de felicidade na metafísica schopenhaueriana

Schopenhauer considera que a possibilidade de felicidade acessível à maioria dos seres humanos pode ser ilustrada pelo verso de Ovídio, que diz: “*pronaque cum spectent animalia cetera terram*” [os animais inclinados, por seu turno, dirigem seu olhar para a terra]⁷.

A sentença de Ovídio, que, em sentido próprio diz respeito aos animais irracionais, em sentido figurado e espiritual, segundo Schopenhauer, expressa a condição da maioria das pessoas, uma vez que “seus sentidos, seu pensamento e sua atividade se reduzem inteiramente à ânsia pelo gozo físico e o bem-estar, ou ao interesse pessoal” (P II, § 334, p. 1059; *tradução nossa*).

Todo tipo de satisfação dos prazeres sensuais, o alcance desse estado e a realização dos fins para os quais nos impulsiona o querer é o que Schopenhauer denomina de “felicidade terrena” (*Erdenglück*). Ela está ao alcance da maioria dos homens, pois a natureza da maior parte deles em sentido moral e espiritual é muito limitada para os graus de desprendimento da vontade de viver necessários às experiências de estados psicológicos diferentes dos estados físicos, estritamente falando. Ou seja, o contentamento proporcionado pela satisfação de suas inclinações da natureza volitiva. O exame dessa modalidade de felicidade remete, assim, inevitavelmente ao exame dos aspectos psicológicos do ser humano, visto que, para Schopenhauer, essas questões se manifestam

⁴ Cf. W I, § 58, 2005, p. 413.

⁵ Cf. W I, § 57, 2005, p. 404.

⁶ Cf. W I, § 42, 2005, p. 286.

⁷ OVÍDIO *apud* SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena*, Tomo II, p. 1059

na “consciência psicológica” ou “consciência interna”, a “base daquele ânimo vital que conserva cada vivente” (W I, § 54, 2005, p. 367).

A seguir, analisaremos brevemente os elementos envolvidos nessa “psicologia” schopenhaueriana, o que nos dará condições de descrever essa e as outras modalidades de felicidade apresentadas por ele.

Quanto às afecções ligadas aos movimentos da vontade na consciência psicológica que, de acordo com Schopenhauer, é a base da constituição da felicidade terrena, explica-se que a vontade – ou o querer, que é a forma subjetiva pela qual essa vontade se faz perceber na consciência, consiste em uma forma de desconforto, que, como nos diz Schopenhauer, na sua forma inicial “nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito” (W I, § 52, 2005, p. 343). Dessa forma, a meta buscada pelo indivíduo está na supressão dessa dor, nisso consiste a satisfação e a felicidade mundana possível.

O descontentamento e a dor são as formas de manifestações primordiais da coisa-em-si na consciência, quer dizer, é a experiência mais próxima que temos daquilo que, de certa forma, escapa ao conhecimento racional. Nesse sentido, todos os indivíduos que possuem uma estrutura cognitiva suficientemente evoluída são capazes de perceber que a dor e o sofrimento são as formas imediatas pelas quais a vontade se dá a conhecer ao indivíduo. Schopenhauer procura tornar este fato mais claro comparando a noção de dor e sofrimento com os seus opostos, a saber, o prazer e a felicidade. Pois, segundo ele, uma observação mais cuidadosa mostrará que estes últimos não se manifestam por si só na consciência, mas eles são sempre antecidos e dependentes da carência, cuja sensação é a dor. Nesse sentido, ele argumenta que somente a dor é sentida positivamente, enquanto o prazer é a sua mera ausência, ou como define Callejón: “un no-ser”⁸.

Nisso consiste a tese schopenhaueriana da negatividade da felicidade, quer dizer: ela não pode manifestar-se por si só na consciência, mas possui uma relação necessária com o desejo, à carência e a dor.

Para Schopenhauer:

a razão para isto é que a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o positivo, aquilo que é sentido imediatamente. Ao contrário, a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, consiste só no fato de que é a carência suprimida, uma dor aquietada (W I, § 29, p. 138).

A partir dessa relação indissociável entre o desejo e a dor, podemos compreender o caráter mais essencial e a face objetiva da felicidade como correspondente à realização dos nossos anseios mundanos. Ela é, de acordo com Schopenhauer, “de natureza meramente negativa, tão-somente o fim de um padecimento” (W I, § 67, p. 477); ou “é um querer satisfeito” (W I, Ap. p. 651).

⁸ CALLEJÓN, *La extensión de la comunidade moral em Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales*, p. 154.

É importante enfatizar que mesmo em relação à felicidade comum, a tese da negatividade do prazer defendida por Schopenhauer não significa a negação da possibilidade subjetiva do sentimento de felicidade. Ou seja, o que é entendido por negatividade do prazer consiste no fato de que ele não se apresenta de forma independente, mas que é sempre antecedido pela dor e pela carência, ainda assim, isso não significa a impossibilidade do sentimento de bem-estar quando a dor é suprimida.

Portanto, o caráter ilusório da felicidade terrena não consiste na impossibilidade do sentimento de bem-estar comum, mas sobretudo no fato de que aquilo que aparece para indivíduo como suas metas e seus sentimentos corresponde, na verdade, ao cumprimento da finalidade de uma vontade metafísica da qual ele é a expressão, finalidade que na maioria das vezes não lhe são favoráveis enquanto indivíduos.

Segundo Schopenhauer, um dos fatos que comprovam que tudo aquilo que é representado como felicidade comum, isto é, de um ponto de vista subjetivo, quando analisado objetivamente ultrapassa o indivíduo. Um exemplo desse fato pode ser dado pelo mais elevado anseio de satisfação e felicidade, a saber, o desejo ligado ao amor erótico. Para entendermos isso pensemos no aspecto subjetivo do amor erótico, que faz com que o representemos como a felicidade suprema, confirmado desde as produções mais elevadas da poesia e da literatura em geral, até a mentalidade mais comum (como, por exemplo, a inscrição de um bordel na antiga cidade de Pompeia citada por nosso filósofo, que diz: “*habitat heic felicitas*” [aqui mora a felicidade]) (W II, Cap. XLII, p. 215).

Analisando objetivamente, a representação subjetiva ligada ao amor erótico expressa, na verdade, o grau de importância desse ato para a manutenção da espécie. Como explica Schopenhauer:

o impulso sexual é o mais veemente dentre os desejos, o desejo dos desejos, a concentração de todo o nosso querer [Wollen]. Assim, a sua satisfação, o que corresponde exatamente ao desejo individual de alguém, portanto, a um desejo dirigido a um indivíduo definido, é o ápice e o coroamento de sua felicidade (W II, Cap. XLII, p. 215).

Há geralmente um conflito entre o que interessa ao indivíduo e a vontade metafísica. Assim, por exemplo, os efeitos do ato reprodutivo – necessário para a perpetuação da espécie – é extremamente desfavorável a quem o realiza, pois, como explica Schopenhauer: “para a natureza, é apenas a nossa existência, e não nosso bem-estar que tem importância” (P II, § 146, p. 142). Ou seja, tudo o que psicologicamente parece gratificante enquanto realização de um desejo, quando pensamos objetivamente, reflete o mesmo esforço incessante verificado em toda natureza no movimento cíclico da vontade. Esse movimento da vontade apresenta-se sistematicamente por meio da presença dos objetos que são revelados como motivos, para que o seu esforço contínuo venha à luz do conhecimento e, caso lhe falte esses objetos, o que predomina é uma sensação de vazio que urge ser preenchido.

Finalmente, em relação à noção de felicidade terrena, é importante ressaltar que, de acordo com Schopenhauer, ela aponta para um estado superior àquele que é efetivamente

proporcionado. Isso se confirma pelo fato de que a ideia de felicidade contida nas aspirações e nos desejos humanos acenam para uma cessação definitiva do querer; ou “a morte da sede volitiva” (W I, § 60, p. 420); que, na verdade, seria o que nos atrai em direção à satisfação daqueles anseios. Esse estado de supressão da dor, em que a vontade não poderia mais ser percebida em suas ações, embora não seja alcançado plenamente pelo preenchimento do querer, não é uma mera miragem, mas uma condição realmente alcançável por outra via, que é o que veremos a seguir.

O estatuto da felicidade pura a partir da metafísica do belo

Como vimos no primeiro tópico, o conceito de puro sujeito do conhecimento proporcionada pela intuição das Ideias platônicas possibilita a disposição anímica que é descrita por Schopenhauer como um estado de satisfação e felicidade (*Glück*). Diferentemente do tema da felicidade enquanto satisfação do desejo, que de alguma forma é abordado em cada um dos quatro livros de *O mundo*, a “satisfação estética” é examinada de forma exclusiva no terceiro livro da obra, isto é, em sua metafísica do belo. Além de mostrar uma singularidade importantíssima do pensamento schopenhaueriano, a saber, o fato dele tratar de um tema da filosofia moral no interior de filosofia da arte, é interessante notar que é em função dessa aproximação entre a ética e a estética que faz com que a análise da condição existencial seja fruto também de uma reflexão sobre as artes e o belo.

Partindo do fato de que o conceito de felicidade pura é desenvolvido no interior da estética schopenhaueriana, há que se considerar que o processo psicológico que a determina é explicado também no âmbito estético. Assim, uma forma de entender a felicidade pura é examinar como Schopenhauer descreve os elementos estruturantes da consciência psicológica – isto é, a vontade e o intelecto e suas inter-relações – a partir do próprio processo de fruição do belo. Considerando esse fato, podemos compreender esse processo basicamente da seguinte maneira: para Schopenhauer, aquilo que aparece para o sujeito como seu “eu” consiste em uma identidade milagrosa entre sujeito do conhecer e do querer⁹, ambos representantes das duas modalidades fundamentais da atividade psíquica do “foco uniforme da consciência”. Embora haja a possibilidade de preponderância de cada um desses lados na consciência humana, a relação entre a vontade e o intelecto não é uma relação de equidade, quer dizer, o intelecto é mais apropriadamente falando o “servo [Diner]” da vontade, destinado aos seus serviços é, como explica o autor: “um meio para alcançamento dos seus agora complexos fins e conservação de um ser com múltiplas necessidades” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 241).

Na concepção de Schopenhauer os seres humanos compartilham com os outros animais a predominância dos impulsos volitivos na consciência, assim, se no restante do reino animal o “servilismo cognitivo nunca se suprime, entre os homens essa supressão entra em cena apenas como uma exceção” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245). Isso explicaria o fato de que, via de regra, o conhecimento simplesmente ilumina os objetos enquanto esses servem de motivos para a vontade, razão pela qual a felicidade terrena, quer

⁹ Cf. W I, § 51, 2005, p. 330.

dizer, a satisfação dos impulsos volitivos é aquela que está mais constantemente presente no horizonte humano. (W II, Cap. XIX, p. 360). Esses elementos estruturantes fazem com que a consciência psicológica em atividade revele “dois lados”, ou seja:

parte dela é a consciência de *nós mesmos*, que é a vontade, e parte é a consciência de *outras coisas*. Assim, ela é principalmente conhecimento do mundo externo através da intuição, isto é, do discernimento dos objetos. Agora, quanto mais um lado da consciência vem à frente, tanto mais o outro se retira (W II, Cap. I, p. 19-20; *grifos do autor*).

Por outro lado, uma eventual preponderância e liberdade intelectual, seria suficiente para nos dar a possibilidade de superar as parcas e ordinárias condições de bem-estar oferecidas pela felicidade terrena, pois, embora enquanto seres humanos não tenhamos nos desgarrado completamente do restante da natureza, nossa constituição originária nos diferencia profundamente dos outros animais no aspecto intelectual. Essa condição privilegiada é, segundo Schopenhauer, expressa pelo aspecto exterior da nossa constituição fisiológica, visto que em comparação aos outros representantes do reino animal, nossa cabeça mostra uma mais acentuada diferenciação e independência em relação ao tronco e ao corpo do que nas outras espécies.

Se, como vimos acima, a maioria das pessoas tem em seu horizonte somente à felicidade terrena, fato que é ilustrada por Schopenhauer pelo uso metafórico do verso de Ovídio – que explica que a maioria das pessoas mantém seus interesses quase que completamente direcionados “para a terra, onde encontram os objetos da vontade” (W I, § 33, p. 245). Por outro lado, em relação ao prazer e alegria intelectual, a imagem que expressaria essa nossa prerrogativa natural, segundo ele, é a escultura “*Apolo de Belvedere*”, descrita por ele da seguinte maneira:

esse mérito humano é exposto em grau máximo no *Apolo de Belvedere*. O crânio do deus das musas, a mirar o horizonte, encontra-se tão livre sobre os ombros que parece completamente destacado do corpo, não se submetendo aos seus cuidados (W I, § 33, p. 245).

É interessante observar que a alegoria de *Apolo de Belvedere* utilizada por Schopenhauer descreve componentes psicológicos e fisiológicos, os quais ilustram sua concepção sobre os elementos subjetivos inerentes à satisfação estética. Elementos que, por sua vez, explicam a possibilidade de uma intelecção puramente objetiva da realidade. Esses componentes subjetivos, claramente em destaque na análise schopenhaueriana, unem-se aos seus complementares e correspondentes objetivos, a saber, as Ideias platônicas, que são intuídas quando a face da representação “aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Ideia é a sua *objetividade adequada*” (W I, § 34, p. 247).

Para que as condições criadas por esses dois elementos essenciais produzam seus efeitos – quer dizer, desencadeiem a satisfação (*Wohlgefallen*) pela apreciação do belo –, é necessário segundo Schopenhauer: um “abandono do modo de conhecimento ligado ao

princípio de razão, unicamente útil para o serviço da Vontade quanto da ciência” (W I, § 38, p. 266). Essa condição de conhecimento objetivo é explicada em termos psicológicos pelo fato de que a consciência está ocupada pelo seu lado intelectual, e, dessa forma, a realidade se apresenta de modo plenamente objetivo, fazendo com que o “mundo dos fenômenos” seja visto “como um objeto [*Gegenstand*] de contemplação, o que expulsa o querer [*Wollen*] da consciência” (W II, Cap. XXX, p. 45).

As ocasiões em que a intensa atividade intelectual ou as Ideias platônicas se impõem por meio da natureza ou das obras de arte nos conduzem ao estado de “puro sujeito do conhecimento” (W II, Cap. XIX, p. 331). Essa condição aparece como um estado de libertação e de enlevação “espiritual” enquanto dura o silenciamento profundo da vontade. Tal estado é o que Schopenhauer denomina de “felicidade pura” (*reine Glück*), descrito por ele quase que poeticamente na seguinte passagem de *O mundo*:

quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer, libertando o conhecimento do serviço escravo da Vontade [...] então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si mesma e tudo está bem conosco. É o estado destituído de dor que Epicuro louvara como o bem supremo e como o estado dos deuses (W I, § 38, p. 267).

Além da bela descrição dada por Schopenhauer da alegria estética, há outra questão importante a destacar nessa passagem, a saber, o fato de que ela expressa ao mesmo tempo uma aproximação e, ao mesmo tempo, uma diferenciação radical entre a felicidade pura e a terrena. Aproximação no sentido de que há em ambas um anseio pela quietude da vontade. Esse anseio, entretanto, que nos move em buscar da felicidade comum só se cumpre plenamente na alegria estética, aqui está um dos elementos que a diferenciam. Talvez isso explique o fato de que ao explicar o bem-estar promovido pela alegria estética, Schopenhauer muitas vezes o faz comparando-a à felicidade terrena; método, aliás, que utilizaremos a seguir.

A superioridade da felicidade pura em relação à sua homóloga terrena defendida por Schopenhauer, está na sua condição de absolutidade, quer dizer, a satisfação [*Wohlgefallen*] proporcionada pela primeira não está imbricada com qualquer desconforto ou vazio antecedente ao preenchimento de um querer. Por isso, o estado de intuição pura presente na alegria do belo, por si só cumpre com a promessa de paz e ausência de dor, condição ansiada pelo nosso psiquismo como estado de felicidade, consistindo nisso a sua absolutidade. É nesse sentido que essa condição é, portanto, descrito por Schopenhauer como aquela que “pode nos fazer sentir positivamente felizes [*durchaus beglückender wird*]” (W II, Cap. XXX, p. p. 21).

Além disso, esse estado implica para o sujeito uma dissolução momentânea de sua personalidade e implica uma superação da condição ilusória dada pela subjetividade, de forma que os valores antes estabelecidos pelo querer, como uma condição feliz e desejável, tornam-se isentos a um olhar que enxerga para além das formas do princípio de razão. Nesse sentido, Schopenhauer diz ser “indiferente se o olho que vê pertence a um rei

poderoso ou a um mendigo miserável. Pois felicidade e penúria não são transportados além daqueles limites” (W I, § 38, p. 269).

A concepção estética de Schopenhauer é criticada por Simmel exatamente no que diz respeito à possibilidade de um estado de felicidade proporcionado pela arte. Ele considera que o pessimismo exacerbado do seu predecessor não lhe permitiu reconhecer a “mais profunda felicidade que a arte proporciona”¹⁰ que, de acordo com Simmel, consistiria na possibilidade da arte proporcionar uma relação entre os valores existentes no mundo. Segundo Simmel, tal relação de valores não seria transigida pela estética schopenhaueriana exatamente porque ela não admitiria um envolvimento sentimental e uma felicidade positiva decorrente dessa relação de valores, uma vez que essa concepção não se harmonizaria com o pessimismo professado pelo autor de *O mundo*, o que faria com que a noção de felicidade fosse assim concebida como mera ausência da dor e dos tormentos da vontade.

Por outro lado, a contestação de Simmel parece ser mais uma a não considerar a diferença entre as noções de felicidade apresentadas por Schopenhauer, referindo-se a elas como se fossem uma noção unívoca. Nesse sentido, Simmel não considera que a felicidade ligada à satisfação estética se coloca acima não somente da dor e do tormento advindos da vontade, mas também da própria satisfação e do estado de felicidade dependentes das relações de preenchimento do querer. Contudo Schopenhauer pretende deixar claro que é exatamente pela natureza superior da satisfação estética que ela nos eleva acima do que ele considera ser as mesquinhas condições de bem-estar comuns.

Portanto, a tese de Simmel não se confirma, pois como foi mostrado acima, há em Schopenhauer não somente uma noção de felicidade negativa e relativa, aquela que ele chama de felicidade terrena, mas há também noções positiva ou absoluta, como, por exemplo, a alegria estética. Assim, como não procede a sua interpretação de que na fruição do belo schopenhaueriano há um alijamento dos sentimentos, quando na verdade, há uma apreciação dos mesmos a partir de outra ordem axiológica, distinta daquela estabelecida ordinariamente. Identificamos essa concepção, em passagens como a seguinte:

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 dos homens, sem no entanto procurar associação mais íntima com eles; perceberá a beleza das mulheres, sem cobiçá-las. A sua felicidade ou infelicidade pessoal não lhe abaterá mas, antes, será como o Horácio descrito por Hamlet (W I, § 39, p. 280).

Essa descrição do ideal da personalidade sublime – que corresponde exatamente a condição de quem ascende ao estado de puro sujeito do conhecimento, ou seja, aquele que experimenta a felicidade pura – nos dá a conhecer a ordem superior de valores referida por Schopenhauer. Isso porque, segundo ele, a condição de puro sujeito do conhecimento coloca o indivíduo em outra perspectiva, que ultrapassa os limites demarcados pela

¹⁰ SIMMEL, *Schopenhauer e Nietzsche*, p. 129.

felicidade terrena. Por isso, a condição de quem se coloca como puro sujeito do conhecimento torna-se paradoxal, a não ser que diferenciemos a noção comum de felicidade da alegria estética. Esse paradoxo é expresso na seguinte fala de Horácio, ao se referir a Hamlet, quando ele diz: “Fostes como alguém/ Que sofrendo tudo, nada sofreu” [*for thou hast been As one, in suffering all, that suffering all, that suffers nothing*] (SHAKESPEARE *apud* W I, § 39, p. 280).

Além disso, a descrição do caráter sublime mostra que na alegria estética concebida por Schopenhauer os sentimentos não são defenestrados, todavia que, enquanto puro sujeito do conhecimento, nós podemos nos colocar em um ponto de vista a partir do qual apreciemos com deleite alguns objetos (inclusive sentimentos) que, sob outra condição, nos causariam uma profunda aversão. Nesse sentido, em relação à consideração dos sentimentos na alegria estética por Schopenhauer, talvez o mais apropriado seria dizer que ele os descreve como uma forma de sublimação da vontade, como o fazem Fonseca¹¹ e Birnbacher. Vejamos o que escreve esse último:

As formulações de Schopenhauer, por vezes, deixam transparecer que a contemplação teórica e a mística ascética sejam anulações completas da vontade genérica e onipresente [...] Mas outras descrições não deixam margem de dúvidas que se trate de uma sublimação do impulso. Isso porque, sob um aspecto, essas descrições apresentam coloração indelével de hedonismo¹².

Esse processo de sublimação para o qual chamam atenção ambos os intérpretes de Schopenhauer reforçam a tese de que a atividade contemplativa descrita por ele como alegria estética não é um mero decurso de negação, mas, há algo de positivo nela e, como chamou atenção Birnbacher, até mesmo aspectos hedonistas. Esses elementos aparecem claramente nas descrições de Schopenhauer da contemplação estética, como as seguintes: “o grande prazer do espectador” [*großen Genuß des Beschauers*] ocasionado pelo efeito da luz na arquitetura (W I, § 43, p. 280); a “satisfação inexprimível” [*unaussprechliches Wohlgefallen*] da “pura alegria estética” [*rein ästhetische Freude*] proporcionada pela figura do belo no semblante humano (W I, § 45, p. 296); a “tão benevolente [*wohlthätig*], tranquilizadora [*beruhigend*] e sublime [*erhebend*] visão da lua” (W II, Cap. XXXI, p. 45); assim como a “bem-

¹¹ Em sua análise sobre o conceito de sublimação em Schopenhauer, no seu artigo *O sentido da noção de sublimação na filosofia de Schopenhauer*, Fonseca explica: “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.” (FONSECA, 2010, p. 71). Entretanto, nos referimos aqui não ao sentido em que o próprio filósofo emprega o conceito de sublimação, mas uma interpretação de sua teoria estética em relação a sua proposta de que os objetos são considerados pelos indivíduos, sobretudo os seus próprios sentimentos, por pura atividade intelectual, como o impulso de um “querer-conhecer” em detrimento da atividade volitiva. Nesse sentido, são interessantes as notas explicativas de Fonseca sobre a estética de Schopenhauer *Complementos de O mundo* (notas 9, 18, 39 e 108). Na nota 108, ele diz que a sublimação aparece nos pensamentos estéticos do filósofo por meio da modificação promovida pela arte no sentido de colocar os seus temas em outra ordem de valores. Quer dizer, de “modificar e embelezar a vida [...] que em Schopenhauer aparece na alegria serena da contemplação e na afirmação de que a vontade se retira da consciência, mas continua a ser o em si do organismo, o próprio organismo” (FONSECA, 2014b, p. 414).

¹² BIRNBACHER, *Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo*, p. 173.

aventurança e tranquilidade espiritual” [*Seligkeit und Geistesruhe*] (W I, § 42, p. 286) proporcionada pelo puro conhecer em geral.

Essas descrições confirmam tanto o fato de que na concepção de Schopenhauer da fruição do belo há elementos positivo e hedonistas, quanto o de que os objetos e a satisfação ali descrita se enquadra em uma outra ordem de valor e de prazer que não a comum¹³. Assim, por exemplo, em relação à arquitetura, a satisfação que ela nos proporciona ignora completamente a utilidade e o conforto que a construção pode proporcionar; da mesma forma que a apreciação da beleza humana depende absolutamente do nosso desinteresse em cobiçá-la e o efeito agradável que a visão da lua nos proporciona está intimamente ligada à sua alienação às coisas terrenas.

Dessa forma, segundo Schopenhauer, a possibilidade do prazer, a alegria e a satisfação – ou seja, a felicidade proporcionada pela contemplação estética – guarda sempre uma indiferença e superioridade em relação aos elementos que determinam a felicidade relativa e condicionada aos objetos da vontade, quer dizer, de tudo aquilo que se enquadra na ordem dos anseios comuns.

Sobre essa questão, é interessante a interlocução de Tanner¹⁴, que chama atenção para o fato de que a proposta de Schopenhauer de valorização das artes enquanto uma forma de nos separar das coisas mundanas, fato que se daria por meio da supressão das condições que nos unem a elas terminam por se tornar, paradoxalmente, uma maneira de nas mesmas. De fato, ainda que de forma sublimada, não se pode negar que a contemplação estética permanece uma forma de ocupação com os objetos mundanos. Por outro lado, talvez esse seja um dos elementos distintivos que explica porque a alegria estética ainda seja denominado por Schopenhauer como uma forma de “felicidade”, ou “felicidade pura” (ou seja, ele ainda utiliza como referência a esse estado o termo “*Glück*”, ou “*reine Glück*”), embora se trate de uma condição que guarda uma “analogia e mesmo relacionamento disso com a negação da vontade” (W II, Cap. XXXI, p. 45); enquanto que em se tratando da mais completa forma de negação da vontade – isto é, quando rompemos definitivamente nossas relações para com o mundo, no estado de bem-aventurança descrito na ética – o termo usado por ele passa ser exclusivamente beatitude (*Seligkeit*).

Outro aspecto importante em relação à noção de felicidade pura é que o processo de sublimação da realidade na condição de puro sujeito do conhecimento descrito por Schopenhauer não ocorre somente na fruição do belo nas artes e/ou na natureza, mas por meio de idealizações das vivências das situações cotidianas. Algo verificável tanto em relação à lembrança dos acontecimentos passados, como em relação às projeções do futuro. Segundo ele, isso se torna possível porque a fantasia proporciona novamente um apartamento do sujeito do conhecer de sua raiz volitiva. Assim, segundo Schopenhauer, é esse processo “que espalha um encanto tão extraordinário sobre o passado e a distância” (W I, § 38, p. 269).

¹³ Tanner também defende o ponto vista de que o prazer é um elemento essencial na estética schopenhaueriana. Ele escreve: “Schopenhauer não está inclinado a interromper a conexão tradicional entre experiência estética e prazer, e, para tanto, desde que o prazer tem de ser uma ordem rara, para não ser simplesmente desacreditado como ilusório”. TANNER, *Schopenhauer: metafísica e arte*, p. 35.

¹⁴ Cf. TANNER, *Schopenhauer: metafísica e arte*, p. 41.

Dessa maneira, não importa se nossas experiências no momento em que foram ou estiverem sendo vividas nos causaram sofrimentos ou infelicidade, pois, como vimos acima, o que proporciona o estado de satisfação da condição aqui referida é o predomínio da atividade intelectual, em face ao aniquilamento momentâneo da ação volitiva, condição em que não somos mais passíveis de sofrimento. No caso da predominância da atividade intelectual, temos mesmo a possibilidade de vivenciar grande parte de nossas experiências nessa condição, fato que ocorre especialmente na infância e na juventude. Essa seria a razão pela qual, segundo Schopenhauer:

a infância é o tempo da inocência e da felicidade, o paraíso da vida, o Éden perdido, o qual buscamos no passado com saudade, através de todo o curso restante de nossas vidas. Mas a base desta felicidade consiste em que na infância toda a nossa existência reside muito mais no conhecer do que no querer. [...] Assim, ao Sol da manhã da vida, o mundo está diante de nós tão fresco, tão magicamente brilhante, tão atraente (W II, Cap. XXXI, p. 55).

Essa observação de Schopenhauer sobre as experiências da infância traz a noção de felicidade pura para bem mais próximo das vivências comuns. Isso porque ela mostra que o prazer proporcionado pelo contato com o mundo enquanto puro conhecer ocorre não somente por meio da fruição do belo, quer dizer, nas obras de arte e na natureza; ou ainda como uma prerrogativa do intelectual ou do gênio, mas mostra que ela está presente também em elementos muito mais próximos da vivência cotidiana e pode ser experimentada pela grande maioria das pessoas. Por isso Schopenhauer considera tão lamentável que percamos essa capacidade da juventude, que ele chama de mesclar os elementos da realidade do puro sujeito do conhecer com o sujeito do querer, por meio da imaginação, o que faz com que as experiências da vida não nos apareçam de forma tão cruas e dolorosas, como é em geral a sua tônica.

Por fim, uma análise sobre o estatuto e a importância da alegria estética deve deixar claro o seu lugar na metafísica de Schopenhauer. De fato, temos nos esforçado para esclarecer esse lugar em grande parte do texto, mas, somente para pontuar essa questão, é fundamental enfatizar que ela é colocada pelo filósofo como um elemento intermediário, quer dizer, entre a felicidade comum e a beatitude dos santos. Dessa maneira, a alegria estética reflete a mesma busca pela ausência da dor, que é momentaneamente proporcionada pelo preenchimento do querer, embora fundamente-se de maneira oposta; da mesma forma que se aproxima bastante do contentamento e bem-aventurança do estado de resignação ocasionado pela autonegação da vontade. Considerando-se que a felicidade pura é descrita do âmbito da metafísica do belo, pode-se dizer que isso coloca a estética schopenhaueriana de forma singular no limiar da sua ética.

Em relação a essa última questão, faz-se referência a seguinte passagem em *O mundo*:

Sabemos também que os instantes em que, libertos da tirania dolorosa do desejo, nos elevamos acima da pesada atmosfera terrestre são os mais felizes que conhecemos. Por isso podemos imaginar como deve ser feliz [*selig*] a vida do homem cuja vontade não está só acalmada por um instante,

como na fruição estética, mas completamente aniquilada, salvo a última chispa indispensável para sustentar o corpo (W I, § 69, p. 409).

Quando comparamos as noções de felicidade descritas por Schopenhauer, percebemos que elas são apresentadas em uma ascendente que culmina no que, para ele, é a mais elevada condição moral que o indivíduo pode alcançar. Nesse cenário, pode-se dizer que a alegria estética encontra um grande destaque, uma vez que, como vimos, ela buscar encontrar nos próprios objetos comuns uma redenção da condição terrena e sua felicidade envenenada com a ilusão e o sofrimento. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que ela mostra um vestígio da beatitude e bem-aventurança semelhante àquele descrito na filosofia moral, como condição ocasionada pela negação da vontade, ou seja, o quietismo, ascetismo e misticismo, pontos máximos da ética.

Considerações finais

A concepção schopenhaueriana de alegria estética muitas vezes fica obscurecida por abordagens que enfatizam os matizes mais pessimistas da sua reflexão filosófica, fazendo com que o seu estatuto e sua importância sejam deixados em segundo plano em relação a outros elementos de sua metafísica. Uma das consequências de tais abordagens consiste em restringir todas as noções de bem-estar à felicidade terrena, fazendo com que a alegria estética seja vista sempre de forma negativa, ou seja, somente como uma fuga das dores do mundo pela elevação proporcionada pela arte. Contudo, essas formas de tratar o tema não descrevem plenamente o valor dado pelo filósofo a essa noção de felicidade.

Nesse sentido, a importância de apresentar a alegria estética segundo seu estatuto próprio e a sua devida importância cumpre o papel exatamente de mostrar que ela se apresenta como uma forma de prazer autêntica e positiva, e não como uma mera negação da condição de dor e sofrimento. Ou seja, que ela se apresenta como outra via, uma via extraordinária que encontra no belo e na arte uma condição desejável para existência humana.

Finalmente, a felicidade pura enquanto uma condição parcial de beatitude cumpre ainda outro papel importante na metafísica schopenhaueriana, que é o de mostrar que a felicidade, ou a condição de bem-estar pleno, só se alcança em um estado advindo da postura ética, uma vez que ela é o cumprimento de uma condição que se anseia por meio de silenciamento da vontade, condição que não se cumpre a partir do anseio egoísta do preenchimento do querer. Nesse sentido, a fruição do belo é a experiência que mais se aproxima da vivência da condição moral alcançada pelos santos e místico. Podemos dizer, assim, que, na concepção de Schopenhauer, a felicidade pura é a condição existencial que conduz a estética às raias da ética.

Referências

- BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- BARBOZA, Jair. “Parentesco entre Estética e Ética”. In *Temas de Ética*. Organização de Inês Lacerda de Araújo e Francisco Verardi Bocca. Curitiba: Ed. Champagnat, 2005.
- BIRNBACHER, Dieter. Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo. In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org). *Filósofos do século XIX: uma introdução*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.
- CALLEJÓN, Encarnación Ruiz. La extensión de la comunidade moral em Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales. *Convivium*, v. 20, 2007, pp. 145-172.
- CARTWRIGHT, E. David. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.
- KOßLER Matthias. Life is but a Mirror: On the Connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer. IN. *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Edited by Alex Neill and Christopher Janaway. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- MISRAHI, Robert. A felicidade: ensaio sobre a alegria. Trad. de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
- SALLOUM, Jamil Jr. *A ética ascética de Arthur Schopenhauer e o hinduísmo: um estudo bibliográfico-comparativo: assonâncias e dissonâncias*. 2007. 119 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia), Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2007.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. 2 vols. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena*. Madri: Valdemar letras clásicas, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001.