

Estudos Schopenhauerianos

J.-K. Huysmans leitor de Schopenhauer? Negação da vontade e metafísica do belo no romance *En Route*

J.-K. Huysmans reader of Schopenhauer? Denial of the will and metaphysics of beauty in the novel En Route

André Pascoal da Silva¹ 

¹ Universidade de São Paulo , São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

O romance *En Route* (1895), de Joris-Karl Huysmans narra o itinerário espiritual de Durtal, personagem frequentemente identificado como *alter ego do autor*, em direção à fé católica, como um processo ascético e reflexivo, marcado pela contemplação estética de manifestações artísticas medievais, pela reclusão monástica e pela progressiva adesão a uma ética de renúncia e penitência. Em determinado momento da narrativa, Huysmans, por meio da voz de Durtal, reconhece explicitamente a influência da filosofia de Arthur Schopenhauer, filósofo pelo qual declaradamente se interessara em sua juventude. Partindo dessa admissão, o presente ensaio investiga em que medida elementos centrais da filosofia schopenhaueriana, especialmente sua ética, a metafísica do belo e a doutrina da negação da vontade, estão presentes na obra do escritor francês.

Palavras-chave: Huysmans; Schopenhauer; Ascese; Negação da vontade; Metafísica do belo

ABSTRACT

The novel *En Route* (1895), by Joris-Karl Huysmans, portrays the spiritual journey of Durtal, a character often regarded as the author's alter ego, toward Catholic faith, as an ascetic and reflective process, shaped by aesthetic contemplation of medieval artistic expressions, monastic reclusion in a Trappist abbey, and the gradual adherence to an ethic of renunciation and penitence. At a certain point in the narrative, Huysmans, through Durtal's voice, explicitly acknowledges the presence of Arthur Schopenhauer's philosophy, a thinker to whom he had previously been strongly drawn. Taking this acknowledgment as its point of departure, this essay investigates the extent to which central elements of Schopenhauerian philosophy, particularly his ethics, metaphysics of beauty, and the doctrine of the negation of the will, are present in Huysmans's work.

Keywords: Huysmans; Schopenhauer; Asceticism; Negation of the will; Metaphysics of beauty



1 INTRODUÇÃO

O romance *En Route* (A caminho), o primeiro da chamada trilogia da conversão de Joris-Karl Huysmans, descreve a forma como Durtal, seu personagem principal, considerado alter ego do próprio escritor, converte-se ao catolicismo.

Para que ocorra a conversão, é descrito todo um processo peculiar de devoção por manifestações artísticas específicas da época medieval, que colaboraram para a manutenção de sua fé religiosa. Além disso, o protagonista se encerra em uma Trapa, onde passa a desfrutar de uma vida de penitência e frugalidade. Isso porque o ambiente monástico é propício ao afastamento das injunções mundanas e ao exercício da espiritualidade. Assim, a narrativa é recheada pelos relatos sobre a vida de santos e sobre o esforço do personagem principal em se manter no caminho sereno da religiosidade estrita.

Em certo ponto da narrativa, Huysmans, pela voz de Durtal, admite a admiração por Schopenhauer, por quem “outroa se apaixonara”¹. O principal biógrafo do escritor francês, Robert Baldick, a exemplo de outros comentadores, admite que Huysmans entrou em contato, ainda que possivelmente parcial, com a obra do filósofo alemão, descobrindo que “muitas de suas mais caras ideias”, como ser a “vida fútil e desagradável” tinham ressonância na filosofia schopenhaueriana, não sendo “surpreendente que ele tenha aderido” a esta “sem hesitação”².

Diante do caminho percorrido na narrativa, considerando alguns aspectos da metafísica do belo e da teoria da negação da vontade de Schopenhauer, pretendemos, com o presente ensaio, perquirir em que medida há ressonâncias do pensamento schopenhaueriano na obra do autor francês.

Para isso, partiremos de uma breve análise da ética de Schopenhauer. Depois, analisaremos o trajeto de Durtal, protagonista de *En Route*, para alcançar a ascese, com

¹No original: « *dont il avait autrefois raffolé* ». Huysmans, J.-K. *En route*, p. 83.

²No original: « *many of his own most cherished ideas* », « *that life was futile and unpleasant* », « *it is not surprising that he gave unhesitating adherence to Schopenhauer's philosophy* ». Baldick, R. *The life of J.-K. Huysmans*, p. 104.

pontos de confluência com o pensamento de Schopenhauer, em especial, nos aspectos religioso e artístico.

2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA DE SCHOPENHAUER

A ética schopenhaueriana caracteriza-se por não possuir um caráter prescritivo, como o imperativo categórico kantiano, uma vez que não há um conhecimento *a priori* de uma virtude universal que conduza os seres ao caminho do bem. Na verdade, a ética de Schopenhauer deve ser focalizada sob o prisma do conhecimento *a posteriori* adquirido pela experiência.

Em primeiro lugar, porque a ação é direcionada pela necessidade imposta pelos motivos. Apenas quando o ser humano possui boas justificativas para agir de determinada maneira é que irá empreender a melhor escolha dentre as ações elegíveis, sopesando suas consequências; em outras palavras, “apenas os motivos bem empíricos e egoístas determinam por si sós e sem interferência, em cada caso, o agir do homem”³.

Por outro lado, todo ser humano possui um caráter inato e completamente individualizado, muito mais específico do que nas outras espécies animais. O caráter pode ser modificado apenas a partir das experiências às quais a interioridade do ser humano pode ser submetida. Com a experiência, todos sabem exatamente quem são, como são e como agiriam em determinadas situações. Com isso, é possível balizar os motivos que podem conduzir a determinada ação.

O indivíduo, no seu imutável caráter inato, determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como mediada pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas o fenômeno. A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda a sucessão e multiplicidade dos atos é una e imutável. Sua natureza em-si é o caráter inteligível que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo de mil selos, e que determina o caráter empírico deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos⁴.

³ E II, [II, 6], p. 48.

⁴ E II, [II, 10], p. 89.

Mas, a princípio, o que rege as ações humanas é o egoísmo. O ser humano estabelece cálculos interiores para eleger determinada ação como válida ou não. Desse modo, aquilo que se chama de caráter adquirido nada mais é do que uma forma de autoconhecimento prático, que permite ao indivíduo agir de modo mais coerente consigo mesmo e evitar sofrimentos decorrentes de ilusões sobre a própria natureza:

Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o caráter adquirido. Esse nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como, na medida e direção de nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos de nossa individualidade⁵.

Assim, o sujeito age porque tem expectativas sociais em relação à ação eleita por motivos, em decorrência da necessidade, diante das consequências que possam advir de sua conduta, do ponto de vista moral, social e jurídico.

De acordo com sua reivindicação de começar a partir do que é encontrado no mundo, Schopenhauer vê o critério para o moralmente bom em ações compassivas que ocorrem no mundo; uma ação que respeita a vontade de vida (*Lebenswillen*) do outro como sendo tão justificada quanto a própria é um “não causar dano”, uma ação justa que leva em conta a igualdade “metafísica” dos seres vivos⁶.

Ora, a ética de Schopenhauer deve ser estabelecida em coerência com sua metafísica. Se o filósofo entende que a essência do mundo, a coisa-em-si, é uma vontade objetiva, esta se manifesta em cada ser humano pelo *principium individuationis*, espelhada pela vontade humana que é essencialmente egoística. A afirmação da vontade, por sua vez, é demonstrada nas ações elegíveis a partir de motivos impostos pela necessidade. Por isso, não há uma ideia de poder-querer, porque não há propriamente um livre-arbítrio.

Apenas quando se rompe com o princípio da individuação e se percebe que a essência do mundo é dor e sofrimento, partilhados em comum por todos os seres

⁵ W I, §55, p.393-394.

⁶ Ruffing, M. *Aspectos das teorias do Direito em Kant e Schopenhauer*, p. 9.

humanos, independentemente da aparência individual que cada qual detém, é que se poderia falar verdadeiramente em compaixão, base do pensamento ético e índice de universalidade schopenhauerianos. Por isso, “nasce uma repulsa pela essência da qual sua aparência é a expressão, vale dizer, uma repulsa da Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias”⁷. Aqui, podemos afirmar que ocorre um verdadeiro estado epistemológico, um sentimento intuitivo da dor e do sofrimento do mundo.

Ora, se por um lado há restrição do livre-arbítrio e, por outro, há a possibilidade de manifestação de um estado epistemológico no qual os males inerentes à essência do mundo possam ser finalmente compreendidos pelos indivíduos, aparentemente nem tudo está perdido. Há uma forma de se desvencilhar dessa cadeia destrutiva e autofágica por intermédio da negação da vontade de viver.

Então, a negação da vontade de viver seria a única forma possível de livre-arbítrio, na medida em que o ser humano age sobre uma esfera de liberdade para negar a vontade, renunciando-a, sem a necessidade de recorrer ao sopesamento de motivos abstratos para pôr em prática as suas ações, evidentemente, após passar por um processo epistemológico de conhecimento da essência do mundo, reconhecendo a dor e o sofrimento como inerentes a todos os seres humanos. “Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica estremecida em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação da vida”⁸. Assim, a ausência de uma necessidade equivaleria à ausência de uma razão suficiente determinante.

Esse movimento serve para demonstrar que aquilo que não tem razão suficiente está fora da cadeia de necessidade de Schopenhauer. Portanto, ser livre é o que não está submetido ao princípio de razão suficiente, o que se encontra fora do âmbito da necessidade.

Apenas o santo consegue romper a necessidade do motivo em seu querer. A pessoa compassiva possui um grau de conhecimento, reconhece-se no outro, mas não

⁷ W I, § 68, p. 441.

⁸ W I, § 68, p. 440.

chegou ao ponto da negação da vontade como o gênio moral. Para agir compassivamente, motivos compassivos devem ser estabelecidos como parâmetro da ação. Vilmar Debona preleciona:

Pelo pressuposto de que no âmbito das motivações, do ensinamento ou do doutrinação não há qualquer possibilidade de cada vontade individual vir a ser melhorada parcial e moralmente, Schopenhauer considera o fenômeno pelo qual a vontade cessa espontânea, total e radicalmente de querer, e persiste em tal estado; um fenômeno que, em geral e miticamente, recebe o nome de auto-abnegação, ascese ou santidade. Trata-se de casos raros que, todavia, não são “contos de fada filosóficos”, mas fatos constatados empiricamente na vida de ascetas e santos⁹.

Mas o processo epistemológico se vale do corpo, operando em graus diferentes nos indivíduos geniais, que são o artista, o santo ou o filósofo. Eles são capazes de perceber os atos individuais da vontade, as Ideias, traçando uma analogia entre o ato individual que ocorre em seu próprio corpo com os atos externos da vontade. Com isso, o corpo está envolvido nesse processo: é um elemento central para conferir unidade àquilo que é observado pela autoconsciência.

As virtudes morais são apresentadas como uma passagem para a negação da vontade e esta última como consequência daquelas. Portanto, para considerar a ética de Schopenhauer na sua totalidade é necessário mostrar como se dá a passagem do egoísmo, que é a disposição natural de todo ser, deste para a moralidade e desta para a resignação que, apresentada como negação da vontade, dá sentido para a ação moral do homem¹⁰.

Além disso, o corpo não abandonará o indivíduo durante o processo de negação da vontade, demandando sacrifício para que ela seja continuamente mobilizada. Por outro lado, a experiência completa da negação da vontade, alcançada pelos santos, jamais poderá ser ensinada linguisticamente, já que a verdade efetivada pelo conhecimento é inexprimível por palavras, adentrando os limites do misticismo. “Misticismo, no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto, não é

⁹ Debona, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, p. 113.

¹⁰ Ramos, F. C. *Tragédia e Redenção: o significado moral na existência de Schopenhauer*, p. 92.

alcançado por conhecimento algum”¹¹.

Apenas ao situar algumas linhas básicas do pensamento ético do filósofo alemão tornar-se-á possível alinhar os principais pontos de seu pensamento moral com a questão do movimento ascético, que é resgatado pela obra *En Route*, de J.K.-Huysmans.

3 EN ROUTE E A FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

No romance *En route*, Huysmans descreve o caminho percorrido por seu *alter ego*, Durtal, que recebe a graça divina. O percurso pelo qual ele alcança sua “iluminação” ocorre de forma externa e espontânea, diante das experiências mundanas do próprio personagem. A partir daí, porém, ele passa a se empenhar na constante reconquista de seu estado de negação da vontade, mergulhando na experiência do catolicismo.

Esse contato com o catolicismo será intensificado de algumas formas: 1) o encerramento em uma Trapa; 2) a prática de autoprivação e castidade; 3) o aprofundamento na observação da vida dos santos; 4) o aprofundamento na apreciação da arte medieval. Guardadas as devidas diferenças, trata-se de um percurso análogo ao desenvolvido pela teorização de Schopenhauer para a negação da vontade.

Em primeiro lugar, deve ser levado em consideração que a “graça” ou “revelação” é alcançada de forma passiva, não decorrendo de uma busca por parte do penitente. É uma experiência que parte do exterior, resultante do rompimento da aparência imposta pelo *principium individuationis*, mediante a constatação de que o mundo é dor e sofrimento.

Assim, a essência do mundo é alcançada, e o ascético passa a desfrutar de verdadeira liberdade, na medida em que não age mais conforme a necessidade imposta por motivos, simplesmente porque nega a sua própria vontade. “Como uma pessoa dotada de vontade pode se aniquilar a tal ponto?”¹², questiona Huysmans, pela voz de seu duplo ficcional.

¹¹ W II, Capítulo 48, [699], p. 728.

¹² No original: « Comment une créature douée de volonté peut-elle s’anéantir à un tel point ». HUYSMANS, J.-K. *En route*, 1996, p. 198.

No entanto, isso não significa que a vontade tenha sido completamente aniquilada, ou que não faça suas investidas. Por isso, a negação da vontade inicial deve ser constantemente reconquistada, mediante uma conduta agora vigilante por parte do ascético, para que essa negação prepondere sobre a vontade presente em todo o ser humano. Contudo, a mediação dessa vontade deve ser guiada pela razão, já que apenas os seres humanos são capazes de percorrer a experiência da negação da vontade, por serem seres dotados de razão e caráter.

Aqui, deve ser considerado que o caráter é inato ao ser humano e jamais sofrerá uma mudança, ainda que parcial. O que ocorre com a ascese é uma verdadeira aniquilação do caráter pela negação da vontade: “uma quebra PROPOSITAL da vontade, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade”¹³. Nos complementos acrescentados ao *Mundo como vontade e representação*, o filósofo ainda afirma que “à ASCESE, seria preciso suplementar as três molas impulsoras fundamentais da ação humana [...], a saber: 1) o próprio bem-estar; 2) o mal-estar alheio; 3) o bem-estar alheio, com uma quarta mola propulsora, o próprio mal-estar”¹⁴. Podemos perceber, ainda que indiretamente, o mesmo movimento no romance de Huysmans:

Como fazer isso? Se eu não obedecer às ordens que sinto cada vez mais imperiosas dentro de mim, eu preparo uma vida de desconforto e remorso, pois sei muito bem que não devo permanecer eternamente na soleira, mas entrar no santuário e permanecer nele¹⁵.

Assim como no pensamento de Schopenhauer, em que há a dicotomia entre as figuras de Adão e Jesus Cristo, sendo “a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e a da redenção (negação da vontade)” consideradas como “a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo”¹⁶, Huysmans encontra no pecado original o

¹³ W I, § 68, p. 454.

¹⁴ W II, Capítulo 48 [695], p. 724.

¹⁵ No original : « Comment faire? Se je n'obéis pas à des ordres que je sens s'affirmer, de plus en plus impérieux, en moi, je me prépare une vie de malaises et de remords, car je sais très bien que je ne dois pas m'éterniser sur le seuil, mais pénétrer dans le sanctuaire et y rester ». Huysmans, J.-K. *En route*, p. 102.

¹⁶ W I, § 69, p. 470.

ponto de partida e de superação para seu caminho de redenção. “Esta cicatriz do pecado original que é a inclinação para o mal; todo mundo cuida mais ou menos; você, desde a idade da discricção a manteve constantemente aberta, mas basta você execrar sua ferida para que Deus a feche”¹⁷.

3.1 Vida Monástica e autoimposição de privações

É curioso o fato de a Trapa ter sido escolhida por Huysmans como lugar ideal para a prática de atos e condutas que conduzam à negação da vontade. Independentemente do forte caráter simbólico e religioso, da pureza para o exercício do canto gregoriano, da frugalidade e da simplicidade, ressaltados pelo escritor francês, é de se ver que Schopenhauer tece um verdadeiro elogio à ordem monástica nos trapistas na França, “a nação mais mundana, jovial, sensual e alegre da Europa”. Aliás, tal fato não passou despercebido dos comentadores mais atentos.

[...] a castração artística de Durtal, que sabe muito bem, por ter se recolhido algum tempo na Trapa, que ele não pode suportar o rigor e sonha com “um convento de arte”. Schopenhauer, ele mesmo faz o elogio à Trapa, mas de longe, nas últimas linhas do Mundo há tons huysmanianos, uma suavidade toda “durtaliana”¹⁸.

De acordo com Michel Viegnes, Huysmans busca em sua obra a criação de uma verdadeira utopia medieval, pelas formas artísticas capazes de conduzir o asceta ao caminho da redenção, em que o ambiente é extremamente importante para a transformação do penitente: “a questão de um meio religioso ideal foi o fio condutor de toda aventura espiritual da trilogia”¹⁹. Tal iconografia não deixa de se assemelhar ao misticismo proposto por Schopenhauer, que “só pode ser exprimido para o

¹⁷ No original : « Cette cicatrice du péché originel qu'est le penchant au mal ; chacun la ménage plus ou moins ; vous, depuis l'âge de discrétion, vous l'avez constamment ouverte, mais il suffit que vous exécriez votre plaie pour que Dieu la ferme » Huysmans, J.-K. *En route*, p. 347.

¹⁸ No original : « [...] la claustration artistique de Durtal, qui sait trop bien, pour avoir séjourné quelque temps à la Trappe, qu'il ne peut supporter la rigueur et rêve d'un « convent d'art ». Schopenhauer, lui aussi, fait l'éloge de la Trappe, mais de loin, et les dernières lignes du Monde ont des accents très huysmansiens, une suavité toute « durtalienne ». Roger, A. *Schopenhauer, Huysmans et Zola*, p. 353.

¹⁹ No original : « La quête d'un milieu religieux idéal était le fil conducteur de toute l'aventure spirituelle de la trilogie ». Viegnes, M. *Le Milieu et L'Individu dans La Trilogie de Joris-Karl Huysmans : En route, La Cathédrale, L'Oblat*, p. 35.

pensamento através de negações, todavia para a intuição sensível através de signos simbólicos, nos templos através da escuridão e silêncio”²⁰.

Contudo, para que a reconquista da negação da vontade seja mobilizada, o converso deve desviar sua vontade de toda injunção da mundanidade. Por isso, a vida monástica pode exercer um efeito lenitivo à vontade individual, na medida em que a socialização com outras “pessoas de intenções semelhantes e abstenções análogas fortalece sua decisão e as consola”, constituindo “um alívio inocente dentro de muitas e duras privações. Este é o conceito normal de mosteiro”²¹.

Até mesmo porque, não se pode pensar que a quietude alcançada com a negação da vontade de vida pelo conhecimento seja uma “propriedade herdada”, visto que deve ser “renovadamente conquistada por novas lutas”, porque a vontade de vida é inerente ao corpo. Por isso, é necessário empenho pela renúncia e pela “procura do desagradável”²², como procederam diversos santos, para que não se desviassem no caminho da alegria tranquila e suprema, alcançada pela paz daqueles que não agem de acordo com a necessidade imposta pelos motivos abstratos, mas conquistaram a única liberdade possível que é a da negação da vontade. Assim, “é por meio dos exercícios e de autoimposições de negação dos desejos que o asceta chega à mística que, por sua vez, seria o resultado ou coroamento de um esforço e muitas renúncias”²³.

Afinal, afirmação e negação da vontade coexistem no mesmo corpo, como um querer e não querer. “O sujeito de ambos os *actus* é um e o mesmo, e por conseguinte não será aniquilado como tal nem por um nem por outro ato”²⁴. Ambos continuam em constante luta. O querer (*Velle*) se apresenta pela intuição, enquanto o não querer (*Nolle*) é intermediado pelo intelecto.

Por isso, a primeira providência tomada por Durtal, em seu caminho para a conversão, é se encerrar em uma Trapa beneditina, onde passa a desfrutar, ainda que temporariamente, de uma vida de privações, castidade e autopenitência. É no interior

²⁰ W II (699), p. 728.

²¹ P II, § 168, p. 181.

²² W I, § 68, p. 454.

²³ Debona, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o ético e o prático*, p. 108.

²⁴ P II, § 161, p. 174.

do mosteiro, que o alter ego ficcional de Huysmans acaba tendo acesso à comunhão e à exemplaridade da vida de outros monges, que tanto lhe tocam a interioridade, reforçando seu intento inicial de negação da vontade.

Isso não quer dizer que sua vontade foi imediata e completamente aniquilada, uma vez que ela se manifesta em alguns momentos, como reflexo de uma vida acostumada aos vícios e aos prazeres sensuais. Exemplo disso são os momentos em que é assaltado pelos devaneios de sua amante de outrora²⁵ ou quando escapa da rigidez monástica para fumar um cigarro às escondidas²⁶. Daí a necessidade de se entregar aos exercícios e ao rigor de uma dieta frugal e limitada, para conter suas tentações. Mas é essa experiência genuína que permitirá ao herói encontrar a almejada quietude de espírito, a qual o conduzirá ao percurso dos demais episódios da trilogia: *La Cathédrale* (A catedral) e *L'Oblat* (O oblato). Portanto, pode-se dizer que, nesse momento, por livre escolha, impôs-se “a pobreza, a obediência” e a “falta de todos os prazeres”²⁷.

No entanto, Durtal não é santo, nem tenciona sê-lo. Na medida em que a negação da vontade possui diferentes graus, pode ser afirmado que ele apenas elege a castidade e a obediência aos ensinamentos religiosos como forma de arrefecimento de sua vontade humana individualizada. Na verdade, ele não abrirá mão de sua vida relativamente confortável de funcionário aposentado, apenas elegendo, ao fim da trilogia, o oblato como seu destino.

3.2 A importância da vida dos santos

Schopenhauer aponta a vida exemplar dos santos como fonte pedagógica para demonstrar o caminho a ser percorrido rumo à negação da vontade. Isso porque a negação da vontade passa por um verdadeiro processo epistemológico, pelo qual se

²⁵ “Este monstro de Florence, me aparece ainda bem, em certas horas”. No original: « Ce monstre de Florence m'apparaît bien encore, à certaines heures ». HUYSMANS, J.-K. *En Route*, p. 238.

²⁶ “[...] então eu encontrarei um bom meio de fumar os cigarros, em contrabando, no fundo do bosque”. No original: « [...] je trouverai bien moyen aussi de fumer des cigarettes, en contrabande, au fond du bois » HUYSMANS, J.-K. *En route*, p. 237.

²⁷ P II, § 170, p. 182.

adquire uma consciência maior ou menor da vontade como essência do mundo. Desse modo, a exemplaridade da vida dos santos pode servir de incentivo para a busca do lenitivo que permite a superação da vontade.

A moral então recebe seu sentido último da direção para a qual ela aponta: a saber, o caminho da porta de saída da existência fenomenal – o que também é o positivamente descrito como o único ato livre, a redenção das dores da vida. Neste sentido a moral deve ser interpretada a partir de sua ligação com o ascetismo e o misticismo²⁸.

Apenas os santos que constituem os verdadeiros gênios morais são capazes de enxergar e reconhecer, permanente e espontaneamente, a essência do mundo. Contudo, essa experiência mística não pode jamais ser revelada por meio da linguagem convencional, constituindo o próprio objeto do misticismo. O gênio artístico consegue se expressar por meio das obras de arte, pelas quais a ideia é revelada. O gênio filosófico consegue alcançar a verdade, sendo a palavra o meio pelo qual essa pode ser demonstrada. Mas a experiência mística é incomunicável, na medida em que a vontade é negada e o santo salta para o nada da representação. Sua vontade passa a não responder aos motivos; ele se torna compassivo o tempo todo, encarnando a verdadeira compaixão. “A compaixão, por sua vez, é o próprio reconhecimento do sofrimento que ocorre no outro, um sentimento que provoca uma ação, se assim o faz, contrário à injustiça”²⁹.

Por essa razão, Schopenhauer aponta expressamente que as histórias sobre a vida dos santos podem servir de valioso instrumento para despertar a compaixão e demonstrar o caminho da verdadeira liberdade, único arbítrio possível àqueles que obtiveram a iluminação e conseguiram atingir a essência do mundo com todas as suas mazelas, dores e sofrimentos, desinteressando-se da própria matéria, em sentido extremo, até o verdadeiro autoextermínio.

Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com amor e a

²⁸ Ramos, F. C. *Tragédia e Redenção: o significado moral na existência de Schopenhauer*, p. 31.

²⁹ Rodrigues, E. V. F. (2024). *O fato da consciência moral na preleção sobre Metafísica dos Costumes de 1820 de Arthur Schopenhauer*, p. 10.

boa ação, a paciência, a candura[...] a frugalidade na alimentação para soffrear o prazer, a resistência ao impulso sexual³⁰.

Isso porque a experiência mística por parte dos gênios morais não é passível de expressão pela linguagem, uma vez desvendada a verdade da essência do mundo. Desse modo, à falta de conceitos abstratos, são os atos, a conduta e a exemplaridade da vida dos santos que podem conceder uma visão aproximada dessa verdade. “Portanto, a não ser que tenhamos a sorte especial e favorável de testemunhá-lo, temos de contentar-nos com as biografias de tais pessoas”³¹.

Durtal também se vale, durante toda a sua narrativa, de detalhes cruciais sobre a vida de santos, que podem mostrar o verdadeiro caminho da devoção e contribuir à elevação da alma do penitente. Nesse ponto, deve ser observado que alguns dos próprios santos mencionados por Schopenhauer coincidem com os exemplos apontados por Huysmans, como São João Boaventura e São Tomás de Aquino³². Note-se que a hagiografia citada é praticamente toda extraída da época medieval: no caso de Schopenhauer, por meio da influência escolástica³³; no caso de Huysmans, por escolha expressa, como veremos a seguir, ao tratar da questão da obra de arte: “[...] na hagiografia, continua único e parece estar presente para fornecer a prova que a alma se identifica com a Sabedoria Eterna, muito mais pelo não saber do que pela ciência”³⁴.

Aqui, a congruência entre ambos parece ser bastante próxima, uma vez que Huysmans cita como exemplos alguns dos autores religiosos mencionados por Schopenhauer, como Tauler³⁵ e Madame de Guyon³⁶ e o místico Mestre Eckhart³⁷.

³⁰ W I, § 68, p. 448.

³¹ W I, § 68, p. 446.

³² W I, § 68, p. 446; Huysmans, J.-K. *En route*, p. 159, 259-60, 263, 278, 329, 384.

³³ Vilmar Debona menciona a influência dos escolásticos em Schopenhauer ao cuidar da questão da liberdade moral e da “originalidade” do caráter de cada ser como uma reinterpretação do conceito da aseidade de Deus, “enquanto autor de si mesmo”. “A “aseidade de Deus” é, então, transposta como “aseidade dos homens”, senda pela qual o ser humano poderia ser dito moralmente responsável por si e por suas ações”. Debona, V. *Schopenhauer*, p. 120.

³⁴ No original : « [...] dans l’hagiographie, il reste unique et semble y figurer pour fournir la preuve que l’âme s’identifie avec l’Eternelle Sagesse, plus par le non-savoir que per la science » Huysmans, J.-K. *En route*, p. 402.

³⁵ W I, § 68, p. 446; Huysmans, J.-K. *En route*, p. 159, 260, 278, 410, 491.

³⁶ W I, § 68, p. 446; Huysmans, J.-K. *En route*, p. 464-5.

³⁷ W I, § 68, p. 442; Huysmans, J.-K. *En route*, p. 159, 278.

3.3 A importância da arte

É importante ressaltar que a metafísica do belo é de extrema relevância no pensamento de Schopenhauer, na medida em que a obra de arte genial é capaz de revelar a Ideia consubstanciada na coisa-em-si, desvendando o véu de Maia que encobre a essência do mundo. Nesse momento, a vontade é aniquilada, arrefecendo o princípio de individuação e tornando o ser humano puro sujeito de conhecimento. Assim, “a experiência estética da contemplação pode proporcionar esse tipo de supressão, pois atua como um quietivo da vontade, libertando o conhecimento do serviço à vontade”³⁸.

Mas esse momento é passageiro, porque é da própria natureza do véu sua vaporosidade, sua complacência pendular. Passado esse momento de epifania, o ser retorna à sua essência original, dominado pela vontade e pelas peculiaridades de seu próprio caráter.

Huysmans menciona expressamente que um dos principais motivos de sua conversão foi o amor pela arte, apostando nas manifestações artísticas produzidas na época medieval, de caráter nitidamente religioso, para alcançar e se manter no caminho da ascese.

Então, esta admirável Idade Média, onde a arte, amamentada pela Igreja, antecipa-se sobre a morte, avança até o limiar da eternidade, até Deus, o conceito divino e a forma celeste foram adivinhados, entre vislumbres, pela primeira, talvez pela última vez pelo homem. E eles se correspondem, se repercutem, de arte em arte³⁹.

Mas, se a experiência estética apenas representa um momento ínfimo em que o ser se transforma em puro sujeito do conhecimento, qual é a sua relação com o caminho da conversão, na medida em que se busca uma negação da vontade tendente à permanência?

³⁸ Gimenes, G. de F. *Sobre a metafísica da música: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*, p. 6.

³⁹ No original : « Alors, dans cet Moyen Age, où l'art, allaité par l'Eglise, anticipe sur la mort, s'avance jusqu'au seuil de l'éternité jusqu'à Dieu, le concept divin et la forme céleste furent devinés, entr'aperçus, pour la première et peut-être pour la dernière fois, par l'homme. Et ils se correspondaient, se reperçaient, d'arts em arts » . Huysmans, J.-K. *En route*, p. 59.

É curioso que na *Metafísica dos Costumes*, Schopenhauer aparentemente aponta que a fonte da negação da vontade de viver é a mesma da supressão do querer, obtida pela apreciação estética, embora com ela não se confunda.

Neste último capítulo sobre resignação ou ausência da vontade, levo mais em conta a terceira parte, a metafísica do belo, na medida em que já encontramos ali, na percepção estética, que é o conhecimento das ideias, um estado de conhecimento sem vontade, ou seja, um estado em que estamos momentaneamente sem um querer, uma ausência de vontade. Então vamos ao ponto.

Por ora só tenho que mostrar como da mesma fonte, da qual brotam toda a retidão, virtude, amor e generosidade, finalmente, quando as condições estão no mais alto grau, brota a resignação, ou aquilo que chamo de negação da vontade de viver⁴⁰.

Essa explanação do filósofo pode servir de ponto-chave para a compreensão das intenções de Huysmans, ainda que não explícitas, no que diz respeito ao elo entre a paixão pela arte e o caminho para a ascese. Deve-se, entretanto, asseverar que o filósofo apenas aponta uma fonte comum, pois a experiência estética relaciona-se à “supressão do querer”, que ocorre momentaneamente, enquanto a experiência ascética refere-se à “negação da vontade de viver”.

Mesmo no monastério, Durtal entrou em contato com diversas experiências artísticas que o auxiliaram no caminho redentor. Não nos esqueçamos do ilustre episódio em que ele se entrega ao deleite de assistir ao coro de “Salve Rainha” na capela existente na Trapa, sem as impurezas acústicas das igrejas parisienses e com a adequada modulação vocal para a revelação espiritual. Nesse momento, é inquestionável que tenha se tornado puro sujeito do conhecimento, principalmente diante da contundente descrição sobre o espetáculo: “Ah! O verdadeiro criador da música suave, o desconhecido autor que lançou no cérebro humano a semente do cantochão, é o Espírito Santo, disse Durtal a si, doente, deslumbrado, com lágrimas nos olhos”⁴¹.

⁴⁰ V IV, p. 224-5.

⁴¹ No original : « Ah ! le veritable créateur de la musique plane, l'auteur inconnu que a jeté dans le cerveau de l'homme la semente du plain-chant, c'est le Saint-esprit, se dit Durtal, malade, éblui, les yeux en larmes ». Huysmans, J.-K. *En route*, p. 307.

Mas, em algum momento, o devoto deixaria a Trapa e voltaria ao contato com a sociedade. Não teria mais a constância da convivência com as almas puras do convento. Entraria em contato com um mundo no qual impera a dor, o sofrimento e o tédio. Como mobilizar, então, aquela fonte de onde brotam os melhores e mais elevados sentimentos condutores da virtude?

Ora, se a negação da vontade deve ser constantemente reconquistada, com grande esforço, principalmente quando assaltada pelas memórias da carnalidade, as obras de arte podem ser consideradas como verdadeiros instrumentos de acesso ao lenitivo da supressão do querer, ainda que momentâneo. Mas no caso de Huysmans e Durtal, estetas por paixão e profissão, tal contato é alargado mediante a repetição constante das experiências de contemplação artística.

Embora esse processo não seja suficiente para garantir a manutenção da negação da vontade, ele pode consistir em verdadeiras investidas reiteradas contra a própria vontade, principalmente quando associado à castidade e à busca da vida exemplar dos santos, que jamais serão abandonadas, ao longo da trilogia.

Mas, segundo o escritor francês, nem toda obra de arte é capaz de permitir o acesso, ainda que momentâneo, à supressão da vontade. Apenas as formas artísticas da era medieval, imbuídas de toda a pureza sacralizante do período, permitiriam o acesso a esse lenitivo: 1) a arquitetura gótica; 2) os pintores e escultores primitivos⁴²; 3) o canto gregoriano ou cantochão.

Ah! A verdadeira prova do catolicismo foi esta arte que ele fundou, esta arte que ninguém ainda superou! Na pintura e na escultura foram os primitivos [...] na música, foi o cantochão; na arquitetura, foram o gótico e o românico. E tudo isso ficou ardendo num único feixe, no mesmo altar; tudo isso se conciliou num único conjunto de pensamentos: reverenciar, adorar, servir o Doador, mostrando-lhe, reverberando na

⁴² Artistas alemães, italianos e flamengos da passagem dos séculos XIV para o XV. Muito embora não houvesse ainda nesses artistas o desenvolvimento de técnicas que se tornassem verdadeiros cânones para a concepção das obras de arte, o certo é que Huysmans prestigiava o caráter indômito na produção das suas obras, nas quais o rompante emocional e a articulação intuitiva da produção artística conduziam ao efeito de tocar a interioridade dos espectadores pela familiaridade das representações com tudo aquilo que havia de tortuoso, brutal e atraente na realidade encarnada pelo público. “Fórmula onde o oxímoro, como De Maistre gosta, ‘a pura impreza’ – *puritas impuritatis*, dizia Juste Lipse, citado por Huysmans em *Trois primitifs* – qualifica o melhor possível o sublime”. Compagnon, A. *Os antimodernos*: de Joseph de Maistre a Roland Barthes, p. 119.

alma de sua criatura, como num espelho fiel, o empréstimo ainda imaculado dos seus dons⁴³.

Note-se que Huysmans não segue propriamente a gradação proposta por Schopenhauer a respeito da aproximação de cada forma artística em relação à Ideia. Nem mesmo no que se refere aos exemplos ou preferências apontadas pelo filósofo alemão, que nitidamente prefere: 1) a arquitetura e a escultura clássicas; 2) os pintores do renascimento; 3) os músicos de seu tempo.

Sobre a arquitetura gótica, à qual é dedicado todo o segundo livro da trilogia de Huysmans, *La Cathédrale*, discorre o filósofo alemão: “não sei onde reside o belo arquitetural gótico: suspeito que a satisfação que se tem nela assenta-se na *associação de ideias*; certas ideias favoritas da Idade Média juntam-se aí”⁴⁴.

No que se refere à pintura histórica cristã, Schopenhauer prefere os quadros “nos quais o espírito propriamente ético do cristianismo é manifesto para a intuição mediante a exposição de homens plenos desse espírito”⁴⁵, especialmente aqueles da lavra de mestres como Rafael e Correggio.

Para Huysmans, é o caráter arrebatador da pintura dos primitivos que engendra o símile entre o espectador e o objeto pictórico, constituindo uma atmosfera que reverbera a emoção e a eloquência do momento, sem apelar a uma emotividade forjada ou mascarada. O Deus que está ali sofre as mesmas dores de seus súditos, conduzindo a um efeito de empatia e identificação com a divindade retratada.

Deslocados, quase arrancados dos ombros, os braços do Cristo pareciam atados em toda sua extensão pelas fibras enroladas dos músculos. A axila fraturada estalava; as mãos grandes abertas brandiam dedos cadavéricos que, mesmo assim, abençoavam, num gesto confuso de preces e reprimendas; os peitorais estremeciam oleosos pelo suor; o torso estava riscado de aduelas em círculos por conta da proeminente caixa torácica; as carnes inchavam, salitradas e azuladas, salpicadas de mordidas de pulgas, manchadas como por golpes de agulhas pelas

⁴³ No original : « Ah ! La vraie preuve du catholicisme, c'était cet art qu'il avait fondé, cet art que nul n'a surpassé encore ! C'était, en peinture et en sculpture les primitifs [...] en musique, c'était le plain-chant ; en architecture, c'était le roman et le gothique. Et tout cela se tenait, flambait en une seule gerbe, sur le même autel ; tout cela se conciliait en une touffe de pensées unique : révéler, adorer, servir le Dispensateur, en lui montrant, réverbéré dans l'âme de sa créature, ainsi qu'en un fidèle miroir, le prêt encore immaculé de ses dons ». Huysmans, J.-K. *En route*, p. 58-9.

⁴⁴ V III, p. 146.

⁴⁵ V III, p. 172-3.

pontas das lanças que, despedaçadas sob a pele, dardejavam-na ainda de lascas aqui e ali⁴⁶.

Por fim, embora Schopenhauer não faça menção expressa ao cantochão ou ao canto gregoriano, é certo que ele reconhece a força da “audição de uma música bela, plena de vozes” que seria “por assim dizer, um banho de espírito, que remove todas as impurezas, tudo o que é diminuto, ruim”⁴⁷. Note-se que, tais aspectos não são ignorados por Huysmans, se transpostos para sua análise acerca do canto gregoriano:

Era o triunfo evidente dos neumas, dessas repetições de notas sobre a mesma sílaba, sobre a mesma palavra, que a Igreja inventou para pintar o excesso dessa alegria interior ou dessa angústia que as palavras não podem exprimir; e era um ímpeto, uma saída da alma, escapando-se nas vozes apaixonadas que exalavam estes corpos eretos e frementes dos monges⁴⁸.

Desse modo, afora tais divergências pontuais, é certo que, entre ambos, a arte demonstra o mesmo fim revelador da Ideia, capaz de suprimir momentaneamente o querer do espectador, tornando-o puro sujeito do conhecimento, o que se torna evidente pela seguinte passagem de *En Route*: “Mas era obrigado a suspender-se, porque sentia muito distintamente, no fundo do seu ser, que possuía a inabalável certeza da verdadeira fé”⁴⁹.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora o biógrafo oficial de Huysmans, Robert Baldick, tenha admitido o “peso da autoridade dos *Aforismos* de Schopenhauer em suas crenças pessimistas, que causou sensação no mundo intelectual francês quando traduzidas”⁵⁰, inicialmente tal presença ainda não se havia manifestado no campo de suas crenças religiosas. Tanto

⁴⁶ Huysmans, J.-K. *A crucificação de Grünewald*, p. 146.

⁴⁷ V III, p. 240.

⁴⁸ Huysmans, J.-K. *A caminho*, p. 176.

⁴⁹ Huysmans, J.-K. *A caminho*, p. 44.

⁵⁰ No original: « [...] weighty authority for his pessimistic beliefs was provided by Schopenhauer's Aphorisms, which caused sensation in intellectual circles when they were first translated into French in 1880 ». Baldick, R. *The Life of J.-K. Huysmans*, p. 104.

isso é verdade que, em carta enviada a Émile Zola, para convencê-lo sobre a excelência do filósofo alemão, ele ressaltou:

E desde que nenhuma pessoa inteligente possa acreditar na fé católica, suas ideias permanecem as mais consoladoras, as mais lógicas e mais convincentes que possam ser. Afinal, se você não é um pessimista, você apenas pode ser um cristão ou um anarquista; você pode ser um dos três⁵¹.

Assim, antes da conversão do escritor retratada em sua obra tardia, a ressonância do pensamento de Schopenhauer sobre a obra de Huysmans era reconhecida apenas no aspecto que se refere ao seu pessimismo declarado, fruto do tédio do fin de siècle, em que seus personagens se viam inseridos no contexto pendular da dor e do tédio.

Contudo, como assevera Alain Roger: “É preciso reconhecer que esta tendência pelo pessimismo schopenhaueriano não é isenta de equívocos”⁵². Ao se aprofundar no primeiro livro da trilogia da conversão – *En Route* – não se pode deixar de perceber que outros conceitos da estética e da “ética mística”⁵³ do filósofo alemão passam a ser mobilizados de forma mais nítida.

Este triunfo da inteligência sobre a vontade não é devido somente à conversão, que poderia renovar ao máximo a estranha sensibilidade do artista. Era necessária a potente intervenção de uma teoria da negação da vontade de viver como a de Schopenhauer⁵⁴.

Ora, ainda que sejam admitidos traços do pensamento de Schopenhauer na sua obra, também não podemos exigir que um escritor não filósofo cumpra estritamente os preceitos de uma teoria filosófica tão complexa. Por outro lado, parece questionável

⁵¹ No original: « And since no intelligent person can possibly believe in the Catholic faith, his ideas remain the most consoling, the most logical, and the most convincing there can be. After all, if you aren't a pessimist, you can only be a Christian or an anarchist; you must be one of the three ». Baldick, R. *The Life of J.-K. Huysmans*, p. 104.

⁵² No original. « Il faut reconnaître que cet engouement pour le pessimisme schopenhauerien n'est pas exempt d'équivoques ». Roger, A. *Schopenhauer, Huysmans et Zola*, p. 346.

⁵³ Nesse ponto, valho-me da expressão de Vilmar Debona que considera o aspecto “ético” relacionado à compaixão e o aspecto místico nos exemplos dos ascetas e santos. In: *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático, o ético-místico*, 2010, p. 119.

⁵⁴ No original : « Ce triomphe de l'Intelligence sur la Volonté n'est pas dû au seul fait de la conversion, qui pouvait tout au plus renouveler la sensibilité étrange de l'artiste. Il a fallu l'intervention puissante d'une doctrine de négation du vouloir-vivre, en tout point semblable à celle de Schopenhauer » Baillet, A. *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)*, p. 231.

que Huysmans tenha se limitado à leitura dos *Aforismos* de Schopenhauer, como aponta seu principal biógrafo, uma vez que há muitos outros pontos de convergência em sua “trilogia da conversão”, especialmente naquilo que se concebeu chamar de sua “ética mística”.

Não se pode perder de vista que Schopenhauer inspirou diversos autores franceses da época e estava relativamente em alta no período em que Huysmans escreveu; assim, seria previsível que este tenha sido tocado por seu pensamento, na medida em que transitou por diversos estilos literários de seu tempo.

Aliás, o prestígio de Schopenhauer sobre os escritores franceses do período foi reconhecido expressamente na obra de A. Balliott, que jamais poderia deixar de fora o polêmico Huysmans. Como aponta o comentador, embora nas primeiras obras de Huysmans se percebam vestígios do pensamento de outros autores de seu tempo, “os romances de convertido são talvez ainda mais de Schopenhauer pelo ascetismo rigoroso”⁵⁵.

Ora, o período era propício à assimilação da filosofia, inclusive da estética de Schopenhauer, num mundo que se desenvolvia tecnologicamente, modificando intimamente as manifestações artísticas. Segundo Marc Smeets, “não é surpreendente que Arthur Schopenhauer se torne o verdadeiro líder inovador da época; porque é ele quem ensina que a ‘arte é a única saída digna dos homens que passaram a negar o progresso [...]”⁵⁶.

O peso do pensamento naturalista é evidente ao percebermos que o próprio escritor elegeu, como uma das razões para a conversão de *seu alter ego*, o atavismo e a hereditariedade religiosa de sua família⁵⁷, como responsáveis por sua “iluminação”, posto que associados à queda adâmica: “O que é a hereditariedade, o atavismo, senão,

⁵⁵ No original : « romans du converti sont peut-être plus encore de Schopenhauer pour l'ascetisme rigoureux qu'ils supposent. Ils nous révèlent un esprit de renoncement peu commun ». Baillot, A. *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France* (1860-1900), p. 231.

⁵⁶ No original : « On ne s'étonne pas alors qu'Arthur Schopenhauer devient le véritable maître à penser de l'époque ; car c'est lui qui enseigne que « l'art est la seule échappatoire digne des hommes qui en sont venus à nier le progrès ». Smeets, M. *Huysmans L'inchangé : histoire : d'une conversion*, p. 183.

⁵⁷ No original: « Qu'est-ce que l'hérédité, l'atavisme, sinon, sous un autre vocable, le terrible péché des origines ». Huysmans, J.-K. *En route*, p. 403.

sob um outro vocábulo, o terrível pecado original". Aliás, não se pode perder de vista que o próprio Schopenhauer tece algumas considerações sobre a hereditariedade das características dos indivíduos, nos complementos à sua principal obra⁵⁸.

Além do mais, o filósofo alemão não deixou de frisar certo caráter decadentista do cristianismo, na melhor acepção do termo, uma vez que é uma religião que resgata um período ideal, destacado do presente, passível de se prestar à imersão para a expansão da interioridade e das potencialidades do ser humano, ainda que sob um aspecto místico atemporal, gerido por um "sentimento de fatalidade da crise, isto é, a consciência de se estar na fase final de um processo vital e na presença da dissolução da civilização" e uma "simpatia das velhas culturas, exaustas"⁵⁹. Schopenhauer reconhece essa aparente decadência do cristianismo, se considerado seu componente ético em detrimento da "degeneração provocada por afinidade desigual e reação ao moderno espírito da época"⁶⁰.

Também não se pode esquecer do necessário peso da estética na obra do escritor francês, que converge com diversos elementos da metafísica do belo de Schopenhauer, até mesmo no que se refere à suspensão do querer e à supressão do princípio da individuação, tornando o espectador puro sujeito do conhecimento, como demonstrado em várias passagens do romance, seja na experiência musical do canto gregoriano, seja nas obras dos pintores primitivos, seja na arquitetura gótica e românica.

Afinal, como aponta Schopenhauer, há um elo entre a suspensão do querer da experiência estética e a negação da vontade moral, na medida em que, embora distintas, ambas possuem a mesma fonte de origem, como anteriormente analisado.

Entre a afirmação e a negação da vontade está a contemplação artística que partindo do ponto de vista do conhecimento independente do princípio da razão, ou seja, da superação do véu de Maia e do princípio da individuação, chega ao conhecimento do que é a vida, conhecimento que está na base daquele que poderá negar a vontade. Mas a contemplação artística não expressa aquela aversão à vontade de viver.

⁵⁸ W II, p. 617-32.

⁵⁹ Hauser, A. *História Social da Literatura e da Arte*, p. 1068.

⁶⁰ W I, § 68, p. 450.

Ela apenas suprime temporariamente o modo de conhecimento de afirmação da vontade pelo da negação: não realiza uma negação completa da vontade⁶¹.

Contudo, como ao nos referirmos a Huysmans, não estamos falando de um filósofo de formação, não se sabe ao certo até onde avançou seu conhecimento sobre a filosofia schopenhaueriana. Poderíamos, quiçá, falar de um esteta, por vocação e dedicação vitalícia, o que é refletido em seu alter ego ficcional: “Durtal continua sendo um esteta [...] Diríamos mesmo que ele se aprofundou no Livro Três do Mundo para embelezar o Livro Quatro”⁶².

Já no fim do século passado, Alain Roger pontua que Huysmans dificilmente teria sequer lido o *Mundo como Vontade e Representação*.

Aqui está o paradoxo que eu adoraria sustentar: Huysmans que, a meu ver, jamais leu o Mundo, por uma sorte de necessidade íntima, ou se preferir, de cumplicidade inconsciente, reproduz sua progressão conceitual na evolução de sua produção romanesca. Se eu tiver razão, isso significa que Folantin, des Esseintes e Durtal representam os momentos essenciais do sistema de Schopenhauer: a afirmação da vontade, no livro dois do Mundo, a contemplação estética, no Livro Três, a negação da vontade de viver, no Livro Quatro⁶³.

Entretanto, quando se opera essa passagem ao cristianismo católico, não se pode deixar de notar certa aproximação com a “ética mística” e a estética de Schopenhauer: “Mas Durtal, posteriormente, não é categórico e traça ele mesmo o caminho que Schopenhauer conduz ao catolicismo”⁶⁴.

Por todas essas razões, embora não se possa aferir com segurança o nível de conhecimento de Huysmans sobre a obra de Schopenhauer, não se pode deixar de

⁶¹Ramos, F. C. *Introdução*, P I, p. 12.

⁶² No original : « Durtal reste un esthète [...] On dirait même qu'il a approfondi le livre Trois du Monde pour mieux en embellir le Livre Quatre » Roger, A. *Schopenhauer, Huysmans et Zola*, p. 353.

⁶³ No original : « Voilà le paradoxe que j'aimerais soutenir : Huysmans, qui, à ma connaissance, n'a jamais lu Le Monde, en a pourtant, par une sorte de nécessité intime, ou, si l'on veut, de complicité inconsciente, reproduit la progression conceptuelle dans l'évolution de sa production romanesque. Si j'ai raison, cela signifie que Folantin, des Esseintes et Durtal figurent les moments essentiels du système de Schopenhauer : l'affirmation de la volonté, au Livre Deux du Monde, la contemplation esthétique, au Livre Trois, la négation du vouloir-vivre, au Livre Quatre ». Roger, A. *Schopenhauer, Huysmans et Zola*, p. 348.

⁶⁴ No original : « Mais Durtal, par la suite, n'est pas aussi catégorique et trace lui-même le chemin qui, de Schopenhauer, mène au catholicisme » Roger, A. *Schopenhauer, Huysmans et Zola*, p. 352.

perceber a aproximação do pensamento estético e místico de ambos, diante das impressões oferecidas pelos comentadores ora mencionados.

Nesse ponto, é interessante notar que, na obra *En route*, ainda que Huysmans tenha se esforçado pelo caminho da estética e da mística para narrar a experiência da graça e da ascese, ele não abordou aquilo é mais característico e fundamental na ética schopenhaueriana: a compaixão. A palavra aparece apenas uma vez no romance, não no sentido próprio de reconhecimento na essência do outro, mas apenas no que se refere ao aspecto da caridade monástica⁶⁵.

Isso torna a questão da ascese e da própria experiência de Durtal relativamente esvaziada, na medida em que as experiências suscitadas, seja no plano estético, seja pela exemplaridade da vida dos santos, seja pela frugalidade de hábitos, não visam ao movimento compassivo do ser humano, quando conhece a essência do mundo, reconhecendo a dor e sofrimento alheios como sendo seus próprios.

Por outro lado, se a experiência mística carece de expressão pela linguagem, e se cabe ao filósofo retratar a verdade sobre a essência do mundo mediante a descrição, o trabalho de Huysmans também pode ser considerado como o de um filósofo, embora essa não fosse a intenção original do escritor esteta, porque ele traz ao primeiro plano o tortuoso labirinto percorrido pelos santos e pelos artistas. Afinal, como aponta Schopenhauer: “O método do filósofo é, por conseguinte, a reflexão sobre tudo isso e a combinação dos dados ali presentes: por isso ele pode persuadir”⁶⁶..

REFERÊNCIAS

Baldick, R. *The Life of J.-K. Huysmans*. Suffolk: Dedalus, 2021.

Baillet, A. *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)*. Paris: Vrin, 1927.

Compagnon, A. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Tradução: Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

⁶⁵ “Esta ideia dos conventos arrancando-o por compaixão do lamaçal em que estava preso, trazendo-o de volta como um pastor através da caridade, exaltava-o”. No original: « Cette idée de couvents le tirant par compassion de la bourbe où il s'enlisait, le ramenant par charité sur une berge, l'exalta ». HUYSMANS, J.-K. *En route*, p. 179.

⁶⁶ W II, p. 729.

Debona, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o ético e o prático*. São Paulo: Annablume, 2010.

Debona, V. *Schopenhauer*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

Debona, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-27022014-101736. Acesso em: 2025-12-26.

Gimenes, G. de F. Sobre a metafísica da música: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e88792, 2024. DOI: 10.5902/2179378688792. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/88792>. Acesso em: 2025-12-26.

Hauser, A. *História Social da Literatura e da Arte*. Tomo II. Tradução: Walter H. Geenen. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

Huysmans, J.-K. *A caminho*. Tradução: B. da Costa Pereira. Porto: Civilização Editora, 2007.

Huysmans, J.-K. *En route*. Paris : Gallimard, 1996, p. 58-9.

Huysmans, J.-K. A crucificação de Grünewald. ROLIM, Adriano Lacerda de Souza. *J.-K. Huysmans: tradução comentada de escritos sobre arte (1867-1905)*. 2015, Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/270067>>.

Ramos, F. C. *Tragédia e Redenção: o significado moral na existência de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03092009-151426/publico/FLAMARION_CALDEIRA_RAMOS.pdf. Acesso em: 2026-02-27

Rodrigues, E. V. F. (2024). O fato da consciência moral na preleção sobre Metafísica dos Costumes de 1820 de Arthur Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, 15(2), e88215. <https://doi.org/10.5902/2179378688215>. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/88215>. Acesso em: 26 dez. 2025.

Roger, A. Schopenhauer, Huysmans et Zola. In: *Schopenhauer*. L'Herne. Paris: Éditions de L'Herne, 1997.

Ruffing, M. Aspectos das teorias do Direito em Kant e Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, [S. l.], v. 15, n. 2, p. e89373, 2024. DOI: 10.5902/2179378689373. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/89373>. Acesso em: 26 dez. 2025.

Schopenhauer, A. *A metafísica do belo*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003 [V III].

Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995 [E II].

Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*, vol. I. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015 [W I].

Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*, vol. II. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015 [W II].

Schopenhauer, A. *Sobre a ética*. Tradução: Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2014 [parte de Parerga e Paralipomena] [PII].

Schopenhauer, A. *Metafísica dos costumes*. Tradução: Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2024 [V IV] .

Smeets, M. *Huysmans L'inchangé : histoire d'une conversion*. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2066/146931>.

Viegnes, M. *Le Milieu et L'Individu dans La Trilogie de Joris-Karl Huysmans : En route, La Cathédrale, L'Oblat*. Paris : Nizet, 1986.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – André Pascoal da Silva

Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

<https://orcid.org/0009-0009-0288-6929> • apascoals@usp.br

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Silva, A. P. J.-K. Huysmans leitor de Schopenhauer? Negação da vontade e metafísica do belo no romance *En Route*. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e95054, p. 01-26, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378695054>.