PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

CAMPUS CURITIBA

MESTRADO EM FILOSOFIA

ANTONIO CARLOS MASSIGNANI

REDEÇÃO (*ERLÖSUNG*): UMA APROXIMAÇÃO ENTRE

SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

CURITIBA

ANTONIO CARLOS MASSIGNANI

**REDEÇÃO (*ERLÖSUNG*): UMA APROXIMAÇÃO ENTRE
SCHOPENHAUER E NIETZSCHE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Mestrado em Filosofia, da Pontifícia
Universidade Católica do Paraná, como requisito
à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Pascual

CURITIBA/2010

ANTONIO CARLOS MASSIGNANI
REDENÇÃO (*ERLÖSUNG*): UMA APROXIMAÇÃO ENTRE
SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Mestrado em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Jair Barboza
Universidade Federal de Santa Catarina

Sumário:

Introdução	16
Capítulo I – Schopenhauer e a <i>Erlösung</i>	
1.0. Redenção: uma abordagem epistemológica	24
1.1. Sentido e finalidade do mundo como representação	25
1.2. O problema da intuição empírica: o idealismo transcendental	32
1.3. A razão em Kant e Schopenhauer	44
1.4. Corpo e Metafísica imanente: A chave (<i>losung</i>) para a <i>redenção</i> (<i>Erlösung</i>)	52
1.5. Teorias do Desinteresse: Kant e Schopenhauer	67
1.6. A Vontade e seu divórcio imanente	78
1.7. Metafísica e redenção	90
Capítulo II – Nietzsche e a <i>Erlösung</i>	
2.0. <i>O nascimento da tragédia</i> e a questão da redenção (<i>Erlösung</i>)	112
2.1. Apolo e Dionísio: os limites da linguagem	116
2.2. <i>Uno-primordial</i> : a ideia de totalidade e <i>organismus</i>	138
2.3. Prazer da aparência e arrebatamento: <i>Redenção</i> apolínea e a <i>redenção</i> dionisíaca	150
2.4. Tragédia: coro ditirâmico e <i>pathos</i>	169
2.5. <i>Redenção</i> trágica: ilusão, arrebatamento e consolo metafísico	177
Capítulo III - Considerações Finais	202
Referências bibliográficas	208

Agradecimentos

Ao professor Antônio Edmilson Paschoal, pela atenção, paciência, disposição e carinho em todo o transcurso desse trabalho, minha gratidão e incomensurável admiração e respeito.

Aos meus primeiros e inesquecíveis mestres Roberto Blatt, Edson Andrade do Nascimento e Eládio Constantino Craia. A eles toda minha admiração e carinho.

À Sabrina Seibel, pela amizade, companheirismo, paciência. Seu incentivo e confiança são os verdadeiros alicerces desse trabalho.

À Ediles Helena Massignani, por todo orgulho, e apoio, desde os primeiros passos nos mistérios dos conhecimentos filosóficos.

Vivo em minha própria casa,
Jamais imitei algo de alguém
E sempre ri de todo mestre
Que nunca riu de si também.
Gaia Ciência, Nietzsche

RESUMO

Em linhas gerais o trabalho procura apresentar uma aproximação entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, essencialmente no que tange a compreensão da diferença entre *Vontade* e *Uno-primordial*. O trabalho procura delinear os elementos que compõem a questão da *redenção* em ambos os filósofos. Essa perspectiva nos revela a *redenção* enquanto uma questão metafísica fundamental e determinante na compreensão da ideia de unidade, ou melhor, da ideia de totalidade, comum ao romantismo alemão. A partir da compreensão do fenômeno da *redenção* em ambos os filósofos, procuramos mostrar como a questão da *redenção* nos coloca em condições de revelar diferenças fundamentais existentes entre Schopenhauer e Nietzsche, revelando assim, a importância da questão da *redenção*, seja para a compreensão da ideia de *Vontade* ou de *Uno-primordial*, seja para a compreensão da diferença entre ambos.

Palavras-chave: Vontade, Uno-primordial, redenção, totalidade, intuição.

ABSTRAT: Overall, the study intends to show a connection between them philosophies of Schopenhauer and Nietzsche, especially concerning the Understanding the difference between Will and Ur-eine. The job search outline the elements that make up the question of redemption, in both philosophers, this perspective reveals the redemption as a matter metaphysics fundamental and crucial in understanding the idea of unity, or rather the whole idea, common to German Romanticism. From the understanding the phenomenon of redemption in both philosophers, we show as the question of redemption puts us in a position to reveal differences fundamental between Schopenhauer and Nietzsche, thus revealing the importance of the issue of redemption, is to understand the idea of Will join or Ur-Eine, is to understand the difference between both.

Abreviações:

Obras de Schopenhauer e Nietzsche:

- **MVR:** *Die Welt als Wille und Vorstellung* – O mundo como Vontade e representação. Dois Volumes, Versão digitalizada em alemão e Tradução Brasileira, de Jair Barboza.
- **CFK:** *Kritik der Kantischen Philosophie* – Crítica da filosofia Kantiana .
- **CE:** *Unzeitgemässe Betrachtungen* – Considerações extemporâneas.
- **CP:** *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* – Cinco prefácios para cinco livros não escritos.
- **NT:** *Die Geburt der Tragödie oder: Griechenthum un Pessimissmus* – *O Nascimento da tragédia* ou helenismo e pessimismo.
- **FTG:** *Die Philosophie in Tragischen Zeitalter der Griechen* – Filosofia na Idade Trágica dos gregos.
- **HDH:** *Menschliche Allzumenschliches: ein Buch für freie Geister* – Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres.
- **VM:** *Wahreit und Lüge in aussermoralischen Sinne* – Verdade e mentira em sentido Extra-moral.
- **EH:** *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist* – *Ecce Homo: como tornar-se o que se é.*
- **KSA:** *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari, Berlin / New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.

Demais obras:

- **CRP:** *Kritik der reinn Vernunft* – Crítica da razão pura.
- **CFJ:** *Kritik der Urteils kraf* – Crítica da faculdade do Juízo.

Introdução

O que desenvolvemos neste trabalho consiste na compreensão do conceito de *redenção* (*Erlösung*) em dois grandes mestres da filosofia alemã; Schopenhauer e Nietzsche. A questão da *redenção* (*Erlösung*) assume uma carga semântica metafísica importante, a partir do desenvolvimento da ideia de totalidade, ideia fundamental dentro da discussão estética no romantismo alemão. Neste sentido, a ideia de totalidade é fundamental para ambos os filósofos, através dela, é que Schopenhauer pensa a unidade da essência (*Vontade*¹), assim como Nietzsche, a unidade do *Uno-primordial*. A partir da caracterização da *redenção* (*Erlösung*), em cada um dos filósofos, procuramos apresentar algumas aproximações e diferenças no conceito de *Erlösung*, a ponto de podermos identificar sinais característicos do pensamento de cada, no que diz respeito, à compreensão da *Vontade* em Schopenhauer e do conceito de *Uno-primordial* em Nietzsche.

As diferenças sutis, que surgem entre os dois filósofos, estão quase que, completamente disfarçadas; seja pelo estilo, seja no modo como cada filósofo se acerca de conceitos, idéias ou problemas, aparentemente comuns. Estas dificuldades servem antes, para tornar a relação quase como que um conjunto de hieróglifos, cuja decifração depende de cada laço de contato, de cada dimensão dada aos temas, ou questões, e principalmente, dos objetivos conferidos aos termos por cada filósofo. Não nos rogamos a imensa e penosa tarefa, de desvendar tais hieróglifos, antes, queremos vislumbrar determinadas

¹ Doravante, '*Vontade*' escrita com inicial "maiúscula e em itálico" deve ser entendida como Schopenhauer a entende, como coisa-em-si; 'vontade', inicial minúscula, deve ser entendida enquanto desejo particular, ou ainda, em sentido próprio Nietzscheano.

aproximações², a tal ponto que delas emanem uma diferença e nos esclareça acerca da filosofia própria de cada um. Evidentemente, também nestas aproximações, se explicitará algo do próprio contato, obscuro, interessado, enfim, paradoxal entre os dois filósofos alemães. Em suma, a aproximação nos dará a diferença, circunscrita em nossa temática.

Tanto a *Vontade* quanto o *Uno-primordial* serão caracterizados a partir de suas formas de *Redenção* e a diferença nessas formas nos dará a diferença entre ambos, no que concerne à essência ou *coisa-em-si*, fundamentalmente, no que tange à relação da essência com o mundo fenomênico.

O conceito de *redenção* (*Erlösung*) é normalmente abordado em suas implicações e significação morais, mas, como vamos ver, ele vincula-se igualmente, ao problema do conhecimento e ao sentido do mundo como representação. Tanto em Nietzsche, quanto em Schopenhauer, ele diz respeito, à própria essência, seja à *Vontade* seja ao *Uno-primordial*. Além disso, em ambos, a *redenção* também alcança o homem particular e é, neste homem particular, que a questão da *redenção*, aparece vinculada ao problema do conhecimento, seja, o conhecimento via princípio de razão, seja, o conhecimento da coisa-em-si. Em Nietzsche, o conhecimento vincula-se à necessidade de vida, à necessidade do *Uno-primordial* de manter suas criaturas vinculadas e agarradas à vida, em Schopenhauer, o conhecimento, essencialmente o conhecimento da coisa-em-si, vincula-se, à necessidade de *redenção* da *Vontade*. Assim, o que procuramos desenvolver foi uma análise do conceito de *redenção* (*Erlösung*) desde uma perspectiva epistemológica, ou seja, desde o horizonte de

² Ao falarmos de aproximação, queremos apenas referendar a comunhão de certos temas comuns, como por exemplo, a relação entre essência e aparência, o mundo fenomênico como emancipação da unidade de todos os seres, assim como a questão da redenção. Assim, aproximação que não busca semelhanças ou identidades, mas certos limites de diferença, que subjazem nas mesmas questões ou modos de tratamento.

significado do mundo como representação, observando como o conceito vincula-se ao problema do conhecimento.

O conceito de redenção (*Erlösung*), em ambos os filósofos, fornece, é essa é nossa hipótese fundamental, os signos que marcam a compreensão, tanto da *Vontade* em Schopenhauer, quanto do *Uno-primordial*, em Nietzsche. Observando os contornos da redenção temos condições de revelar não apenas o processo de redenção, mas, de delinear a própria essência, em sua relação consigo, quer dizer, com seu espelho e fenômeno. Assim, a *redenção* revela o segredo desta relação, o modo como a essência relaciona-se, cujos efeitos, podem ser identificados no indivíduo particular. Veremos que, esta relação é marcada pelo desenvolvimento do conhecimento e, como, o conhecimento aparece mesclado nessa esta relação. O conhecimento permeia esta relação e antes de determiná-la, consiste apenas em um reflexo dessa relação. Relação que o termo *redenção* (*Erlösung*) pode nos revelar o segredo, desvendar o processo, esclarecer sobre o sentido, e pode ainda, nos revelar, o próprio conhecimento como signo ou reflexo desta relação.

A redenção em Schopenhauer – Na primeira parte do trabalho centramos nossa atenção na questão da *redenção* (*Erlösung*) como aparece em *O mundo como Vontade e como Representação*. A *Redenção* é um tema essencialmente metafísico e, diz respeito, à relação entre a essência e a individuação. Neste sentido, procuramos compreender o termo *Erlösung* inserindo-o na discussão epistemológica Kantiana, nela Schopenhauer introduz determinadas modificações que marcam a pusilanimidade de sua teoria do conhecimento. Essas modificações produzem conclusões distintas principalmente no que tange ao conhecimento da essência. A possibilidade de conhecimento da *coisa-em-si* vincula-se à possibilidade de autoconhecimento (*Selbsterkenntniß*) da *Vontade*, nessa possibilidade,

encontra-se a questão da *redenção*, enquanto um problema essencialmente metafísico e, portanto, vinculado a questão do conhecimento.

No item 1.1 destacamos a existência do mundo enquanto representação, como modos de objetividade da *Vontade*. As formas a priori contidas no sujeito como formas que a *Vontade* assume ao torna-se fenômeno, procuramos evidenciar a dependência do mundo fenomênico em relação ao sujeito que é o sustentáculo do mundo, isto, se justifica, na medida em que, a *redenção*, necessariamente, implica numa transformação neste sujeito. Neste direcionamento, procuramos mostrar a compreensão schopenhauriana de matéria e de realidade do mundo, se, a *redenção* implica na negação da *Vontade* de vida, e, conseqüente, corresponde a uma tendência da *Vontade* ao nada, a questão da *Redenção* é um tema essencialmente metafísico e, portanto, deve ser compreendido a partir da teoria do conhecimento.

Portanto, procuramos no item 1.2, explorar as transformações operadas por Schopenhauer, no seio do Kantismo, apresentar e abordar as mudanças operadas acerca do problema da intuição empírica e a solução apresentada pelo idealismo transcendental. Nosso intento foi apresentar a arquitetura kantiana da razão e as mudanças operadas na relação entre as faculdades (intuição e entendimento) em Schopenhauer, assim como, compreender a função de cada uma das faculdades, no processo de conhecimento, iniciando a apresentação da ideia de metafísica imanente. Isto é parte fundamental para a compreensão de nossa problemática, na medida em que, a *redenção*, é um jogo autofágico da *Vontade* consigo mesma, assim, a questão da imanência, determina a questão da *redenção* enquanto significação metafísica do mundo, enquanto jogo entre a essência e seu fenômeno.

No item 1.4 centramos nossa discussão no papel dado a razão em Schopenhauer e Kant, a diferença na função da razão. Enquanto em Kant, a razão relaciona as Ideias da razão à totalidade dos conhecimentos possíveis, e, portanto, vincula-se à necessidade de sistematização e de orientação da razão. Em Schopenhauer, ela possui uma posição secundária, pois, vincula-se apenas à necessidade e a capacidade de abstração. A razão cumpre apenas ser um reflexo do mundo intuitivo, cumpre a ela realizar a criação conceitual; em Kant, ela deve conduzir o pensamento à completude da série de condições, e, portanto, deve orientar todo o trabalho das outras faculdades. Essa discussão justifica-se, na medida em que, preparamos o terreno, para a compreensão da revisão Schopenhauriana, acerca da possibilidade de conhecimento da essência, assim como, acerca do papel das ideias da razão, e a necessidade transcendental do objeto transcendental, questões que Schopenhauer pretende resolver apresentando a filosofia imanente da *Vontade*.

No item 1.4 procuramos apresentar o corpo (*Leib*) enquanto *losung*, ou seja, *chave* para compreensão não apenas da *Vontade* enquanto essência, mas, para a *redenção* da própria *Vontade*. O corpo constitui-se na chave para o enigma do mundo, para a compreensão da essência do mundo, procuramos mostrar, também, como o corpo é expressão do sentido da *Vontade*. Corpo, que pela identidade com a *Vontade*, revela o sofrimento (*Leiden*) imanente, sendo, portanto, *losung (chave)* para a *redenção*, o caminho para o conhecimento e também para a *redenção* do mundo. Mostramos que, há apenas afirmação e negação de si no fenômeno, sentidos que podem ser identificados no indivíduo, e também em seu corpo.

No item 1.5 procuramos explorar algumas relações de semelhanças entre a estética kantiana e a Schopenhauriana no que tange os conceitos de belo e sublime. Isto se justifica, na necessidade de compreendermos a transformação do indivíduo em puro sujeito,

transformação necessária em Schopenhauer, como condição para o autoconhecimento da *Vontade*, conhecimento de si em totalidade e que funciona como um Quietivo, conduzindo a *Vontade* à sua *redenção* (*Erlösung*) e à reconciliação (*Versöhnung*). Procuramos evidenciar essa transformação inscrevendo-a no seio da teoria do desinteresse, explorando-a na relação com o desejo e o prazer, na possibilidade de conhecimento estético, visto que, este conhecimento, promove a *redenção* da *Vontade*.

No item 1.6 procuramos compreender a *Vontade* em sua relação com o fenômeno, suas contradições. Por fim, procuramos caracterizar a *redenção* (*Erlösung*) da *Vontade*, enquanto ato metafísico da *Vontade*, cujos efeitos, podem ser identificados em toda existência particular. *Redenção* (*Erlösung*) é um conceito metafísico, pois, se refere diretamente a *Vontade* como *coisa-em-si*, e que, adquire significação moral por seus efeitos manifestos no indivíduo, aquele que é a chave (*Losung*) para a *redenção* da *Vontade*. A chave para a compreensão, ou *Losung* é o corpo, caminho para o autoconhecimento da *Vontade*. Neste sentido, *Erlösung* significa a *redenção* enquanto expiação, enquanto força que se extingue, a forma como a *Vontade* lida com sua tendência à ser fenômeno.

A redenção em Nietzsche - No segundo capítulo, tratamos da filosofia de Nietzsche, visando à compreensão de *Uno-primordial*, seguindo trilhas dadas pela compreensão do fenômeno da *Redenção*. Neste sentido, fez-se necessário uma incursão previa acerca dos conceitos de apolíneo e dionisíaco, conceitos com os quais Nietzsche, essencialmente nos primeiros escritos, pretende completar o núcleo conceitual da essência. Apolo e Dionísio referem-se diretamente ao *Uno-primordial* e nestes encontra, expressão e *redenção*. A compreensão destes conceitos exige um mergulho ao mundo contemporâneo de o *Nascimento da Tragédia* e na discussão estética e epistemológica em que tal obra esta inserida, pois, ela traz em seu bojo, uma crítica, tanto ao racionalismo, quanto à filologia e

à linguagem de representação. Assim, no item 2.1, buscamos compreender os conceitos de Apolo e Dionísio, a partir da crítica nietzschiana à linguagem, como uma tentativa de escapar das amarras conceituais, em que se encontrava a estética e a filologia de sua época. Ao fim, caracterizamos a compreensão da *Redenção* correspondente ao *Uno-primordial* a partir de, e na sua relação com o mundo do fenômeno.

No item 2.2 procuramos explorar a ideia de totalidade enquanto unidade orgânica. Procuramos explorar as diferenças, no que concerne, à compreensão desta unidade em Nietzsche. *Vontade* é entendida como manifestação, ou seja, o modo como este aparece sob a forma intuitiva do conhecimento humano, fenômeno (na linguagem schopenhauriana). Na hipótese, ora apresentada aqui, procuramos entender toda individuação, ou fenômeno, como emancipação do *Uno-primordial*. O *Uno-primordial* entendido enquanto um organismo formado por forças plásticas (forças apolíneas e dionisíacas, ou melhor, forças, pois, a mesma força, apresenta características tanto apolíneas quanto dionisíacas). Este organismo é e permanece impulso cego, inconsciente. Neste sentido, o conhecimento vincula-se apenas à manifestação fenomênica do *Uno-primordial*. Procuramos compreender o conhecimento como o resultado da relação entre os impulsos. O conhecimento é o modo como os impulsos manifestam-se na consciência. Assim, o conhecimento está sempre em função dos interesses do *Uno-primordial*, ou da vida, mesmo quando se manifesta como negação budística, como negação da *Vontade* de vida, quando se manifesta em seu efeito letárgico ou sabático.

No item 2.3, procuramos mostrar que o termo *Redenção* corresponde à realização ou à satisfação dos instintos, ela limita-se, ao prazer e à dor, oriundas da atuação destes impulsos, no processo de individuação. A *redenção* quando pensada diretamente ao *Uno-primordial* corresponde apenas ao prazer e dor oriundos da relação entre o apolíneo e o

dionisiaco. Porque tanto o homem quanto o *Uno-primordial*, trazem consigo as “impulsões apolíneas e dionisiacas da construção e da destruição, do prazer e do desprazer, do gozo e da dor.” (ALMEIDA, 2007, p.125)

Ao nível do indivíduo, *redenção*, corresponde já a uma transformação da relação entre homem e vida. Essa transformação está vinculada a capacidade de intuição, ou melhor, na capacidade de intuição mística da essência, conhecimento oriundo do êxtase dionisiaco em sua relação com o apolíneo. Conhecimento que a tragédia nos revela. Essas transformações correspondem aos efeitos da *redenção* da aparência (apolínea), ou da embriaguês dionisiaca, ou ainda, da *redenção* oriunda da embriaguês-onírica. Após analisarmos, cada uma das formas de *redenção* isoladamente, procuramos no item 2.5, compreender o mistério do “emparelhamento” entre os impulsos apolíneos e dionisiacos do qual surgiu à tragédia ou a *redenção* apolíneo-dionisiaca. No item 2.4 procuramos explorar o *pathos* próprio a cada *redenção*, seja no artista quanto no espectador trágico, além de mostrarmos como os impulsos mantêm uma relação que se manifesta na arte, seja através do artista plástico apolíneo, seja do artista lírico essencialmente dionisiaco.

Por fim, procuramos através do termo *redenção* (*Erlösung*), explorar algumas diferenças entre Nietzsche e Schopenhauer, diferenças estas que, segundo a tese que ora defendemos, aparecem desde a primeira página de *O nascimento da tragédia*. Procuramos explorar a compreensão própria da ideia de totalidade (*Vontade*) em Schopenhauer, (*Uno-primordial*) em Nietzsche, a partir da diferença que surge quando pensamos o conceito de *Erlösung* em ambos os filósofos. Nesse sentido, o conceito de *redenção* (*Erlösung*) revela toda a sua importância no que tange a compreensão da metafísica da *Vontade* e da metafísica do *Uno-primordial* em Nietzsche, assim como, para se delinear os contornos próprios a cada um desses filósofos.

CAPÍTULO I – Schopenhauer e a redenção (*Erlösung*)

1.0. Redenção: uma abordagem epistemológica

Neste primeiro capítulo, circunscrevemos nossa atenção em torno da questão da *redenção* (*Erlösung*) dentro da obra *O mundo como Vontade e como Representação*, desde uma perspectiva epistemológica. Tradicionalmente, este tema é abordado a partir da filosofia do caráter em Schopenhauer, sendo tratado, essencialmente, como um problema e/ou conceito moral. Esta tendência se justifica de certa forma, pela própria maneira como os efeitos da *redenção* aparecem vinculados ao problema moral no homem, aqui, também, se justifica, a nossa orientação epistemológica ao termo, pois, é justamente pelo fato de a *redenção* ser identificada, em seus efeitos, no sujeito, que, para além das implicações e significações morais, o conceito de *Erlösung* deve ser observado desde uma perspectiva epistemológica, na medida em que, a existência do sujeito implica na existência do mundo fenomênico, e na relação com o valor dessa existência. Desde uma perspectiva epistemológica, isso significa que o conceito de *Erlösung*, será abordado a partir da teoria do conhecimento de Schopenhauer.

Se a *redenção* é um tema moral, cujos efeitos podem ser observados no próprio homem, e se o homem, como sujeito é o sustentáculo do mundo, a questão da *redenção* da *Vontade* constitui-se em um tema essencialmente metafísico, então, a partir da teoria do conhecimento o termo *Erlösung* pode nos revelar seu significado, que como já frisamos, tem efeitos e implicações também morais, veremos no decorrer do trabalho, que o vínculo do conceito de *Erlösung* com a questão do conhecimento metafísico justifica a abordagem dada ao tema neste trabalho. Assim, se nosso intuito é o de abordar a questão da *redenção* a partir da epistemologia Schopenhauriana, faz-se necessário um mergulho propedêutico em

sua teoria do conhecimento, este mergulho é o que desenvolveremos inicialmente a seguir, do item 1.1 até 1.6. No item 1.7 com toda a explanação que o precede procuramos explorar os significados da *redenção* especificamente no tange suas implicações decorrentes dessa abordagem epistemológica, e não apenas moral. *Redenção* em Schopenhauer, quando a abordagem parte de sua teoria do conhecimento, se revela enquanto uma questão metafísica e necessariamente vinculada ao problema do conhecimento. Embora seja compreendida também, em relação ao indivíduo, como uma questão vinculada ao exercício da moralidade, pois os dois âmbitos, o metafísico e o moral, são vinculados. A redenção promove uma desvalorização do mundo, mundo que embora ainda existe, aparece completamente desprovido dos valores da existência, em outras palavras, a realidade do mundo não possui mais nenhum valor.

1.1. Sentido e finalidade do mundo como representação

Sugestivamente o título do livro *O mundo como Vontade e como Representação*³ coloca a *Vontade* antes da representação. Esta *Vontade* (WILLE) enquanto *coisa-em-si*, núcleo íntimo da natureza, una, eterna e indivisível constitui a essência de todo fenômeno, de toda representação; enquanto que a representação, por sua vez, seria apenas a individuação, a diferenciação, a manifestação particularizada desta *Vontade*.

³ Partimos do texto original versão digitalizada. As citações em português serão feitas a partir da obra *O mundo como Vontade e como representação*. Tradução, Apresentação, Notas e Índices: Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo-SP.

A individuação é o tornar-se objeto e todo objeto é apenas a manifestação fenomênica da coisa em si. Para o sujeito que conhece, o mundo é inicialmente apenas como objeto, ou seja, representação. O mundo é o aparecer de uma essência que adquire as formas contidas no espelho-filtro que é a consciência humana. Assim, a individuação é o sentido da própria essência e, somente em relação a esta essência, a individuação adquire significado e sentido. Sentido essencialmente metafísico, na medida em que, ultrapassa a consciência humana. Em outras palavras, as condições subjetivas da representação, contidas *a priori* no sujeito cognoscente e que constituem as condições da experiência em geral, são no limite, as formas de objetividade da *Vontade*. Tornar-se objeto, significa que a objetividade é a forma como a *Vontade* manifesta-se na consciência humana. Ela torna-se objeto para o homem. Mas, por outro lado, ao tornar-se objeto para a consciência humana, ela estranha-se, ou melhor, diferencia-se. O homem a conhece como objeto, através do fenômeno, em outras palavras, o homem a conhece enquanto adquire as formas fenomênicas.

O mundo enquanto objetividade desta *Vontade* metafísica é o tema do segundo livro de *O Mundo*. A existência aparece anteriormente à essência, esta não se revela de imediato, antes, o que nos é dado é sua natureza fenomênica, sua forma de aparecer. O mundo, então, aparece como um “*outro*”, incógnito e misterioso, em cuja direção se volta toda a especulação motivada neste espanto primordial.

Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. (MVR, p. 43)

Esta verdade (que o mundo é minha representação) é estendida por Schopenhauer a todo ser vivo que possui alguma espécie de conhecimento, porém, apenas no sujeito dotado

de consciência, portanto, no homem, que esta verdade torna-se um conhecimento refletido e abstrato. O mundo existe apenas na relação com este sujeito⁴; nesta relação encontram-se os efeitos da redenção, ou, a desvalorização⁵ da existência fenomênica.

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui numa palavra, representação. (MVR, p. 43)

Inicialmente o mundo é minha representação e nada mais; o sujeito particular por sua vez, se constitui enquanto o sustentáculo do mundo, sujeito e objeto se revelam como as formas mais gerais, universais de toda representação ou fenômeno; conseqüentemente sujeito e objeto, constituem-se como a forma primária da objetividade da *Vontade*. Se sujeito e objeto, constituem as formas primárias, no sujeito, estarão também, contidas as formas secundárias, estas formas, de acordo com Schopenhauer, estão unificadas no princípio de razão⁶. Este princípio é o fundamento (*Satz vom Grunde*)⁷ de toda e qualquer explicação sobre o mundo, ele reza e conduz, à busca por uma razão de ser, por um fundamento, para toda existência em geral. É, através deste princípio, que buscamos uma razão (*Grund*) para todo o acontecer, para todo ser do mundo. Toda existência individual ou conceito particular

⁴ “... na medida em que não partimos do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO como primeiro fato da consciência, cuja forma primeira fundamental, mais essencial, e a divisão em sujeito e objeto...”. (MVR, p. 50)

⁵ O mundo fenomênico, não possui um valor absoluto, em si mesmo, assim, desvalorização, significa não a perda de um valor inerente, mas, a retirada do suposto valor intrínseco à realidade, desvalorizar significa tirar o véu da ilusão, acerca do valor da existência fenomênica.

⁶ “Se sujeito e objeto constituem o mundo como representação, diz Schopenhauer; “por sua vez a forma do objeto é representada pelos diversos modos do princípio de razão, e cada um deles regula tão perfeitamente a classe de representações colocada sob sua autoridade que basta possuir um princípio, para ter ao mesmo tempo, a essência comum à classe toda inteira: esta essência, com efeito, considerada como representação, consiste unicamente na própria forma do princípio”. (MVR, p. 50)

⁷ “*Satz vom Grunde*”, consensualmente traduzido por princípio de razão, mas é necessário estender a atuação deste que é não apenas o fundamento de razão, no sentido exposto acima, mas ele é o fundamento mesmo do mundo enquanto representação. *Satz vom Grunde* quer significar a origem, a arché do mundo, enquanto movimento primordial que ao mesmo tempo em que funda a matéria, determina seu movimento e lhe dá forma. Assim, como as ideias, *Satz vom Grunde* é uma das formas de objetividade da *Vontade*, o ponto onde a luta inicia-se. O instante mesmo que nasce o mundo, onde as ideias revelam-se na morfologia do mundo, esta é a revisão operada por Schopenhauer.

pode ser reconduzida a unidade da *Ideia*,⁸ da qual ele é, apenas um caso isolado, podemos, portanto, retroceder à unidade, que abarca em si toda a diferença, o princípio de razão é, pois, o fundamento, enquanto móvel da diferença, enquanto força que põe em marcha a diferenciação, e não, enquanto fundamento apenas axiológico e/ou regulador dos juízos. Por sua vez, a atividade propriamente metafísica do homem surge no instante em que se busca um fundamento para este mundo que aparece como minha representação, no limite, é quando, se procura estabelecer uma relação transcendente entre este mundo e seu fundamento, é quando, o princípio de razão inicia seu movimento, inicia sua trama, e também, quando este é conduzido a extrapolar seus limites.

Apesar disso, ele se constitui no instrumento através do qual o homem organiza a rede de fenômenos, de tal forma que, os enreda numa trama de dependências mutuas, criando enfim, um mundo à sua imagem e semelhança. Através dessa rede, o homem consegue conhecer o mundo, organizando os fenômenos, ligando-os a partir da teia da causalidade.

É importante retomar o fio do pensamento de Schopenhauer no ponto em que ele mais denota ter sido diretamente influenciado por Kant para se compreender a distinção a que procede entre a natureza ideal do mundo – i.e., do mundo tal qual ele surge condicionado pela *Ideia* que dele se tem, mundo determinado na sua aparição pela intervenção da consciência do sujeito (mundo tornado presente pelo intelecto, mundo representado) – e a natureza real deste mesmo mundo, i.e., mundo tal qual ele efetivamente é, independentemente da intervenção dessa consciência (mundo essencial, mundo em si. (REIS, 2006, p. 389)

Se, o mundo é apenas objeto de percepção e pensamento, então, tudo o que corresponde ao mundo da experiência somente existe para o sujeito através de suas formas *a priori*, que constituem o princípio de razão, porém, este mundo é referido a algo real que

⁸ A palavra *Ideia* quando aparecer em itálico significa que ela está sendo usada em sentido platônico, sentido este que é recuperado por Schopenhauer.

escapa ao domínio destas formas⁹, independente tanto da *Ideia*, quanto dos conhecimentos determinados pelo princípio de razão¹⁰.

Simplesmente, e ao contrário de Kant, Schopenhauer não negou a possibilidade de indicar uma vereda teórica que conduzisse não à plena cognoscibilidade da “coisa-em-si” (empreendimento que a ser concretizado engendraria, em última análise, uma insolúvel contradição em todo o seu sistema filosófico que, precisamente, se constrói com base naquela distinção kantiana), mas a inferir, e conseqüentemente, a identificar a “coisa-em-si” com a *Vontade* essencial. (REIS, 2006, p. 390).

A totalidade das formas de representação que a existência fenomênica revela, desde o ponto de vista do sujeito cognoscente, compreendendo, suas formas primárias e secundárias, corresponde, desde o ponto de vista da *Vontade* metafísica, à objetividade total da essência do mundo, neste sentido, que Schopenhauer, pretende uma revisão do Kantismo¹¹. A análise da razão pura revela em sua essência, não apenas as formas *a priori*, nem apenas, as relações sintéticas entre as faculdades e seus respectivos limites e funções¹²,

⁹ “Dirigindo agora nossa atenção inteiramente à representação intuitiva, lograremos conhecer seu conteúdo, suas determinações mais precisas e as figuras que exibem para nós. Será de especial importância obter um esclarecimento sobre a significação própria dessas imagens, para que elas – como teria de ser se sua significação fosse ao contrário, apenas sentida (*gefühlte*)– não passem diante de nos por completo estranhas e insignificantes, mas nos falem diretamente, seja entendidas e adquiram um interesse que absorva todo o nosso ser, e graças à qual, essas formas que sem ela nos seriam estranhas e sem significado, nos falam diretamente, se tornam compreensíveis para nós e adquirem, aos nossos olhos, um interesse que agarra completamente o nosso ser.” (MVR. p. 151) Tanto a intuição empírica, quanto a intuição da essência do ser, se constituem em um pathos; a primeira na crença da relação das *Gestalts* com um algo outro diferente dele, o garante a certeza da relação imagem coisa, a segunda a certeza da igualação a nível da essência (*Willen*), sentimento de identidade profunda e íntima. Ambas se constituem em um sentimento que se refere uma imagem, ou a uma realidade compartilhada. Pathos, portanto corresponde ao valor referente a crença na existência.

¹⁰ “(...) há que se admitir segundo este raciocínio, a existência de algo real e essencial que não se confina ao domínio da intervenção mental do sujeito, algo exterior à ideação, algo em si, que é alheio às condições espaços-temporais e às determinações causais do conhecimento perceptível e possível do mundo.” (REIS, 2006, p. 390)

¹¹ Se Kant, diz Samuel (2008, p. 02) toma como ponto de partida o conhecimento, em suas estruturas conceituais, Schopenhauer toma o mundo como ponto de partida e procura explorar como o conhecimento humano pode iluminar este mesmo mundo, como a epistemologia vincula-se a ontologia. “In a nutshell then, Schopenhauer revises Kant’s transcendental idealism as follows. Kant takes the fields of human understanding as his starting-point, and explores the basic concepts that structure them. Schopenhauer takes the world as his starting-point, and explores how our different fields of human understanding all belong together in illuminating that world.”

¹² Segundo Samuel (2008 p. 02), a pretensão de Kant com as três críticas foi respectivamente, delimitar criticamente as pretensões de descrição, de intuição moral e de nossa capacidade de julgamento. “But unlike Kant, whose principal aims in his three Critiques were to critically delimit the pretensions of description, moral intuition and our powers of judgment respectively”.

eles revelam, também, uma cosmologia que extrapola os limites do sujeito. Se, Kant estudou a forma do fenômeno como formas *a priori* num sujeito cognoscente, Schopenhauer, as compreendeu como a objetividade de uma *Vontade*.

O sentido do mundo como representação não permanece no sujeito, mas estende-se à *Vontade* metafísica. Neste sentido, o mundo não é, pois, objeto, apenas para um sujeito como pretende Kant, o mundo é o objeto, espelho de si da própria *Vontade*. O que a *Vontade* vê, é a si mesma, em totalidade. Essa visão de si mesma em totalidade, somente é possível, enquanto existe um duplo reflexo, que pressupõe a existência do sujeito. O sujeito permanecendo indivíduo possibilita à *Vontade* como *coisa-em-si* ver apenas parcialmente; esfacelada, dividida, enfraquecida. O autoconhecimento de si mesma em totalidade torna-se possível na contemplação das *Ideias*, conhecimento que promove a *redenção* (*Erlösung*) da *Vontade*. Quando a *redenção* através do conhecimento estético é alcançada, então, desaparece o indivíduo interessado e o puro sujeito torna-se um canal; desde o ponto de vista da *Vontade*, ela vê a si mesma em Totalidade, não apenas enquanto fenômeno.

O Mundo é, no limite, a própria *Vontade* encarnada. A representação é a própria *Vontade*, que através do sujeito, em sua transfiguração (*Verklärung*), torna possível, ao mesmo tempo, sua *redenção* e a *redenção* da *Vontade*; o caminho para *redenção*, em ambos, é o caminho do autoconhecimento da *Vontade*. A transformação do indivíduo em puro sujeito torna possível a visão do contraste entre essência e aparência, a *Vontade*, portanto, através da consciência humana, vê a si mesma, no tempo e fora dele, ao passo que o homem se constitui em um dúplice, sujeito puro e indivíduo interessado.

Em cada um, a imagem da *Vontade* revela-se em sua diferença, ao mesmo tempo em que, esconde sua igualdade, pois, é a mesma *Vontade* que se revela. A necessidade da

existência de indivíduo consciente, ou seja, espelho da *Vontade* coincide com uma necessidade de espelhamento, de conhecimento de si da própria *Vontade* cega, que deseja o conhecimento. Assim, dizer que o mundo é, antes e acima de tudo, minha representação, significa, em seu significado epistemológico, mostrar o vínculo necessário com o sujeito cognoscente; em seu sentido cosmológico e/ou ontológico¹³, sentido este revisado por Schopenhauer, significa que o mundo é acima e antes de tudo, a objetividade desta *Vontade*.

É, na identidade entre objetividade e representação, entre ontologia e epistemologia, que Schopenhauer, encontrará as bases para reduzir o mundo exterior (matéria) apenas, à representação, à síntese operada nas faculdades através do princípio de razão. Ademais, veremos como, com este ponto de partida, Schopenhauer busca uma solução diferente das respostas dadas ao problema da intuição empírica, tanto pelo empirismo, quanto pelo ceticismo, ao passo que, busca uma revisão no seio do próprio idealismo transcendental, do qual, se diz adepto incondicionado, é o que trataremos a seguir: a totalidade da objetividade da *Vontade*, através de uma aproximação com o idealismo transcendental.

Isto se faz necessário para a compreensão da metafísica da *Vontade* em Schopenhauer, a partir da revisão que ele opera dentro do Kantismo. Visamos, a seguir, preparar a compreensão da *redenção* através da discussão com a crítica Kantiana e a possibilidade de conhecimento acerca da *coisa-em-si*. A *redenção* (*Erlösung*) é, pois, um tema essencialmente metafísico, cujas especulações podem ser compreendidas e aceitas como válidas no seio da crítica Kantiana e/ou entendidas a partir da reforma operada por Schopenhauer, naquilo que ele compreende ou retira de Kant.

¹³ O objetivo de Schopenhauer é pensar a interdependência entre a ontologia e a epistemologia, como ponto de partida. “Schopenhauer’s aim was to systematically think through a philosophy which takes the interdependency of the ontological and the epistemic as its starting-point.” (SAMUEL, 2008, p. 02).

1.2. O Problema da intuição empírica; o idealismo transcendental

Schopenhauer distingue os objetos no mundo como representação em objetos imediatos e objetos mediatos; do ponto de vista da *Vontade*, a totalidade da objetividade da *Vontade* se divide em objetividade adequada e inadequada. É apenas a objetividade inadequada da *Vontade* o domínio em que se estende a região de atuação do princípio de Razão. Pois, o princípio de causalidade rege apenas objetos, ou seja, apenas as representações entre si, não entre representação e um algo outro, seja algo real (empirismo), seja um algo do pensamento (idealismo), seja a *coisa-em-si* de Schopenhauer. Isto porque a *Vontade*, como *coisa-em-si*, nunca se transforma em sujeito como causa do mundo.

Redenção somente é possível no sujeito, através de uma modificação provocada, diretamente na *Vontade*, por um tipo específico de conhecimento. Portanto, sendo o sujeito apenas *Vontade* e sendo, o objeto apenas *Vontade*, o mundo é apenas o jogo da *Vontade* consigo mesma, e a *Redenção* é apenas uma modificação na forma como a *Vontade* vê a si mesma, joga consigo mesma. Ademais, a relação existente entre sujeito e objeto, não existe entre a *Vontade* e mundo, pois, no limite, o que existe é apenas *uma única Vontade*. O ‘*dois*’ somente começa a existir¹⁴, desde o ponto de vista do sujeito, mas, sujeito e objeto, desde o ponto de vista da *Vontade*, são apenas um e o mesmo.

¹⁴ “(...) Isso, todavia, em nada nos ajuda, já que não conseguimos diferenciar tal objeto da representação. Ao contrário, pensamos que os dois são uma única e mesma coisa, que todo objeto pressupõe sempre e eternamente um sujeito e, por isso, permanece representação. Também reconhecemos que o ser-objeto pertence à forma mais geral da representação, justamente a divisão em sujeito e objeto.” (MVR, p. 152). A *Vontade* somente toma consciência de si através da individuação, ela visa, portanto, em sua *Erlösung*, a superação da distinção entre eu e não-eu, tende, pois, a reconciliação (*Versöhnung*), *redenção* como um sentimento místico de unidade. Visa produzir uma Intuição que é, pois, apenas sentimento de unidade. Ao atingir este sentimento, o indivíduo promove uma *Versöhnung* no nível da *coisa-em-si*, ao passo que atinge sua única forma de consolo (*Trost*), consolo principalmente pelo sofrimento e para a morte.

A causalidade, por sua vez, existe apenas entre representações, não entre representação e algo outro, que não seja representação. Portanto, para Schopenhauer não podemos aplicar o princípio de causalidade, para a relação existente entre *Vontade* e mundo (sujeito-objeto), pois no limite, ambos, são uma única e mesma coisa. É, somente, portanto, no sujeito, que começa a diferença, a multiplicidade. Porém, esta multiplicidade, é também, apenas jogo da *Vontade* consigo, em seu autoconhecimento¹⁵.

Toda modificação em um objeto somente é causada por outro objeto da mesma natureza. O corpo se constitui como o objeto imediato, ou seja, é o primeiro objeto a nos cair na consciência e através do qual despertamos para a consciência do mundo enquanto representação. Sentir o mundo e intuir o mundo e fazer nascer o mundo dos objetos, eis as faces, de uma única atividade. O corpo se constitui como o objeto imediato, assim, toda modificação é modificação no corpo, e também, portanto, percepção empírica. Porém, o corpo, é inicialmente apenas uma representação, não lhe correspondendo nenhuma existência absoluta, ou valor absoluto, apenas relativo, na medida em que, sendo representação, só pode ser compreendido na sua relação com outra representação. Para Schopenhauer, também é ilegítimo, pois extrapola sua região de validade, o uso do princípio de razão, quando aplicado à relação entre sujeito e objeto, pois, não é possível, inferirmos, de uma sensação ou intuição dada, uma causa fora de mim. Se, por um lado, ele rejeita a solução do idealismo dogmático (*Fichte, Schelling*)¹⁶ de deduzir o mundo dos

¹⁵ “Só a Vontade é. Ela é a coisa-em-si, a fonte de todos os fenômenos. O autoconhecimento da Vontade e, daí, a sua decidida afirmação ou negação é o único evento em si.” (MVR, p. 252)

¹⁶ “A elucidação, a decifração e a refutação da noção de “coisa-em-si” constituir-se-ia num objeto incontornável da reflexão filosófica pós-kantiana na Alemanha dos finais do século XVIII, primeira metade do século XIX. Designada no seu conjunto por idealismo alemão, essa corrente de pensamento foi protagonizada por filósofos tão diferentes quanto Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831), Schopenhauer (1770-1860), os quais, apesar das irreduzíveis oposições teóricas, registram o fato comum de terem tomado a filosofia transcendental kantiana (a que diz respeito à determinação subjetiva, a

objetos totalmente a partir do sujeito¹⁷, por outro, não aceita a solução do empirismo e também do ceticismo.¹⁸ Nesse sentido, ao contrário das duas escolas¹⁹, o mundo para Schopenhauer, possui, por um lado, realidade empírica, e, contudo também, possui, por outro lado, idealidade transcendental.²⁰

No idealismo transcendental, Kant unifica certos princípios, tanto do racionalismo, quanto do empirismo, ao tempo que submete, ambos, ao crivo de uma crítica. Se o racionalismo coloca a mente como critério último de validade do real, e o empirismo, por seu turno, transforma a razão e a reduz apenas a um catálogo de informações oriundas da experiência²¹, o idealismo transcendental, apresenta uma simbiose entre estes dois opostos

priori, das condições do conhecimento possível do mundo) como ponto de partida para a elaboração dos seus sistemas”. (REIS, 2006, p. 390)

¹⁷ Para o idealismo dogmático assim como para Schopenhauer, todo o mundo dos objetos é o mundo das representações da consciência. Entretanto, ambos diferem no que tange a avaliação acerca do que significa para consciência ter representações. O idealismo dogmático toma os objetos como um efeito do sujeito. “For the *dogmatic idealist*, as for Schopenhauer, the entire world of objects around us is one and the same with the representations of the consciousness. But the two views differ starkly once we assess what it means for consciousness to have representations. Where as the dogmatic idealist “makes the object the effect of the subject” (JOHNSON, 2001, p. 01)

¹⁸ Quando cético afirma que “o mundo é minha representação” significa que ele não pode ter certeza de que os objetos externos realmente existem, em outras palavras, o fato da consciência não comprova a existência do objeto. A representação é ilusória. “When the skeptic argues that “The world is my representation” she means that *there are no external objects*, or at least she cannot be sure she has any awareness of any objects; and therefore all she has to go on are *illusory* representations” (JOHNSON, 2001).

¹⁹ Kant se move entre estes dois extremos, e aceita os dois pontos de partida tanto o racionalismo quanto o do empirismo. Ele parte destes dois pontos de partida para operar uma revisão inaugurando o que ele chama de “realismo empírico. “In place of these two extremes, Kant allows for both the starting-points of rationalism and empiricism within his philosophy. That is, he agrees with the empiricist in taking experiences as his starting-point, but at the same time he agrees with the rationalist in taking the mind's power of discrimination as his starting-point. He bridged these two starting-points by arguing for a revised understanding of knowledge what he termed ‘empirical realism’, perceived through a transcendently ideal framework of understanding” (SAMUEL, 2008, p. 01).

²⁰ Para Schopenhauer o mundo dos objetos tem por um lado uma realidade empírica e por outro uma idealidade transcendental. “For Schopenhauer, the world of objects around us has “ empirical reality” but “ transcendental ideality” (JOHNSON, 2001, p. 02)

²¹ O racionalismo adotou a mente como ponto de partida, e a consciência para determinar o que é ou não real, (por exemplo, as ideias claras e distintas da razão). O empirismo por sua vez tomou como ponto de partida nossas experiências, visto que a mente não passa de um catálogo de experiências. “Simply put, rationalism took the mind as its starting-point, insofar as it appealed to ultimate grounds for consciousness in deciding what is real (e.g., Descartes' clear and distinct ideas). Empiricism, by contrast, took as its starting-point our experiences of reality, seeing the mind to merely catalogue those experiences (e.g., Hume's seeing the mind's causal insights to be merely generalizations based upon items of experience).” (SAMUEL, 2008, p.01)

extremos. A balança kantiana não esconde o lado para qual pendeu, se em Schopenhauer haverá uma supervalorização do conhecimento intuitivo sobre o conhecimento racional, para Kant, o conhecimento racional será ainda algo, mesmo lhe faltando qualquer relação com uma intuição; ao passo que, para Schopenhauer, conceitos sem intuição permanecem completamente vazios, puros fantasmas.

No procedimento dedutivo, através do qual Kant desenha o mapa das categorias, elas são deduzidas a partir das tábuas dos juízos lógicos, o que, para Schopenhauer, implica numa hierarquização entre as representações intuitivas e abstratas. Neste sentido, Kant procurou encontrar conceitos puros (categorias) para fundar todos os conceitos empíricos, da mesma maneira, que temos, uma intuição pura como condição de todas as intuições empíricas. Na cartografia mental, desenhada por Kant, uma sensibilidade pura corresponde a um entendimento puro²². A lógica transcendental é, para Schopenhauer, o desejo inconsciente de uma simetria entre as faculdades, desejo que, somente pode nascer dentro de um espírito sistemático. O desejo de sistematização revelado nos esquematismos Kantiano²³, no desejo de fazer corresponder cada categoria a um esquema²⁴ revela a preponderância do conhecimento racional sobre o intuitivo, e revela, ademais, o espírito sistemático do pensador de *Königsberg*.

A função dos esquemas resume-se, para Schopenhauer, em propiciar um retorno ao conteúdo material do pensamento abstrato, servindo como expediente da nossa fraqueza ao nos certificar de que o nosso pensamento abstrato ainda tem conteúdo real. (CACCIOLA, 1983 p. 95).

²² Na Crítica da filosofia Kantiana, Schopenhauer comenta este intuito da crítica da razão Kantiana, assim como toda a arquitetura é apresentada como uma necessidade subjetiva.

²³ CFK, p. 112 a 114.

²⁴ CFK, p. 113.

Schopenhauer, ao contrário de Kant, parte do conhecimento imediato e intuitivo, da realidade mesma deste conhecimento, enquanto que Kant, parte da realidade das condições *a priori*, ou melhor, da realidade dos conceitos *a priori*. Ao contrário de Kant, Schopenhauer esforça-se em mostrar a inter-relação entre estes conhecimentos e a submissão da razão à faculdade intuitiva, o entendimento.

Enquanto nos animais o conhecimento intuitivo opera independentemente de qualquer tipo de razão, no homem, ocorre o concurso entre estas faculdades, por sua vez, esta faculdade possui nos conceitos sua matéria exclusiva. Os conceitos abstratos são uma classe específica de representações e domínio exclusivo do homem; enquanto formas exclusivas de conhecimento da razão; sua fisionomia característica. Do concurso entre estas faculdades depende um conhecimento verdadeiro ou falso, na medida em que o conhecimento abstrato nem sempre se encaixa perfeitamente com o conhecimento intuitivo, ocorrendo mesmo, entre ambos, às vezes, uma completa dissonância.

Em Kant, conceito sem intuição ainda seria algo, ao passo que sem conceito já não haveria nenhuma intuição, apenas completo caos desconexo dos sentidos. Isto porque, em Kant, de acordo com Schopenhauer:

Se eu elimino todo o pensar (através das categorias) de um conhecimento empírico, então não resta nenhum conhecimento de objeto, pois pela mera intuição nada é pensado, e o fato dessa afecção da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma referência de tal representação a qualquer objeto. (CFK, p. 133)

Retirando, pois, todo conteúdo intuitivo, ainda nos resta algo; as condições *a priori* de todo pensamento²⁵. Embora Schopenhauer e Kant, concordem quanto a esta independência do conhecimento abstrato frente ao conhecimento intuitivo, a divergência é

²⁵ “Se eu retirar, em contrapartida, toda intuição, então ainda resta a forma do pensar, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de toda intuição possível” (CRP, p. 153).

radical quando o assunto se refere à aplicação desta *forma* de pensar. Para Kant, enquanto permanecemos apenas na intuição não pensamos, é necessário que as categorias sejam aplicadas às intuições²⁶; é somente então, o conceito que dá realidade às intuições; a experiência, somente acontece na medida em que pensamos o múltiplo intuitivo a partir da síntese dos conceitos que são operadas pelo entendimento. Sensibilidade e entendimento são, portanto, em Kant, faculdades diferentes²⁷; do concurso de ambas depende todo o conhecimento empírico; primeiramente, o objeto nos é dado intuitivamente, somente depois, ele é pensado pelo entendimento. “Em contrapartida, para Schopenhauer, a intuição empírica é diretamente objetiva e, quando nos movemos no “pensar”, já abandonamos as coisas individuais e nos encontramos no domínio puramente conceitual.” (CACCIOLA, 1983, p. 93)

Enquanto para Kant, sensibilidade (dotada das formas tempo e espaço) e o entendimento (com suas doze categorias) são divididos e separados, em Schopenhauer eles aparecem unidos no entendimento que é sensibilizado, todas as categorias são agora subsumidas ao princípio de causalidade²⁸, as categorias, portanto, resumem as formas que constituem a totalidade do princípio de razão. São quatro as formas do princípio de razão²⁹;

²⁶ “Kant, na Crítica da Razão Pura, diz que o conhecimento do mundo começa quando dados do exterior nos são fornecidos nas formas puras *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo. Sensibilidade que, para ele, é a receptividade do conhecimento. Depois de recebidos, os dados sensórios são pensados mediante doze categorias do entendimento, nele radicadas originariamente (unidade, pluralidade e totalidade; realidade, negação e limitação; inerência/subsistência, causalidade/dependência e comunidade; possibilidade/impossibilidade existência/não existência e necessidade/contingência). Entendimento que também é chamado de espontaneidade do conhecimento”. (BARBOZA, 2005, p.127)

²⁷ “O entendimento não intui a sensibilidade não pensa. Só do concurso de ambos surge o conhecimento, que, sublinha Kant, refere-se exclusivamente à experiência fenomênica possível.” (BARBOZA, 2005, p.127)

²⁸ “De fato, para o autor de O Mundo como Vontade e como Representação não faz sentido o entendimento ter doze categorias, pois todas as vezes que Kant dá um exemplo acurado delas sempre recorre à causalidade.” (BARBOZA, 2005, p.127)

²⁹ “For the principle of sufficient reason is a plural, involving irreducible type of explanation. There are explanations in terms of ‘being’ (e.g., mathematical or geometrical explanations), ‘becoming’ (i.e., causal explanations of interaction), ‘acting’ (i.e., explanations appealing to direction such as the growth of a seed)

princípio de razão suficiente do devir³⁰, princípio de razão do conhecer, princípio de razão do ser e princípio de razão da *Vontade*.

O princípio de causalidade enquanto princípio de ser é a síntese do objeto e a relação estabelecida entre a intuição e outro, diverso. A ligação do diverso em uma intuição, que em Kant caberia às categorias, aparece para Schopenhauer já unificado, na medida em que é o entendimento que intui. Assim, o tempo e o espaço que são as formas puras da intuição, se apresentam enquanto continuidade de suas partes e de seus momentos, pois estão desde sempre submetidas ao princípio de razão do ser. Assim como “é o nexó causal *a priori* que possibilita a unificação das várias impressões, através dos diferentes sentidos, sensações diversas (como por exemplo, som, cor, solidez) estamos aptos a referi-las a um mesmo corpo, como causa comum de todas elas.” (CFK, p. 111)

Kant no Prefácio dos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* assimila as categorias como ações formais do entendimento no julgar, e define aí, o que entende por juízo. Este seria uma ação através da qual toda representação que é dada torna-se conhecimento de um objeto. Seria, pois, apenas o julgar que tornaria possível o conhecimento do objeto. “Schopenhauer recusa esta identificação entre julgar e conhecer, pois, para ele, o juízo, enquanto elo entre representações abstratas é uma função da razão e não do entendimento. Portanto, o conhecimento intuitivo independe do julgar.”

and ‘knowing’ (i.e., explanations appealing to the agent’s recognition of something such as danger). Philosophers, in their attempts to give straightforward explanations, typically reduce certain of these aspects of explanation to others, since this allows them to explain all reality in terms of a limited set of concepts.² Schopenhauer rejects such conceptual reductions, claiming that we need to hold on to the independence of each of these ways of acknowledging reality if we are to have a properly comprehensive understanding of what we experience.” (SAMUEL, 2008).

³⁰ Schopenhauer denomina princípio de razão do devir esse modo de operação do entendimento, que procura para todos os dados exteriores ou interiores uma razão de ser, ou seja, fornece o fundamento dos objetos, dos fenômenos ou representações submetidas ao princípio de razão. Este, na sua acepção mais universal, reza: “nada é sem uma razão pela qual é”. (BARBOZA, 2005, p.127)

(CACCIOLA, 1983, p. 94)

Neste sentido, Schopenhauer acusa Kant, de ter confundido intuição e entendimento e sobrevalorizado a razão. O objeto individual é, para Schopenhauer, independente do pensar consciente³¹ e racional, ele já nos é dado na intuição empírica, que é, pois, “intuição intelectual”, na medida em que o entendimento é faculdade de intuição. O entendimento intui, e não apenas pensa como pretende Kant, toda intuição já é produzida nas formas do pensamento do entendimento, conceitos e reflexão, por seu turno são, para Schopenhauer, função da razão.

A forma do princípio de razão é a forma de pensamento do entendimento, este também possui agora, as formas *a priori* de tempo e espaço, agora é, pois, o entendimento que intui. A causalidade somente existe no intelecto, esta limitação é fundamental, ela não existe além do mundo como representação; portanto, nela consiste e se resume toda a matéria do mundo. No entendimento ocorre todo o processo de intuição empírico, ou seja, de objetividade da *Vontade*; aparecimento do mundo. A causalidade é neste sentido, o modo próprio, a forma de pensar do entendimento. Assim, o entendimento pensa todas as sensações como efeitos, e procura através da causalidade um início, ou seja, “o entendimento (ou cérebro) as toma como um efeito e, pela causalidade, remonta temporalmente até a sua origem, posicionando-as no espaço como representações intuitivas, ou seja, objetos constituídos, imagens do mundo”. (BARBOZA, 2005, p. 128).

³¹ “(...) todo esse trabalho do entendimento é inteiramente instintivo tanto no homem quanto no animal, como a secreção biliar ou a digestão; noutros termos, é inconsciente, não controlável pelo arbítrio” (BARBOZA, 2005, p.129)

Este mundo é real, não é enganador, quando ele se revela naquilo que ele é, ou seja, representação³². O mundo nada mais é do que a representação para um sujeito cognoscente. Neste sujeito estão contidas as formas primárias e secundárias da representação. A primeira e mais geral corresponde ao binômio sujeito/objeto. As formas secundárias correspondem à forma do objeto, ou seja, ao princípio de razão. A relação de dependência destas formas secundárias às formas primárias, ou seja, sujeito e objeto levam Schopenhauer a considerar o princípio de razão em suas formas como condições subjetivas³³ da experiência e por outro lado, o sujeito como centro e núcleo da objetividade, na medida, que o sujeito, pelo entendimento, cria o mundo como representação (matéria). Ao passo que, o mundo como representação se constitui como a totalidade da objetividade da *Vontade*, o sentido do princípio de razão se resume na relação de significado entre as intuições empíricas. Assim, a realidade ou efetividade (*Wirklichkeit*³⁴) deve ser entendida como uma criação, não imagética, porém, no sentido de atividade própria de realização, a atividade que cria a si mesma, num fazer através das formas de representação primária e secundária.³⁵

O entendimento, sendo uma faculdade intuitiva, não possui conceitos *a priori*; possui apenas sua forma de pensamento *a priori*. Porém, na medida em que, o mundo, se

³² Todo o mundo como representação é real, ou seja, ele é justamente aquilo que ele parece ser, objeto em relação a um sujeito, numa palavra, representação. “It is real and separate from the subject but also always representation for some possible subject. Thus, “ the whole of the world, is only object in relation to the subject, perception of the perceiver, in a word, representation” – and “ the perceived world in space and time, proclaiming itself as nothing but causality, is perfectly real, and is absolutely what it appears to be”. (JOHNSON, 2001, p. 02)

³³ “A admissão da subjetividade da relação causal torna possível contornar as dificuldades que teriam levado Kant a esquivar-se da tarefa de explicar a relação da sensação com sua causa exterior.” (CACCIOLA, 1983, p. 94)

³⁴ “A causalidade, ao vincular espaço e tempo no entendimento possibilita, portanto, a percepção (intuição empírica) do mundo, já que a própria matéria não passa de causalidade: o seu ser é o seu fazer-efeito, (*wirken*), e a realidade seria mais apropriadamente chamada de efetividade, *Wirklichkeit*, ou seja, um fazer-efeito do sujeito que a representa. Um termo, para o idealismo do autor, muito mais apropriado na designação do mundo concreto que o latino “realidade””. (BARBOZA, 2006, p. 36)

³⁵ “O entendimento é uma espécie de artefato que constrói o mundo, a realidade sendo mais corretamente designada de efetividade, isto é, ela é um fazer-feito do sujeito que intui.” (BARBOZA, 2005, p.128)

limita à minha representação, a objetividade fundamenta-se na relação deste mundo com um algo tido como real, e que dela difere, relação³⁶ esta que se funda em um sentimento (*pathos*, como veremos mais adiante), e na dependência da possibilidade de vislumbrar esta relação entre a representação e este outro diverso da intuição. Este vislumbrar é a contemplação da forma subjetiva do entendimento³⁷, qual seja; a causalidade³⁸. A subjetividade é, portanto, em Schopenhauer, o âmbito de validade e objetividade do mundo e, também, do princípio de causalidade. Entender não significa mais do conseguir vislumbrar intuitivamente a relação de causalidade, e nesta se resume a função do entendimento³⁹.

No texto a *Quádrupla raiz do princípio*⁴⁰ de razão Schopenhauer assevera que a revisão operada por ele no Kantismo, encontra nesta subjetividade a raiz da objetividade, ou seja, do próprio mundo. Nele se encontram as formas possíveis de explicação e por outro lado, estas formas se constituem como formas da objetividade da *Vontade*. O princípio

³⁶ Nesta suposta relação se encontra também a origem da ilusão transcendental.

³⁷ “O entendimento possui como sua única função: “a compreensão imediata das relações causais: em primeiro lugar entre o próprio corpo e os demais corpos; depois, entre estes corpos intuídos objetivamente, uns em relação aos outros.” (SCHOPENHAUER, *Über den Satz vom Grunde*, p. 98)

³⁸ “Sendo o entendimento uma faculdade intuitiva, não lhe cabem “conceitos puros”, mas sua única forma é a lei da causalidade, que não é um conceito a priori, mas um dos elementos subjetivos que compõem a representação, tornando possível explicar a relação da sensação com sua causa externa.” (CACCIOLA, 1983, p. 93)

³⁹ “Há, para Schopenhauer, um uso prático do entendimento, que se chama prudência (*Klugheit*), que se destaca de seu uso teórico no qual significa “agudeza”, “perspicácia”, “sagacidade” e “penetração”. (idem)

⁴⁰ Schopenhauer resume toda a análise das possibilidades de conhecimento ou experiência em torno do princípio de razão suficiente. Este princípio nos permite ir além do solipsismo, através do conhecimento das causas. Em outras palavras, ele nos permite conhecer todas as causas de nossa experiência. “Schopenhauer attempts to explore the preconditions of our particular experiences through the principle of sufficient reason. For this principle is meant to allow us to go beyond the idiosyncrasies of particular experiences so as to explore how they were caused. Or in the language used above, it allows us to go beyond individual instances (such as seeing a rabbit) so as to properly understand it (recognize all the causes that led up to our experiencing such a rabbit).” (SAMUEL, 2008, p. 03)

de razão se constitui como a forma subjetiva de como o mundo aparece, e por outro lado, se constitui como ponto de convergência entre o epistêmico e o ontológico⁴¹.

Schopenhauer defende uma abordagem mais sofisticada do princípio de causalidade⁴²: para explicar esta sofisticação Adrian Samuel lança mão de uma analogia⁴³, que nos coloca diante da extensão dada à causalidade e sua intrínseca relação entre epistemologia e ontologia, ao mesmo tempo, que revela a mudança ou a necessidade de revisão do kantismo operada por Schopenhauer⁴⁴. O sentido do princípio de razão em sua revisão Schopenhauriana, pretende revelar uma realidade compartilhada, a partir de uma ontologia epistemológica. As quatro formas do princípio de razão se constituem na totalidade da explicação possível⁴⁵, mas também, fazem revelar uma realidade objetiva

⁴¹ “Schopenhauer’s move is to agree with Kant that all knowledge is refracted through our powers of reason and understanding, but at the same time insist that the disclosure of the ‘thing-in-itself’ through our thought processes is the precondition of all knowledge. As such, Schopenhauer is challenging Kant’s insistence upon incommensurable epistemic frameworks by insisting that all such explanatory frameworks need to be understood in terms of their revealing the shared reality (ontology) under investigation”. (SAMUEL, 2008, p. 03)

⁴² De acordo com Samuel, Schopenhauer afirma que é preciso segurar a independência de cada uma dessas formas de reconhecer a realidade, se quisermos ter uma compreensão adequada abrangente do que é a experiência. “Philosophers, in their attempts to give straightforward explanations, typically reduce certain of these aspects of explanation to others, since this allows them to explain all reality in terms of a limited set of concepts. Schopenhauer rejects such conceptual reductions, claiming that we need to hold on to the independence of each of these ways of acknowledging reality if we are to have a properly comprehensive understanding of what we experience.” (SAMUEL, 2008, p. 02)

⁴³ Diz Samuel, que para Schopenhauer, se quisermos ter uma ideia da pessoa como um todo, no entanto, é preciso, observar o modo como essas motivações diferentes se encaixam para revelar o caráter dessa pessoa. Schopenhauer procura dizer algo semelhante em relação ao mundo. “This might be clearer by analogy. Consider someone’s behavior – we might analyze this in terms of its revealing distinct and incommensurable motivations (e.g., to be both liked and to be thought superior). If we are to have a sense of the person as a whole however, we need also explore how these different motivations fit together in revealing that person’s character. Schopenhauer is attempting something similar for the world – to go beyond Kant’s limits of analysis so as to explore the character of the world” (SAMUEL, 2008, p. 03)

⁴⁴ Para Schopenhauer, o objetivo filosófico deve ser uma profunda compreensão do ser, o que exige que explore a forma do conhecimento em seus aspectos distintos (as formas do princípio de razão), de maneira a iluminar um conceito comum de ser. “Schopenhauer thinks through this revision of Kant’s thought by seeing the distinct epistemic frameworks to all reveal distinct aspects of being. In other words, the philosophical ideal of a comprehensive understanding of being requires, for Schopenhauer, going beyond the Kantian limits of human understanding so as to explore how all its distinct aspects illuminate a shared concept of being.” (SAMUEL, 2008, p. 03)

⁴⁵ De acordo com Samuel, existem quatro maneiras distintas de entender a ontologia, cada um com seus próprios conceitos básicos de interpretação, principalmente tornar-se, agir e saber. “It means that there

compartilhada⁴⁶. Com a revisão crítica do princípio de razão, Schopenhauer pretende escapar as evasivas kantianas quanto ao problema da intuição empírica, como também garantir a objetividade de uma realidade compartilhada subjetivamente e neste sentido, visa uma resposta ao egoísmo solipsista, tanto quanto ao idealismo.

Se por um lado, tudo o que se torna representação, seja ela abstrata ou intuitiva, e constitui totalidade do mundo dos fenômenos, encontra sua raiz nas condições *a priori* presentes no sujeito cognoscente, e, além disso, se admitir (e tanto Kant quanto Schopenhauer admitem a existência) da *coisa-em-si* como algo que não é determinada por essas formas da estrutura cognitiva, logo, portanto, a *coisa-em-si*, é algo incognoscível, indefinível e também, inominável, por ser completamente exterior a toda forma de cognição. A *coisa-em-si* é, portanto, algo exterior ao pensamento, independente de suas formas, ela se constitui como uma totalidade incapaz de ser percebida tanto pela intuição quanto pela abstração, logo, permanecendo inacessível a qualquer tipo de experiência. Vamos observar e delinear o papel da razão em sua hierarquia entre as faculdades tanto em Schopenhauer e Kant, para daí, compreendermos a relação entre o conhecimento e também, da razão e a *redenção da Vontade*.

are four distinct ways of understanding ontology, each with their own basic concepts of interpretation (principally being, becoming, acting and knowing)". (SAMUEL, 2008, p. 03)

⁴⁶ "(...) but at the same time these all illuminate a shared understanding of reality." (SAMUEL, 2008, p. 03)

1.3. A razão em Kant e Schopenhauer

A razão é para Schopenhauer apenas a faculdade de pensamento (*Denkvermögen*)⁴⁷, na medida em que é apenas reflexo (*Widerschein*) da intuição, daí ser justificado o título de faculdade de reflexão; “o papel da razão é o de produzir e trabalhar conceitos, cujo conteúdo é retirado do mundo empírico.” E ainda, é a “economia da razão que permite ao homem pensar o essencial, deixando de lado as diferenças acessórias, e ultrapassar o momento presente, podendo assim olhar retrospectivamente o passado e projetar o futuro.” (CACCIOLA, 1983, p. 96)

A razão, portanto, é o que torna possível a memória, imobilizando o fluxo do devir, possibilitando o acúmulo de conhecimento: a tendência racional é a tendência que se manifesta na passagem do material intuitivo à fixação de fórmulas cada vez mais gerais e universais: em outras palavras, a razão é a manifestação desta tendência à abstração conceitual, ela é a responsável pela passagem do conhecimento intuitivo ao conhecimento abstrato. Enquanto em Schopenhauer a razão é reduzida a mero instrumento, a um mero apêndice da intuição, em Kant, à razão está reservada a função mais importante do conhecimento, à síntese total dos objetos, em suas idéias fundamentais, liberdade, moral, e Deus, isto na medida em que a razão Kantiana deve fornecer o modelo total da síntese e o ideal de toda intuição, ou seja, deve pensar o objeto na sua totalidade. Nesse sentido, em Kant, o mundo intuitivo deve ser determinado pela reflexão operada pela razão, nesta se encontraria o essencial daquela, seu *telos*, sua luz⁴⁸. Por outro lado:

⁴⁷ A razão por sua natureza “é a faculdade de abstração ou habilidade de construir conceitos” (idem)

⁴⁸ “Para Kant, “a reflexão seria o éctipo de toda intuição”, e o essencial desta estaria concentrado naquela. O espetáculo que o mundo intuitivo oferece compara-se a um teatro de marionetes, controlado pelo conhecimento abstrato”. (CACCIOLA, 1983, p. 92)

Kant coloca um fim às pretensões de conhecimento do incondicionado que marcara a metafísica anterior. Qualquer conhecimento tem de ser dado na nossa experiência. Entre nós e o *em-si* sempre haverá o entendimento e a sensibilidade, fazendo com que as coisas se dêem apenas na sua fenomenalidade. Mas, embora o mundo da experiência seja formado de fenômenos, isso não significa de modo algum que aquilo que aparece é mera aparência fantasmagórica, destituída de realidade, porque senão, diz Kant, haveria uma aparência sem algo que aparecesse. (BARBOZA, 2005, p.128)

O conhecimento que surge do concurso da intuição com o entendimento constitui a totalidade do mundo empírico; limita se, portanto, apenas ao fenômeno, ou seja, como o mundo aparece para este sujeito, nunca se referindo direta ou indiretamente, portanto, à *coisa-em-si*.⁴⁹ Esta *coisa-em-si* é uma exigência da razão pura e nesta exigência resume se sua finalidade e objeto.

A razão jamais se refere diretamente a um objeto, mas unicamente ao entendimento e através dele ao seu próprio uso empírico; portanto, não produz conceitos (de objetos), mas apenas os ordena e dá-lhes aquela unidade que podem ter na sua máxima extensão possível, isto é, com referência à totalidade das séries, a qual não é absolutamente considerada pelo entendimento, que se ocupa só com a conexão pela qual por toda a parte as séries das condições são produzidas segundo conceitos. Logo, a razão propriamente tem por objeto só o entendimento e o seu emprego adequado... (CRP, p. 394)

Para Schopenhauer toda a arquitetura que é desenhada na crítica da razão pura expressa uma hierarquização entre as faculdades na que a razão torna-se uma espécie de guia que deve se constituir como a luz que orienta todo o trabalho das outras faculdades, conferindo-lhes unidade. Esta unidade seria como que a visão antecipada do objeto em sua totalidade. A visão não esfacelada pelas formas do tempo e do espaço, mas a visão que contempla o objeto em si. Este objeto embora não sendo intuitivo, nem conceitual, seria uma exigência que se vincula à necessidade de auto-espelhamento da *Vontade*, em

⁴⁹ “A coisa-em-si permanece um “x” desconhecido, mero objeto de pensamento, o limite da experiência possível, portanto o limite do discurso. Foi por ter tentado falar sobre ela, ou seja, sobre o incondicionado, que a metafísica enredou-se em ilusões, reduzindo-se a uma prática dogmática de pensamento.” (BARBOZA, 2005, p. 127)

Schopenhauer. Já em Kant, corresponde à necessidade de sistematização, ou melhor, de orientação na atividade das faculdades de conhecimento. Enquanto em Schopenhauer, a *Vontade* necessita ver-se a si mesma em totalidade, em Kant, o homem necessita ver a totalidade para orientar-se a si mesmo, rumo à série total das condições. A idealidade pressuposta por Schopenhauer difere, neste sentido, do idealismo Kantiano, no ponto em que Kant, a necessidade de unidade é subjetiva e apenas ganha validade no sujeito, enquanto que para Schopenhauer, a idealidade se refere à necessidade de autoconhecimento da *Vontade* metafísica. A necessidade de sistematização dos conhecimentos para Kant vincula-se à necessidade subjetiva de organização. Funda-se, portanto, em Kant, não uma ontologia epistemológica de uma realidade compartilhada, mas uma epistemologia antropológica.

No que concerne aos objetos, na medida em que apenas são pensados pela razão, na verdade necessariamente, sem, porém (pelo menos do modo como a razão os pensa) podem de maneira alguma ser dados na experiência, as tentativas de pensá-los (pois tem que ser possível pensá-los) constituirão mais tarde uma esplêndida pedra de toque daquilo que tomamos como o método transformado da maneira de pensar, a saber, que das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas (CRP, p. 39)

Para Kant, a razão, através das idéias transcendentais, deve orientar o trabalho das faculdades fornecendo-lhes o *Ideal (focus imaginarius)*, daí a acusação, por parte de Schopenhauer, de que Kant tenha supervalorizado a razão, abandonando o terreno da intuição, preferindo assim, fantasmas, permanecendo apenas nas sombras de uma realidade fugidia⁵⁰. Isto porque, para Kant é a razão que deve dar os contornos sistemáticos de todo o conhecimento. A ela confere dar unidade à totalidade dos conhecimentos, neste sentido, a arquitetônica das faculdades corresponde à arquitetônica do sistema total de conhecimentos

⁵⁰ “Kant, ao abstrair o conteúdo dos conceitos para buscar a essência do mundo intuitivo, teria estabelecido uma correspondência indevida entre o domínio da razão e o mundo intuitivo entre meras sombras de objetos.” (CACCIOLA, 1983, p. 92)

possíveis. A totalidade do conhecimento recebe da razão o arremate que dá unidade antecipada ao sistema como um todo, determinando a atividade de cada faculdade, fornecendo um ideal, que funciona como o objeto em si do pensamento.

A razão deve fornecer as diretrizes através das quais pode se organizar um sistema arquitetônico de conhecimento, assim, tornando possível uma organização da totalidade da experiência. Estas diretrizes que são fornecidas pela razão, revelam o caráter sistemático da razão humana e por outro lado, revelam o seu caráter teleológico em sua atividade hierarquizante, na medida em que deve pensar o objeto e conferir unidade ao sistema de conhecimento. Daí a acusação de Schopenhauer de Kant ter postulado um objeto transcendental⁵¹. “O objeto em si é um objeto do pensamento e, no entanto, não está no tempo e no espaço, porque não é intuitivo; é um objeto do pensamento e, no entanto, não é um conceito abstrato” (CFK, p. 108-109) Segundo Schopenhauer este objeto que é o objeto das categorias: “seria um andrógino, meio representação, meio *coisa-em-si*: o objeto em si é um objeto do pensamento e, no entanto não está no tempo e no espaço, porque não é intuitivo; é um objeto do pensamento e, no entanto, não é um conceito abstrato” (apud CACCIOLA, 1983, p. 93). Este objeto é responsável por tornar possível toda experiência, é neste que as categorias enquanto conceitos *a priori*; fazem a ligação com a intuição, ligando-a, pois, a este objeto⁵².

A razão em seu uso lógico é guiada por princípios operacionais heurísticos, porém, em seu uso transcendental (uso que Schopenhauer se recusa a aceitar) é guiada por

⁵¹ “Kant postula um objeto da representação que é objeto das categorias, o que Schopenhauer recusa-se a admitir, pois, para ele, o que não é representação é coisa-em-si. (CACCIOLA, 1983, p. 93)

⁵² “Por outro lado, ainda não é conceito, já que é função das categorias, enquanto conceitos *a priori*, acrescentar tal objeto à intuição. (CACCIOLA, 1983, p. 93)

princípios transcendentais, daí, estes princípios serem chamados de leis transcendentais⁵³. De acordo com Kant, estes princípios se constituem como uma lei, na medida em que garantem a unidade subjetiva sistemática de nosso conhecimento⁵⁴ e por ser de natureza transcendental, tem garantida a objetividade desta unidade, ou seja, é a natureza transcendental deste princípio que garante a objetividade de tal unidade sistemática.

Todavia, se o modo de ser dos objetos ou a natureza do entendimento que os conhece como tais são em si mesmos destinados a unidades sistemáticas, e se em certa medida esta pode ser postulada *a priori* mesmo sem tomar em consideração um tal interesse da razão, de maneira a se poder dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre eles os empíricos) possuem unidade da razão e estão sob princípios comuns dos quais podem ser derivados sem levar em conta sua diversidade, então isto seria um princípio transcendental da razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetiva e logicamente, enquanto método, mas também objetivamente. (CRP. p. 396)

A objetividade da unidade sistemática de conhecimento é deduzida através da validade transcendental destes princípios. Mais adiante, diz Kant:

Esta unidade da razão é, todavia, simplesmente hipotética. Não se afirma que uma tal unidade tem que ser encontrada de fato, mas que se tem que a procurar em benefício da razão, ou seja, para erigir certos princípios para as regras que a experiência nos fornece, e onde factível introduzir deste modo uma unidade sistemática no conhecimento. (CRP, 2005, p.397)

Ao fim, página 398, para justificar a necessidade de tais princípios, afirma:

Com efeito, a lei da razão pela qual procura tal unidade é necessária, pois sem essa lei não teríamos absolutamente razão alguma, sem esta, porém, nenhum uso interconectado do entendimento e, na falta deste, nenhum sinal suficientemente característicos da verdade empírica; é com respeito a este último, portanto, que temos de pressupor a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária.

A razão em seu uso imanente e/ou doméstico limita-se a organizar a atividade do entendimento. Ela se constitui como a luz que orienta o trabalho da experiência,

⁵³ Gerard Lebrun, Kant e o fim da Metafísica.

⁵⁴ “Embora na verdade seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto do qual realmente não parte os conceitos do entendimento na medida em que se situa fora dos limites da experiência possível, no entanto ele serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão.” (CRP, p. 394)

sistematizando a inquirição orientada da natureza, assim; “o método de procurar a ordem na natureza segundo tal princípio e a máxima de considerá-la fundada numa natureza em geral, embora fique indeterminado onde e até que ponto, constitui não obstante um legítimo e excelente princípio regulativo da razão.” (CRP, p. 406). Ademais, a necessidade de tomar hipoteticamente a ideia da razão como princípio regulativo justifica se enquanto necessidade subjetiva de sistematização. “Um princípio como este vai, todavia, longe demais para que a observação ou a experiência possa se lhe equiparar; e sem determinar qualquer coisa, só traça para a razão o caminho rumo à unidade sistemática.” (CRP, p. 407)

Diz Kant, no Apêndice à Dialética transcendental: “(...) tudo faz crer que as idéias transcendentais tenham a sua utilidade e, por conseguinte, um uso imanente, se bem que possam ter uma aplicação transcendente e justamente por isso ser enganosas quando a sua significação é ignorada e elas são tomadas por conceitos de coisas reais”. (CRP, p. 393). Kant está diferenciando princípios constitutivos de uma coisa, e princípios reguladores com vistas a um objeto meramente possível. A exigência das ideias transcendentais limita-se à exigência de sistematização da experiência razão⁵⁵. Não é o conceito de *coisa-em-si*, mas apenas de um objeto do pensamento⁵⁶. É contra este uso transcendental que Schopenhauer

⁵⁵ “Se temos presente os conhecimentos de nosso entendimento em todo o seu âmbito, então descobriremos que aquilo de que a razão dispõe de modo totalmente peculiar, e que procura realizar, é o sistemático do conhecimento, isto é, sua interconexão a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a saber, da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinando das partes e contem as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e a sua relação com as demais. Tal ideia postula por isso uma unidade completa do conhecimento do entendimento: graças a essa unidade, o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias.” (CRP, p. 395)

⁵⁶ “Há uma grande diferença entre se algo é dado à minha razão como um objeto *pura e simplesmente* ou se só como um *objeto da ideia*. No primeiro caso, os meus conceitos dirigem-se à determinação do objeto: no segundo, trata-se apenas de um esquema ao qual não é conferido objeto algum, nem sequer hipoteticamente.” (CRP, p. 407)

irá compreender o papel da razão⁵⁷ em sua filosofia. Não se trata apenas de uma crítica meramente instrumental, mas de reconhecer o caminho onde o discípulo se separa do mestre. É, pois, na sobrevalorização da razão em detrimento do pensamento intuitivo que Schopenhauer se afastará de Kant. Ao negar este uso transcendental da razão⁵⁸, Schopenhauer a reduz ao domínio lógico de formação de juízos através de ligações de conceitos. A objetividade da unidade sistemática do conhecimento que Kant afirma pela suposta natureza transcendental destes princípios reguladores, deriva, de acordo com Schopenhauer, de uma necessidade meramente subjetiva, ideal; esta unidade antes é conferida apenas pelo princípio de razão. Este como já vimos não passa de uma condição subjetiva. Segue-se que esta sistematização é válida apenas subjetivamente, por ser apenas ideal⁵⁹.

Como à razão cumpre formular juízos, segue-se que seu conteúdo é meramente formal, e se resume nas regras de ligação dos conceitos entre si. As formas do juízo nascem a partir dos princípios de identidade, contradição, terceiro excluído e razão suficiente. É pelo princípio de razão do conhecer que verificamos seu valor de verdade, que se encontra na possibilidade de verificar a relação de um juízo com algo diferente dele. É nesta relação que se verifica o fundamento da verdade de um juízo é este fundamento que lhe caracteriza o tipo de verdade que o juízo enuncia, assim como seu valor.

⁵⁷ A razão “é uma aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes sem as formas do conhecimento intuitivo.” (MVR, p. 82)

⁵⁸ “A idéia de uma racionalidade prévia, que “regulasse” através de princípios a observação do mundo fenomênico, é descartada como quimera e deturpadora do real” (CACCIOLA, 1983, p.100)

⁵⁹ “Quando Schopenhauer afasta de sua concepção de razão qualquer que não meramente lógico, ele a está reduzindo a uma instancia operacional de combinação de conceitos. Embora Schopenhauer afirme, na *Dissertação sobre o princípio de razão*, que o conhecimento científico caracteriza-se pela sua sistematização, distinguindo-se assim de um “mero agregado de conhecimentos”, esta sistematicidade nada mais é que subjetiva e puramente ideal, sendo conferida pelo princípio de razão.” (CACCIOLA, 1983, p. 99)

Assim, se a razão do juízo for outro juízo, a verdade é lógica; se for uma representação intuitiva, tem-se uma verdade empírica; se trata de uma forma *a priori* do conhecimento intuitivo (espaço, tempo e causalidade), a verdade é transcendental; e finalmente, quanto o fundamento for uma das condições formais do pensamento, a verdade é metalógica. (CFK, p, 129 a 131)

A faculdade de julgar é para Schopenhauer o que torna possível a relação entre as intuições e conceitos. Existem dois tipos de juízo, à moda Kantiana; a faculdade de julgar determinante e a faculdade de julgar reflexionante. O primeiro corresponde ao regramento de dados, ou à subsunção de um caso particular num conceito geral, o juízo reflexionante segue no caminho inverso, ou seja, para cada caso particular dado, se busca um conceito ou regra.

Linguagem e razão possuiriam, pois, uma única e mesma origem. Sua função consistiria apenas em através de abstrações; criar conceitos universais a partir de analogias entre os objetos dados na experiência. A razão não tem, portanto, a função de vértice central do pensamento, na condução da reflexão ao incondicionado da série, e os conceitos, por sua vez, não servem para dar realidade às intuições, lhes garantindo objetividade, antes servem apenas à memorização e a rápida inteligibilidade.⁶⁰ “Nesse sentido, cabe à razão trabalhar o material do entendimento, ou seja, as intuições. A razão decanta essas intuições, as abstrai, fornecendo ao fim os conceitos ou representações de representações. A faculdade racional, portanto, na teoria do conhecimento de Schopenhauer, é secundária em relação ao entendimento” (Barbosa, 2005, p. 129)

Por sua vez, a razão não desempenha papel fundamental no caminho que conduz a *Vontade* à sua *redenção*, não é, pois, o caminho para a essência uma atividade própria da razão, antes é pelo rompimento, pela limitação de sua atividade. A razão terá mesmo um papel posterior à visão intuitiva que pode levar o homem a sua *redenção*, condição de

⁶⁰ “Os conceitos que são representações abstratas, não tem por função conferir realidade às intuições, mas servem apenas para “fixar seus resultados e tê-los à mão.” (CACCIOLA, 1983, p. 93)

possibilidade para a *redenção* da *Vontade*. O caminho para a essência é o tema que trataremos abaixo.

1.4. Corpo e metafísica imanente: a chave (*losung*) para a *redenção* (*Erlösung*)

Aqui vamos procurar apresentar o corpo (*Lieb*) como a chave para o enigma da essência da vida, ademais, por ser o núcleo de reverberação da dor primordial ligada à individuação da *Vontade*, o corpo traz consigo o sofrimento inerente a própria vida. O corpo (*Lieb*) enquanto núcleo da *Vontade* de vida, eco do sofrimento (*Leiden*) imanente à individuação se constitui na chave (*Losung*) para o autoconhecimento da *coisa-em-si*, e, portanto, para a *redenção* da *Vontade*, que depende deste autoconhecimento. Esta é a razão das linhas abaixo.

“Conheço qualquer coisa, algo que não seja apenas representação?” Dessa pergunta, Schopenhauer parte metodologicamente do mundo como representação para orientar se na procura por uma representação especial que não se limita a ser apenas representação. A realidade objetiva que Schopenhauer revela é uma realidade compartilhada: compartilhamos com toda e qualquer representação a mesma essência comum, una e universal. Cada consciência é, pois, o sustentáculo do mundo. Assim a *Vontade* em sua tendência a *Redenção* precisa alcançá-la em cada consciência individual que compartilha o mundo enquanto carrega consigo o peso da existência. Faz-se necessário para a *redenção*, que o mundo compartilhado por cada consciência encontre o caminho para *redenção*. Assim, o mundo é uma realidade compartilhada por cada consciência, o que garante a existência do mundo, mesmo em sua tendência ao nada, na medida em que enquanto em

um a *Vontade* alcança *redenção*, em outro ela continua sendo afirmada. Daí, também o fato de que o mundo nunca alcança uma *redenção* absoluta e radical, permanecendo e descansando no nada absoluto.

A metafísica Schopenhauriana é imanente na medida em que o corpo (*Leib*) é o ponto de convergência entre o em-si e sua manifestação fenomênica no mundo, além disso, é o corpo que torna o procedimento analógico um argumento, pois, ele se constitui como uma representação privilegiada, na qual e através da qual a representação revela seu outro, e pode assim (a representação), não mostrar o meu mundo, mas o mundo em si, não desde uma perspectiva individual, mas desde o geral, pois já não fala o *eu*, fala o *em-si*. Schopenhauer argumenta que se fossemos apenas filósofos puros, completamente a parte deste mundo, como cabeças desprovidas de corpo, o significado último do mundo, sua essência, permaneceria completamente inapreensível. O mundo permaneceria conhecido apenas como uma representação.

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece para o que ainda possa ser, além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo. (MVR, p. 156).

Para que o homem possa ter representações, é necessária a existência de um corpo sobre o qual se desenrola todo o processo de percepção e conhecimento. O corpo é, pois, a condição para que o sujeito do conhecimento possa iniciar sua atividade⁶¹. Nesta relação particularizada que se estabelece entre o sujeito do conhecimento e o corpo, é que funda se a individualização e a subjetividade individual:

⁶¹ “Aqui, portanto, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei da causalidade e assim fornecem a esta os primeiros dados. Toda a essência da matéria consiste, como foi mostrado, em seu fazer-efeito. Causa e efeitos, entretanto, existem apenas para o entendimento, que nada é senão o seu correlativo subjetivo.” (MVR, p. 62)

(...) a relação de conhecimento que o sujeito mantém com o seu próprio corpo individual diferencia-se da relação que mantém com os outros objetos exteriores a ele, na medida em que aqui o corpo, como objeto de conhecimento, não é apenas percebido exteriormente, mas também interior e imediatamente nos seus movimentos e no seu agir, como querendo. (REIS, 2006, p. 391).

Este corpo é inicialmente percebido como apenas mais um objeto entre objetos, ou seja, uma representação entre tantas outras representações, e, portanto, submetido também às mesmas leis que regem todos os fenômenos (leis espaços-temporais) e à mesma necessidade determinada a partir das relações de causalidade com objetos exteriores. Porém, essa representação é sentida de forma diferenciada, pois neste corpo, experimentamos nosso querer como determinante das ações e do movimento deste corpo. É-nos impossível desvincular o querer da percepção do querer como ação e movimento do corpo, pois, todo querer implica numa ação deste mesmo corpo, o querer, é em última análise traduzido em ação e movimento. Portanto, o sujeito do conhecimento torna-se indivíduo na relação com esse corpo específico⁶². O conhecimento, portanto, está vinculado a este filtro que se constitui o corpo. Assim, o conhecimento que percebido pelo corpo processado pela formas do princípio de razão, constitui o conhecimento do fenômeno, é, pois, um conhecimento interessado e particularizado, ou seja, fruto de uma relação interessada, individualizada pela pertença a um corpo também individual.

Assim, Schopenhauer, mantendo sempre a distinção entre o que é possível ser conhecido no mundo dos fenômenos representáveis e o que é independente das condições da possibilidade de ser conhecido em si –, afirma que, se por um lado, o nosso ser corpo é percebido como objeto imediato do nosso conhecimento subjetivo, por outro lado, e independentemente dessa relação objeto/ sujeito, o nosso ser corpo participa e é portador de algo que em si é essencialmente incognoscível, mas que imediata interior e subjetivamente revela-se-nos como sendo a nossa vontade. (REIS, 2006, p. 392)

⁶² Diz Schopenhauer (MVR, p. 164 e 165); “(...) Todo ato do meu corpo é o fenômeno dum ato da “Vontade.” e “O meu corpo é apenas a minha Vontade tornada visível; ele é a minha própria representação, enquanto ela é objeto da intuição, representação da primeira categoria”, pois, “(...) toda impressão exercida sobre o corpo afeta imediatamente a Vontade, e que sob este ponto de vista, se chama prazer ou dor, e, num grau menor, sensação agradável ou desagradável; inversamente, fizemos ver que todo o movimento da Vontade, afecção ou paixão, abala o corpo e suspende o curso das suas funções.”

As próprias formas são postas pelo *em-si* do mundo no sentido de que o verdadeiramente existente se objetiva através destas formas que estão presentes no sujeito, que as preenche pelo fato de não ser apenas um sujeito puro, ou uma cabeça sem corpo. Todo o conteúdo, todo material da representação, é filtrado através das percepções do corpo, assim, o corpo é a condição não apenas da representação empírica e intuitiva, mas também da representação abstrata, na medida em que ele fornece o ponto de contato, a interpretação, a leitura mediata do mundo. Além disso, o corpo é a chave (*Losung*) para a compreensão da essência do mundo, para o reconhecimento do sentido da *Vontade*, sentido que deriva do grau de autoconhecimento da *Vontade*, o corpo também é o caminho para a *redenção* da *Vontade*, nele a *Vontade* revela sua contradição seu divórcio imanente, expresso pelo sofrimento imanente a própria vida. O conhecimento de seu divórcio imanente, o conhecimento da essência e de sua contradição primordial, conhecimento necessário para a *redenção* tanto da *Vontade* quanto do homem encontra no corpo a chave para o enigma do mundo, por trazer consigo sofrimento. O corpo é a chave (*losung*) para a *redenção* (*Erlösung*), no corpo é o alvo da prática ascética e do exercício de procura pelo sofrimento.⁶³ À *Vontade* enquanto *coisa-em-si* se objetiva primeiro no puro sujeito (intuição das *Ideias*), este puro sujeito é ainda apenas *Vontade*, um canal completamente livre das formas de objetivação inadequadas da *Vontade* (formas espaços-temporais e a causalidade), porém, este puro sujeito decai num indivíduo (pela relação particularizada do puro sujeito com um corpo específico) cuja consciência responde e corresponde ao domínio

⁶³ O corpo é a objetividade da *Vontade*, portanto o mundo do fenômeno e suas relações se dão através deste objetivar da essência, também sua *redenção* enquanto negação e aniquilação do mundo, ou seja, enquanto negação da *Vontade* de vida se realiza no corpo e através do corpo, seja como prática de resignação e auto-sacrifício, seja como procura pelo sofrimento direto e imediato na satisfação de todo o desejo. Há mesmo dois caminhos um a negação ascética de todo o desejo, outro a afirmação incondicional de todo o desejo, ambos os caminhos devem levar o sofrimento ao conhecimento, em outras palavras, deve revelar o conhecimento do divórcio da essência, razão de toda dor e sofrimento.

da representação e do princípio de razão⁶⁴. Decaindo o conhecimento passa a ser determinado por esta relação interessada.

Aqui cumpre notar que a exigência de uma razão, de um porque se refere apenas ao fenômeno, exigir uma razão do em si seria já aqui um contra senso. O *em-si*, enquanto não se objetiva nas formas do princípio de razão, não sucumbe às exigências de uma racionalidade, daí a tentativa de encontrar não uma razão propriamente dita, mas apenas um sentido, moral ou estético, no objetivar-se da *Vontade*. Esta questão como veremos, perpassa toda crítica Schopenhauriana, como também toda a problemática estética contida em *O nascimento da tragédia*. Nietzsche sobrevaloriza o sentido estético em detrimento a um sentido essencialmente moral. Para Nietzsche não haveria mais que um sentido estético, daí a ideia de que a filosofia, e aí a metafísica, necessariamente precisa ser arte, arte de criação de mundo, arte na criação de sentido, arte na criação de conceitos, em outras palavras, o mundo justificado apenas enquanto criação estética.

Queremos buscar o sentido, o significado deste mundo, mas este significado não se esgota neste mesmo mundo? Seu sentido, não o ultrapassa o interesse do indivíduo? O sentido do mundo se esgota na alteridade do indivíduo? Será todo este mundo apenas uma semelhança, um antropomorfismo com fins interessados, e, portanto, com fins apenas de utilidade e poder? Ou ainda haveria um sentido que ultrapassa o próprio indivíduo, e que o abarca como um sentido metafísico absoluto? Enfim;

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de

⁶⁴ O princípio de razão também rege o movimento nos sonhos, Kant, diz Schopenhauer, também se serve deste princípio e de sua atuação durante o sonho, para distinguir Sonho e Vigília. "A resposta de Kant, pois, só poderia soar assim: o sonho longo (a vida) tem encadeamento completo nele mesmo conforme o princípio de razão, mas não o possui com os sonhos breves, embora cada um destes, neles mesmo, possua o mesmo encadeamento." (MVR, p. 59)

nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza; Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Neste sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão. (MVR, p. 155)

Logo após esta afirmação, Schopenhauer desenvolve toda uma argumentação no sentido de defender a necessidade de uma metafísica para a fundamentação do sentido do mundo como representação. A pergunta pelo sentido último desta objetivação da *Vontade* ficará necessariamente sem resposta, pois, não se pode perguntar acerca do em si pelas suas razões últimas, na medida em que, a pergunta pela razão é sempre uma pergunta pela regra geral, pelo princípio, mas aqui não há regra, não há nenhum princípio, logo, não se pode perguntar pela razão no *em-si*. Resta-nos permanecer ainda no sujeito nele deve-se revelar tanto o sentido utilitário, quanto o sentido metafísico, é isto que agora vamos desenvolver.

Por isto vemos já que não é de fora que devemos partir para chegar à essência das coisas; procurar-se-á em vão, só se chegara a fantasmas ou fórmulas; parecer-nos-emos como alguém que dá a volta a um castelo, para lhe encontrar a entrada, e que, não a encontrando, desenhará a fachada. Foi, no entanto, o caminho que seguiram todos os filósofos antes de mim. (MVR, pg. 132)

Essa confusão na escolha do caminho⁶⁵, que desviou a trajetória da filosofia na realização de sua ambiciosa pretensão, de acordo com Schopenhauer somente ocorreu porque se buscou o X da *coisa-em-si* em sua identidade com o mundo da representação, buscou-se não verificar o sujeito em sua relação com o mundo (representação), mas identificar a relação da representação com o X. A verdadeira revolução copernicana, que também paradoxalmente devemos a Kant, é esta inversão, as formas puras dizem respeito à relação do sujeito com a representação, não, porém, da representação com o X da *coisa-em-*

⁶⁵ “de qualquer modo será uma via subterrânea, uma comunicação secreta que, por uma espécie de traição, nos introduzirá de um golpe na fortaleza contra a qual tinham fracassado todos os ataques dirigidos de fora” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Paris: Presses Universitaires de Franc, 1966. Suplementos ao segundo livro, §18. p. 889).

si; esta, portanto, corresponde apenas ao vínculo entre as representações e o sujeito do conhecimento⁶⁶. Buscou a essência do mundo, mas esqueceu-se daquilo que nos liga a este mundo. Assim, não basta sabermos que temos um mundo enquanto representações, que pretendemos criar representações, tal qual um espelho este mundo. Queremos saber o sentido de tal dúplice, e se este sentido, não extrapola os limites da relação, sujeito e representação?

Se por um lado as portas do *em-si* não estão completamente fechadas, isto não implica que temos um acesso total e irrestrito a natureza mais íntima tanto de nosso ser⁶⁷, como de todos os demais fenômenos. Conhecemos a *Vontade*, a essência de nosso ser pela percepção de nossos atos, em sua sucessão espaço temporal. Reconhecemos a *Vontade* pela identidade entre querer e ação, identidade que se revela no corpo. Essa percepção é imediata em comparação com outros objetos e sua percepção. O raciocínio por analogia é como se segue. Se eu sou corpo, se a essência do meu corpo, enquanto fenômeno, ou seja, enquanto objeto para um sujeito é a *Vontade*, se além de representação eu também sou *Vontade*, não terá toda representação a mesma essência, una, universal e eterna que eu? A resposta será afirmativa; o homem não é apenas um puro sujeito de conhecimento, nós somos também corpos, e, portanto, pertencemos também enquanto corpos à categoria de objetos a serem conhecidos, logo um caminho nos fica em aberto, nós também somos fenômenos e devemos possuir a mesma essência que todo o mundo dos objetos, como resultado, se não podemos acessar a essência de fora para dentro, um caminho de dentro

⁶⁶ “Decerto aquilo pelo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão.” (MVR, p.155)

⁶⁷ “No entanto, a cognoscibilidade da essência do nosso ser (a vontade) não é completa e adequada, uma vez que ela se revela fenomenicamente no tempo pela percepção íntima e sucessiva que possuímos dos atos protagonizados pelo nosso corpo.” (REIS, 2006, 128)

para fora nos permanece em aberto⁶⁸. Daí o que afirmamos inicialmente de uma autoconsciência do sujeito, desde seu interior, a *Vontade* emerge como a essência una e universal, o verdadeiramente existente. Se aquilo que essencialmente tem poder, e, portanto, age sobre nós, é a *Vontade*, analogicamente a *Vontade* deve agir essencialmente sobre todo e qualquer objeto exterior ao sujeito. Não haveria um sentido neste objetivar-se da *Vontade*? Um sentido que extrapole os limites do sujeito e do indivíduo? Não será a necessidade de luz, de telos, de orientação? Orientação, para onde? Para a perfeição? Para a Beleza? Não seria, pois a objetividade da *Vontade*, expressão da necessidade, do desejo de autoconhecimento? Não seriam as *Ideias* luz no caminho para a realização da beleza?

Seja como for, é apenas no sujeito (a consciência do indivíduo como espelho da *coisa-em-si*) que a *Vontade*, pode chegar a ver-se com num espelho. Este grau de objetivação da *Vontade* que se reflete, indica a luz, a perfeição, a máxima completude e beleza, no sentido deste objetivar (as *Ideias*) da própria *Vontade*, pois corresponde a objetividade perfeita e adequada da *Vontade*, em contraposição, à objetividade inadequada, ou seja, sua manifestação fenomênica.

O que torna possível essa consciência de si da *Vontade*? Uma ruptura, uma fricção estabelecida entre o sujeito do conhecimento e a *Vontade*, em suma, a superação do indivíduo. Do ponto de vista do sujeito, a ruptura significa um desvencilhar do sujeito daquilo que o liga ao mundo, ou seja, seu corpo particular. Nesta relação é que o conhecimento se relativiza, ou melhor, o conhecimento individualiza-se pela pertença a um corpo, este conhecimento corresponde sempre ao conhecimento do fenômeno.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. Suplementos ao segundo livro, §18. p.890.

O conhecimento está sempre a serviço da *Vontade* que se manifesta neste corpo particular. Nessa ruptura, o conhecimento deixa de ser um conhecimento interessado, deixa de ser um conhecimento vinculado a uma vontade particular; se encontra a partir dessa ruptura desvencilhado, seu anterior jugo agora não lhe domina, não lhe impõe sentido. Nessa ruptura, o sujeito se liberta daquilo que o tornava indivíduo, a prisão do corpo, e a consciência pode agora refletir a essência, o verdadeiramente existente.

O que resulta dessa consciência é a *redenção* mística de unidade, donde emerge uma satisfação e gozo metafísico. Mas é somente por esta fenda no ser da consciência que emerge o fundo último das coisas, não é pelo caminho, pela senda do pensamento consciente, antes é pela ruptura do movimento natural do pensamento que a *Vontade* aparece na consciência do sujeito, livre da vontade particularizada no corpo, como puro reflexo do em si. Vejamos como isso ocorre. Schopenhauer termina o livro dois de *O Mundo*, com a seguinte conclusão:

Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento a ilumina, a *Vontade* sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não. Do mesmo modo, cada fenômeno isolado da natureza, ao entrar em cena neste lugar, neste tempo, é determinado por uma causa suficiente, mas a força que nele se manifesta não possui causa alguma, pois é um grau de fenômeno da coisa-em-si, da *Vontade* sem-fundamento. Porém, o único autoconhecimento da *Vontade* no todo é a representação no todo da totalidade do mundo intuído. Este é a objetividade, a manifestação, o espelho da *Vontade*. (MVR, p. 231)

Somente o homem toma consciência de si enquanto esse duplo vértice, ou seja, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, na realidade, esta dicotomia quase que se desfaz. O homem reconhece a si mesmo enquanto sujeito e enquanto objeto simultaneamente. Daí a afirmação de que “em certo sentido, também se pode dizer: a *Vontade* é o conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da *Vontade*”. (MVR, p.157)

O corpo é ponte entre a realidade compartilhada objetivamente; a realidade fenomênica, e a realidade do verdadeiramente existente, a *Vontade*. O corpo⁶⁹ aparece na consciência humana, sob este duplo vértice; “por um lado como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos; e por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra *Vontade* designa”. (MVR, p. 133)

Schopenhauer chama ao corpo, no livro primeiro de *O Mundo*, um objeto imediato, mantendo-se inicialmente no nível da representação, isto significa que a consciência é primeiramente um reflexo direto daquilo que o corpo experimenta, seja como desejo, excitação ou sensação. A consciência ilumina cada ação e reação que o corpo traz, ela toma assim, este seu objeto como primeiro direto. O corpo é assim, o objeto imediato da consciência, este por sua vez, encontra na consciência uma luz que ilumina a *Vontade* em seu querer atual e particular. Schopenhauer também argumenta que o desenvolvimento da consciência assim como do cérebro vincula-se à necessidade de direção, de saber o que o organismo (o corpo) quer, sente, pressente, enfim, de saber o que o corpo quer naquele momento do tempo, naquele lugar do espaço.

Naturalmente, identificar a vontade, tal como podemos, com atividade corporal, consiste em um conhecimento inteiramente *a posteriori*. A *Vontade* que se manifesta imediatamente no corpo, em atos sucessivos, tem que estar submetida ao tempo (condição *a priori* desta experiência), constituindo, portanto, um conhecimento fenomênico. (...) A concepção kantiana é então modificada: a coisa-em-si não é absolutamente incognoscível. “Nesse “conhecimento interior”, a coisa-em-si está destituída de um grande número de seus véus, sem, contudo, revelar sua natureza em si. (CHEVITARESE, 2005, p. 24)

Daí ser o corpo o conhecimento *a posteriori* da *Vontade*. Sendo o corpo imediatamente conhecido enquanto representação, sendo tempo e espaço uma determinação

⁶⁹ “É, portanto, “em nós” que, segundo Schopenhauer, reside a chave (*Losung*) para acedermos à decifração e à compreensão da natureza essencial do mundo.” (REIS, 2006, p. 128)

presente no sujeito e não no objeto, o conteúdo do conhecimento tem no corpo o canal, o vínculo, o estabelecimento da relação entre a *Vontade* e a representação. Somente o corpo torna a metafísica imanente. O reconhecimento desse duplo vértice, desse caráter misterioso que torna o homem uma ponte iluminada donde se reconhece a relação entre a essência e o mundo fenomênico, somente é possível na medida em que o homem se identifica nessa própria relação, nela ele se individualiza. O corpo é a ponte, que pode por vezes, ser iluminada pela presença de uma consciência que acompanha esta “*redenção*” da *Vontade* consigo mesma. Precisamos compreender este fenomenalismo, ou seja, a intuição da verdade filosófica por excelência: “Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão...”. (MVR, p. 160)

O corpo torna-se a chave (*Losung*) para a compreensão do mundo fenomênico, pois, ele nos abre as portas para o em si. Nele, por isto metafísica imanente, os objetos imediatos da consciência transcendem os limites da representação, na medida em que, através de uma analogia não os compreendo apenas como representação, mas neles reconheço uma identidade com o objeto imediato. O corpo é a base a partir do qual todos os fenômenos são analogicamente compreendidos. Conheço, pois, remetendo os objetos mediatos ao único objeto imediato por excelência, não obstante, a consciência ilumina a *Vontade*, e assim a *Vontade* sabe o que quer neste instante. Certo é que, abstraindo o tempo e o espaço, logo toda a causalidade, e, portanto, a matéria, resta-nos apenas a *Vontade*. Este conhecimento insiste Schopenhauer é possível, porque sinto, vejo e identifico meu corpo como *Vontade*. Daí a possibilidade de verificar nele a relação entre *Vontade* e Representação, pois sendo o homem ao mesmo tempo representação (objeto imediato), também sou *Vontade*, daí o corpo sendo matéria é possível estender a minha essência de maneira análoga ao todo o

restante do mundo, sendo o corpo uma representação e, além disso, apenas *Vontade*, o mundo todo é apenas *Vontade*, claro além de representação. Este é o conhecimento filosófico por excelência, não é um conhecimento intuitivo ou abstrato, evidente que o elevamos ao nível de um conhecimento racional, mas ele é antes de tudo um sentimento, é uma metafísica fundada no sentimento, a *Vontade* é sempre e antes de tudo um *pathos*. Um *pathos* que vem às vezes ser iluminado pela consciência, que vem, a saber, sobre si, e reconhece-se como um querer, inicialmente como um querer isto ou aquilo, e posteriormente, apenas como um querer em geral.

A quem, mediante todas essas considerações, também se tornou in abstrato evidente e certo que aquilo que cada um possui in concreto imediatamente como sentimento, a saber, a essência em si do próprio fenômeno que se expõe como representação tanto nas ações quanto no substrato permanente destas, o corpo – é a *Vontade*, que constitui o mais imediato de sua consciência, porém, como tal, sem aparecer completamente na forma da representação, na qual objeto e sujeito se contrapõem, mas dando sinal de si de modo imediato, em que sujeito e objeto não se diferenciam nitidamente: *Vontade* que não aparece em seu todo, mas se faz conhecer ao indivíduo somente por meio de seus atos isolados; quem, ia dizer, alcançou essa convicção, obterá comigo uma chave para o conhecimento mais íntimo de toda a natureza, visto que também a transmitirá a todos os fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto só parcialmente, como REPRESENTAÇÃO. (MVR, p. 168)

Este conhecimento, qual seja, o conhecimento da verdade filosófica por excelência, aquela que nos dá a chave não apenas para a nossa existência fenomênica, mas para a existência da totalidade do mundo dos fenômenos se encontra no homem, assim como as formas deste fenômeno. Não é apenas as formas e suas respectivas regras e usos, mas aquilo que lhes dá conteúdo pressupõe a ponte entre a essência e a aparência, e isto se dá, na medida em que o corpo é esta ponte, na medida em que o corpo se identifica com a

Vontade, no limite, na medida em que o corpo se revela como *Vontade*⁷⁰. Essa verdade prossegue Schopenhauer:

(...), pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *Toto genere* diferente dela, a saber: *Vontade*. (MVR, p. 160)

Esse algo que é completamente diferente da representação, que nunca com ele se confunde, é uma *Vontade* cega, una e universal; uma *Vontade* insaciável, amoral, e sem fundamento. Uma *Vontade* que enquanto *em-si* tem na representação seu espelho, seu reflexo turvo, incompleto, parcimonioso. A *Vontade* ao objetivar-se adquire as formas da representação, assim multiplica-se, ou melhor, transfigura-se (*Verklärung*) em sujeito e o objeto, este sujeito por estar ligado a um corpo, que por sua vez é mundo, torna-se um indivíduo. Entre eles (homem e outros objetos) a diferença é uma diferença de grau, portanto, de luz, ou melhor, à *Vontade* em cada um destes objetos é a mesma, porém difere apenas na luz que a acompanha, difere apenas na clareza com que esta aparece e se vê a si mesma. No limite, a *Vontade* objetiva-se a fim de chegar a atingir um grau cada vez mais crescente de autoconhecimento. Para chegar a ver-se a si mesma, a *Vontade* carece de um dúplice; a consciência. Somente nesta a *Vontade* atinge o autoconhecimento. Aqui encontramos, quiçá, a chave do sentido do mundo enquanto representação. Para Schopenhauer é ilícito perguntar acerca do sentido do *em-si*, pois o sentido permanece preso apenas ao princípio de razão, este, porém, é apenas a forma que ao objetivar-se *Vontade* assume no espelho que é a consciência. Enquanto, indivíduo, o homem permanece

⁷⁰ “Em última análise, isso depende do fato de que a *Vontade* do homem não é outra coisa senão o seu ‘eu’ propriamente dito, o verdadeiro núcleo do seu ser: e é ela também que constitui o próprio fundo de sua consciência, como uma espécie de substrato imutável e sempre presente, do qual não consegue libertar-se para proceder de forma diversa. Dado que ele próprio é como quer, ele quer como é” SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. Suplementos ao segundo livro, §18. p.890.

alheio a este *em-si*, somente pela quebra desta individualidade durante a contemplação estética é que se reconhece o sentido do autoconhecimento ou do auto-espelhamento da *Vontade*. Ao fim o autoconhecimento trará a possibilidade de negação ou afirmação da *Vontade*. No autoconhecimento vemos o olhar a si mesmo da *Vontade*, que alcança como ponto de chegada, possibilidade de afirmar-se ou negar-se. Em Schopenhauer, este autoconhecimento da *Vontade* lhe permite romper o jugo que mantêm o indivíduo preso a vida, agarrado a sua vontade como um escravo. O autoconhecimento lhe autoriza a negação como o sentido final, alcançado apenas momentaneamente no gênio na contemplação estética e pelo asceta.

Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas VONTADE. Como tal não absolutamente representação, ma *Toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, objetividade. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece. (MVR, p. 168)

O filósofo de Frankfurt procede analogicamente⁷¹ do reconhecimento do em si no homem, que se reconhece enquanto além de representação, *Vontade*. Busca desde a matéria mais ínfima, inclusive numa verdadeira garimpagem científica que vai desde a botânica, passando pela física, química, até a medicina, e a fisiologia, reconhecer uma identidade entre todos os fenômenos, busca evidências que possam garantir uma extensão e uma generalidade jamais vista na história da filosofia, a um conceito fundado essencialmente em um *pathos*, *pathos* este, que de acordo com o filósofo, é o primeiro a vir ocupar a consciência, passível de análise realizável por qualquer mortal.

⁷¹ O procedimento analógico se encontra fundamentalmente desenvolvido entre os parágrafos 17 a 22, de O mundo como *Vontade* e representação, porém é no § 21 que Schopenhauer estende analogicamente a toda e qualquer representação a mesma essência, ou seja, toda existência particular, sendo representação possui a mesma essência, qual seja, *Vontade*.

Essa *Vontade* manifesta-se não enquanto uma unidade. Antes, esta unidade é inferida a partir do reconhecimento do mesmo fenômeno, ou melhor, em todos os fenômenos, os mais diversos e distantes possíveis, apenas o efetivar-se de uma única e mesma essência. A *Vontade* se revela em seu aparecer, porém, se revela como que através de seu espelho, de seu reflexo. O reflexo, ao mesmo tempo em que mostra, que revela, esconde. Ela nunca mostra sem pudor o que é nunca se revela nua, despida de suas orçamentárias máscaras e perfeita em sua totalidade. Ela se revela apenas na multiplicidade de suas mascaras, na multiplicidade de diferentes disfarces, ela adora o mistério do olhar através de um véu. Em sua multiplicidade e através desta, operamos uma reconstrução, uma interpretação. Para Schopenhauer, a tarefa mesma da filosofia constitui-se no esclarecimento progressivo e constante deste seu objetivo, a *coisa-em-si (Vontade)* que se revela a cada um de nós como *pathos*, mas que existe *in concreto*, de maneira a iluminá-la em todas as suas manifestações e relações. No limite, a tarefa da filosofia consiste em levar luz a este mundo obscuro, a este fundo comum e sem fim, fundamento de todo o mundo. Como compreendemos este mostrar-se e esconder-se da *Vontade*? Desde que ótica podemos avaliar o mundo como fenômeno? Desde a ótica do indivíduo, este homem ligado a um corpo, e, portanto, interessado neste mesmo mundo? E/ou desde o horizonte metafísico da *Vontade*? Abaixo através de uma aproximação com a teoria do desinteresse em Kant, procuraremos explicitar a *Verklärung* necessária ao indivíduo, como o caminho para o autoconhecimento da *Vontade*, conhecimento de onde deriva sua possibilidade de *redenção*.

1.5. Teorias do desinteresse Kant e Schopenhauer

A estética Schopenhauriana é herdeira da tradição estética Kantiana. Isto não significa que mudanças não são operadas dentro desse universo Kantiano, mudanças que pela originalidade acabam por deformar o próprio Kant. O lugar de discórdia e separação estará no método adotado, assim como na pretensa validade transcendental do juízo estético. Diz Kant, na *Crítica da faculdade do Juízo*;

O belo concorda com o sublime no fato de que ambos não pressupõem nenhum juízo dos sentidos, nem um juízo lógico-determinante, mas um juízo de reflexão; por consequência o comprazimento não se prende a uma sensação como a sensação do agradável, nem a um conceito determinado como o comprazimento no bem, e, contudo é referida a conceitos, se bem que sem determinar quais. (CFJ, p. 137)

Sabemos que Kant faz uma distinção entre a faculdade de conhecimento (entendimento), a razão, e a faculdade de desejar⁷². A faculdade de conhecimento é o domínio do entendimento, enquanto a faculdade da vontade como determinada por um conceito (liberdade) é domínio exclusivo da razão. A faculdade do juízo é responsável por mediar, por lançar uma ponte conectando essas faculdades, e, além disso, existe o sentimento de prazer e desprazer que se liga a todas estas faculdades. Assim, não é apenas a vontade que se relaciona com o prazer e o desprazer, porém, também o entendimento e a razão. Pois, tanto o desejo que nasce do objeto que apraz imediatamente, quanto o interesse da razão como o bom ou o útil, está ligado a prazeres, e assim à faculdade de desejar. O prazer do agradável é determinado pelas impressões do sentido, portanto, totalmente determinável pelo objeto, criando uma relação completamente interessada, na medida em que o objeto é desejável e o prazer condicionado por essa existência. Já no juízo relativo ao

⁷² Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro, Florence Universitária, 1993. Introdução, III, pág. 23.

bom, enquanto é objeto da faculdade do desejo é determinado pela razão, na medida em que subsumimos a um conceito da razão antecipadamente e assim determinamos o que o objeto deve ser, é, pois, um prazer mediato, pois depende de uma reflexão que se refere a fins. No entanto, tanto o agradável quanto o bom e o útil, não aprazem livremente, mas de uma maneira necessária e determinante, pois no limite você não escolhe querer ou não querer, gostar ou não gostar⁷³.

O único juízo que pode ser imparcial, pois é completamente livre, é o juízo estético do belo e do sublime. Ele é completamente independente tanto dos sentidos, quanto da razão, pois, não sofre nenhuma pressão dos sentidos, nem é determinado por uma regra que lhe antecipe o que ele deve ser. Não se relacionando com o querer, ele se constitui como juízo completamente desinteressado. Aqui a existência do objeto nos é indiferente, seja lá o que o objeto for, ele está livre para ser qualquer coisa. O foco do juízo estético do Belo funda-se não no objeto e em sua existência, não provém de uma sensação (como no agradável), mas apenas na relação com o prazer e o desprazer, é, portanto um prazer reflexivo deste sentimento. Embora não implique na determinação do objeto a partir de uma regra, nem é avaliado pela razão em seus efeitos já é um prazer que surge enquanto um equilíbrio entre as faculdades do entendimento e a imaginação. No limite, é um prazer que surge na liberdade da imaginação sem o rompimento com o entendimento. Este não impede o desenvolvimento da imaginação e nunca o remete a uma intuição específica a partir da determinação das qualidades do objeto pelas categorias. O objeto é considerado apenas na sua relação com o sentimento de prazer ou desprazer.

⁷³ “Todo interesse pressupõe necessidade ou a produz; e enquanto fundamento determinante da aprovação, ele não deixa mais o juízo sobre o objeto ser livre”. (CFJ, p. 55)

Estes juízos, diz Kant, embora sejam juízos particulares, e se apresentem com pretensão de validade universal, ou seja, juízos particulares cuja referência é apenas subjetiva exigem, por outro lado, uma validade universal. Kant nos revela as diferenças entre o belo e o sublime. Como o belo está fundado essencialmente nas formas do objeto, a beleza se revela como a própria finalidade do objeto, ou melhor, a teleologia da forma se justifica no sentimento produzido, pois, a beleza da forma é o objeto da satisfação. Já o sublime por seu turno, pode ser encontrado em um objeto disforme, ou melhor, em um objeto cujas formas são indeterminadas e cujos limites são desconhecidos. Tanto o belo quanto o sublime possuem em comum, o fato de ser um juízo reflexivo, livre, portanto, também desinteressado, com pretensões de validade universal, conforme a fins, embora sem nenhuma representação destes fins, e necessários⁷⁴.

No belo a forma se constitui como objeto de satisfação, enquanto no sublime esta satisfação não é imediata, antes exige uma espécie de adaptação junto ao objeto do sublime.

Enquanto o belo comporta diretamente consigo um sentimento de promoção da vida e, por isso, é vinculável a atrativos e a uma faculdade de imaginação lúdica, o sentimento do sublime é um prazer que surge só indiretamente, ou seja, ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas; por conseguinte, enquanto comoção não parece ser nenhum jogo, mas sim seriedade na ocupação da faculdade da imaginação. (CFJ, p. 138)

Assim, de acordo com Kant, o prazer do belo estaria fundado numa espécie de harmonia entre as faculdades da imaginação e do entendimento, harmonia que é sentida pelo sujeito da experiência estética. Já o sublime, por seu turno, pressupõe uma distensão entre estas faculdades. Na experiência estética do belo é o prazer das formas que traz

⁷⁴ Cf. CFJ, “Analítica do Sublime”, §23, p. 89 e §24, p. 92.

consigo um sentimento de que a vida vale à pena, a vida mesma é promovida com este sentimento⁷⁵.

Enquanto o belo faz nascer diretamente em nós um sentimento de intensificação da vida, o prazer do sublime não se manifesta como atração ou sedução. Em face do sublime, o espírito experimenta um momento de inibição e um momento de expansão. (NABAIS, 1997. p. 39)

No belo, a imaginação lúdica é excitada diretamente, ao contrário, no sublime o sentimento de prazer somente é produzido indiretamente, pois, ocorre em dois momentos distintos; primeiro, “ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas” (CFJ, p. 138) e segundo; pela procura pela estabilização, equilíbrio e harmonização, segue-se um prazer decorrente da adequação, ou acordo entre as faculdades, entre a imaginação e a razão. É no fundo um prazer que surge do desacordo entre as faculdades que torna impossível qualquer manifestação da *Vontade* aquilo que ofende aos sentidos. Este desacordo gera o sentimento de medo, insegurança, e também esquecimento e *redenção*. Inicialmente é sentido um desprazer causado por esta inadequação da faculdade de imaginação com a grandeza a ser avaliada e com os propósitos da razão, mas este desprazer é seguido de um prazer resultante de um acordo subjetivo da imaginação com a razão⁷⁶.

Na contemplação de algo sublime (sublime matemático) a imaginação é tentada a medir a extensão para dominar algo que extrapola seus limites, uma avaliação que se dá já na intuição, segundo o olhar, isso leva a imaginação a tender ao infinito, o que a coloca em dissonância com a razão, pois esta exige a ideia de totalidade para tudo o que é dado, daí, a inibição, a *desarmonia* com a razão, um objeto que reverbera sua dissonância para as

⁷⁵ Idem, pág. 90.

⁷⁶ “No ajuizamento de uma coisa como sublime, a faculdade de juízo estética refere a imaginação à razão para concordar subjetivamente com suas idéias (sem determinar quais), isto é, para produzir uma disposição de ânimo que é conforme e compatível com aquela que a influência de determinadas idéias (práticas) efetuará sobre o sentimento.” (CFJ, p. 102)

faculdades, estabelecendo um desacordo entre a imaginação e a razão, que logo é seguido pela sensação de um acordo, pelo estabelecimento das pazes entre as faculdades; é nesse sentimento subjetivo de acordo, de *harmonia* entre as faculdades, que se funda o sentimento de sublimidade.

O conceito de sublime não se refere, portanto ao objeto, mas à harmonia possível entre as faculdades. Esta harmonia deve ser entendida como uma submissão da imaginação às ideias da razão. Essa submissão nos desperta um sentimento de superioridade da razão e sua finalidade. Nesse sentimento funda-se o orgulho, a imaginação que inicialmente revela sua incapacidade de abarcar a totalidade do fenômeno acaba por ser determinada pelas leis da razão. Então, o que inicialmente era tido como desprazer passa ser a marca de uma destinação transcendental das nossas ideias e da própria razão. Temos enfim a sensação e o orgulho de possuímos uma faculdade supra-sensível, absoluta e ilimitada, enfim, que possuímos uma razão pura.

No sublime dinâmico, a imaginação deve abarcar agora não grandezas que revelam sua limitação, mas com representações que despertam o horror, o medo, a diminuição ao zero, ao nada, ao insignificante de si mesmo. São, no limite, as forças da natureza que despertam a visão do nada de nossa existência e força. Enquanto na experiência estética do belo ficamos interessados em ceder a uma mera inclinação, no sublime essa tendência é uma espécie de coerção que exige uma contrapartida imediata da própria *Vontade*, uma reviravolta instantânea, ou não. A possibilidade da superação deste sentimento negativo corresponde à diferença ou sensibilidade em cada indivíduo, para a experiência do sublime. O sublime dinâmico revela uma faculdade superior, sua finalidade supra-sensível, que nos separa enquanto indivíduo e humanidade, que garante nossa pertença a uma eternidade em contraposição a nossa finitude particular. Neste momento de *redenção* o indivíduo

enquanto incapaz através de suas próprias forças de superar encontra na pertença a uma humanidade infinitamente superior, o orgulho que o arrebatava deste súbito horror.

Para Kant, o valor desta experiência estética do belo e do sublime consiste está, na medida em que, tanto o belo quanto o sublime educam para o sentimento moral, sua experiência seria, portanto, propedêutica para uma determinada moralidade, eles seriam um exercício para a moralidade, pois educariam o espírito através de uma harmonia que se estabelece entre as faculdades. “O belo prepara-nos para amar sem interesse algo, mesmo a natureza; o sublime, para estimá-lo, mesmo contra o nosso interesse.” (CFJ, p. 114) Enquanto para Kant, a experiência estética vincula-se à educação moral, em Schopenhauer ela, além disso, adquire os contornos de uma *redenção*. O que se redime, de um lado, é a superação frente a toda e qualquer inclinação, frente a qualquer interesse junto ao mundo sensível, e por outro, frente aos poderes avassaladores da natureza. A *redenção* (*Erlösung*), como uma espécie de indiferença que exclui a si mesmo desta pertença a este mundo físico, sensível e limitador. O que se redime, o que precisa expiado é a emancipação, a própria individuação, e por outro lado, o próprio desejo, a *redenção* obtida como emancipação da vontade individual, uma pausa momentânea da roda de Íxion do desejo.

Toda essa formulação Kantiana é retomada por Schopenhauer, mas do mesmo modo que recusa como já mostrado um uso transcendental da razão, a recusa estende se também a um suposto uso transcendental no juízo estético.⁷⁷ Schopenhauer ao contrário de Kant, visou estudar não as condições ideais do juízo estético em sua pretensão de universalidade, mas as condições mesmas do objeto belo ou sublime, ou seja, as condições de possibilidade

⁷⁷ “Schopenhauer rompe com o terreno transcendental da Crítica da Faculdade do Juízo, isto é, com a recusa Kantiana de fundar o estético em supostas características não-subjetivas do objeto, tais como harmonia para a experiência do belo, e a grandeza e a monstruosidade para a experiência do sublime. Para Kant uma doutrina ontológica do belo ou do sublime era impossível: nem o belo nem o sublime são determinações reais.” (NABAIS, 1997. P. 39)

de, a partir de um objeto, em suas características imanentes produzir-se um sentimento estético. Neste sentido verificar as condições da experiência estética, na análise das características imanentes de uma realidade compartilhada e assim, criar uma ontologia epistemológica. Nas palavras de Nuno Nabais (1997, p. 39), “Schopenhauer propõe-se construir uma doutrina positiva das formas dos objetos da experiência estética, restabelecer uma metafísica da arte pela análise das características próprias da sua condição de obras belas ou sublimes”

Embora Kant, não aceite um uso transcendental da faculdade de juízo estético, na medida em que os predicados belos e sublimes, não se constituem enquanto conceitos de objetos, pois não é, estrito senso, característica real dos próprios objetos, Kant sabendo disso, os transformou em condições ideais do juízo, podendo a partir daí servir de regra para um juízo com pretensões de universalidade. Nesse sentido, os juízos estéticos enquanto juízos reflexivos encontrariam no belo e no sublime, os *focus imaginarius*, as condições ideais do próprio juízo estético.

Kant não visa o belo em si mesmo⁷⁸, pois para ele uma ontologia do belo e do sublime é impossível, ao passo que, para Schopenhauer, uma antropologia do sentimento e uma ontologia epistemológica ainda são possíveis. Kant parte das condições de um juízo particular que se pretende universal⁷⁹, ou seja, de um juízo particular fundado subjetivamente num sujeito também particular, mas que porem trás consigo uma pretensão

⁷⁸Kant mostrou o método e abriu o caminho, mas falhou no objetivo “(...) na crítica do juízo estético, não parte do belo ele mesmo, do belo intuitivo e imediato, mas do juízo formulado sobre o belo, daquilo a que chamam, com uma expressão muito feia, juízo de gosto.” É aqui que reside o seu problema.” (NABAIS, 1997, p. 40)

⁷⁹ Para Schopenhauer isso significa que o ponto de partida de Kant, não é o belo ou as condições de um objeto belo, antes as condições de um juízo efetuado por outro sujeito, não o belo mesmo.

de universalidade⁸⁰ como se fosse um conhecimento puro e transcendental, como se realmente se referi-se a um objeto.

Apesar de Kant, ter acertado no caminho e no método, permaneceu quanto aos objetivos o mais distante possível para Schopenhauer⁸¹. Aquilo que se tornou o centro das atenções de Kant, ou seja, a pretensão de universalidade desse juízo foi, no entender de Schopenhauer, aquilo que desviou Kant de atingir os resultados mais satisfatórios. Na medida em que Kant não se apercebeu de que as condições da experiência estética estão conditas no objeto, daí ser possível de um lado, uma ontologia da obra de arte e, por outro, uma antropologia do sentimento⁸², ou, melhor, a observação das condições objetivas do sentimento estético com vistas a um sujeito. Portanto, para o filósofo de Frankfurt, existem condições objetivas que determinam a relação implicando na instauração do sentimento estético no sujeito. Neste sentido, o juízo estético não se funda apenas em condições subjetivas, mas em condições objetivas (intuição=realidade compartilhada), presentes no objeto e que, sem as quais, não haveria nem *redenção*, nem êxtase, nem qualquer experiência estética. Assim, está no objeto, em suas características imanentes e objetivas, mas também dependem do sujeito, as condições de possibilidade do indivíduo abandonar sua condição interessada, transformando-se em puro sujeito do conhecimento⁸³.

⁸⁰ O juízo impressiona na medida em que é um processo interno e subjetivo, mas que se pretende ser universal como se referi se a um objeto, à qualidade real de um objeto.

⁸¹ Sobre isso ver: *Critica da Filosofia Kantiana*

⁸² “A estética de Schopenhauer é uma ontologia da obra de arte e uma antropologia do sentimento. Por isso, a determinação do sublime e do belo reenvia em primeiro lugar à estrutura dos objetos respectivos e só depois às formas da afecção” (NABAIS, 1997, p. 41)

⁸³ “Aqui, no domínio da calma ponderação, aquilo que antes o assaltava por inteiro, movimentado-o vigorosamente, aparece-lhe como algo frio, descolorido e alheio ao momento: ele se torna um mero observador”, logo após este trecho Schopenhauer, faz a analogia do ator, e a metáfora da altura, tão caras a Nietzsche posteriormente; “Esse recolher-se na reflexão faz o homem parecer um ator que, depois de seu desempenho e até que entre novamente em cena, ocupa um lugar na platéia entre os espectadores, de onde, sereno, assiste à sucessão dos acontecimentos, mesmo que seja a preparação de sua morte (na peça); depois, porém volta ao palco e age e sofre como estava escrito.” (MVR, p. 140)

Para Schopenhauer, é o objeto que torna possível essa transformação e por outro lado, não só no sujeito ocorre uma modificação, como também no objeto, enfim, o que se redime é a própria diferenciação. O lado subjetivo diz respeito ao sentimento e sua possibilidade, esse Kant vislumbrou, o lado objetivo, que corresponde as *Ideias* platônicas, Kant não se apercebeu. É o recurso às *Ideias* platônicas o que afasta Schopenhauer de Kant. Há, pois, dois lados inseparáveis: um epistemológico (o conhecimento do objeto não como coisa individual, mas como *Ideia* platônica) e outro ontológico (consciência mística da unidade total do mundo enquanto *Vontade*) através da transformação do indivíduo em puro sujeito do conhecimento isento de vontade. O valor da experiência estética está na *redenção* da própria *Vontade* em sua ânsia de individuação, do ponto de vista do indivíduo. Ela vale enquanto anestésico e apaziguamento do desejo. Assim, a *Redenção* possui dois âmbitos distintos de significação, desde o horizonte da *coisa-em-si*, e desde o horizonte do indivíduo: no primeiro sentido, significa a *redenção* do esfacelamento da *Vontade*; no segundo sentido, significa a liberdade frente à vontade, frente à opressão e à necessidade do querer. Tanto o objeto quanto o sujeito estão agora livres de todas as determinações do tempo e espaço, a *Vontade* está livre das formas de sua objetividade, e o sujeito abandona-se, perde-se no esquecimento momentâneo de si, e de suas relações, pois agora já não há no objeto nada que possa lhe interessar, visto que permanece na contemplação pura das *Ideias*.

No parágrafo 30 de *O mundo como Vontade e como Representação* Schopenhauer desenvolve sua teoria acerca do belo e do Sublime. É neste conhecimento que nos dará tanto o caminho quanto a compreensão daquilo que chamamos *redenção* (*Erlösung*). Conhecimento estético e *redenção* são apenas duas faces de uma mesma moeda. Ao mantermo-nos na contemplação estética alcançamos simultaneamente a possibilidade de

redenção da *Vontade*. Neste sentido, a compreensão do belo e do sublime torna-se a chave para a compreensão da *redenção* em Schopenhauer.

O caminho que conduz o indivíduo à contemplação estética, por uma modificação causada pelo objeto que o transforma em puro sujeito, é o caminho para a *redenção*, entendido enquanto emancipação do sujeito frente à vontade, enfim, como libertação da pressão do querer. E ademais, o caminho para a contemplação estética é o *caminho* para o conhecimento da verdade (idéias), como também, da *coisa-em-si*. Daí que o caminho da verdade se confunde com o caminho da *redenção*. É ainda o conhecimento que, como seu efeito, produz a *redenção*. Conhecimento que surge no indivíduo e que interfere diretamente sobre a essência de si mesmo, e age como um Quietivo para a *Vontade* de vida, cujos efeitos morais podem ser identificados neste mesmo indivíduo que ao alcançar determinado conhecimento intuitivo acerca da essência do mundo, promovendo este comportamento excepcional da *Vontade* quanto esta busca sua *redenção*.

No belo⁸⁴ apreendemos através da contemplação, as *Ideias* que se individualizam na natureza, seja o artista seja o espectador. Nesta contemplação todas as formas nos falam nada nos é indiferente, pois, somos completamente absorvidos nesse estado, somos completamente absorvidos nessa contemplação. Do objeto belo deve-se produzir o sentimento do belo. Neste completo envolvimento, abdicamos de nossa existência individual; abandonamos todo o conhecimento fundado na vontade particular⁸⁵ e interessado para enlevar-nos à contemplação estética. Esta contemplação corresponde à

⁸⁴ “Enquanto a natureza se limita a oferecer-se-nos, na riqueza das suas significações, a clareza das formas, exprimindo as idéias que ai se individualiza, (...) mais não faz do que elevarmos-nos do conhecimento de simples relações à contemplação estética, e assim nós contituímo-nos em sujeito do conhecimento isento de vontade; enquanto tal acontecer não é senão o belo que actua sobre nós, não é senão o sentimento de beleza que é despertado em nós.” (NABAIS, 1997, p. 36)

⁸⁵ O princípio de razão se manifesta de dois modos complementares; como causalidade, no entendimento, e como motivação para a vontade particular no indivíduo.

transformação do indivíduo em sujeito puro de conhecimento, ou seja, isento de vontade. São, portanto, as formas do objeto que devem provocar tal modificação, belo, portanto, é o objeto que melhor nos revela a *Ideia* da qual ele é manifestação particular, com mais perfeição. Diante de tal objeto somos conduzidos a essa passagem de maneira calma, serena e passiva, nos desprendemos dos motivos do querer, renunciamos inconscientemente nossa existência particular, e gozamos da *redenção* de uma pertença a uma *arché* universal e comum. Do esquecimento de si ao retorno à grande unidade a passagem inconsciente e prazerosa, corresponde ao caminho para a *redenção*.

Por outro lado, quando estes objetos, em sua contemplação, se nos apresentam em uma relação hostil com a *Vontade* em sua objetividade, ou seja, com o corpo; ademais, se estes objetos ameaçam a *Vontade* de maneira assustadoramente poderosa e infinitamente superior, limitando e reduzindo esta mesma *Vontade* objetivada a nada, ainda;

Se nesses momentos o espectador não dirige sua atenção para a relação de hostilidade que constrange a sua vontade; mas, se, pelo contrário, ele percebe e reconhece essa relação e conscientemente se abstrai dessa relação, de tal modo que a sua vontade se liberta violentamente dessa relação e, apenas imerso no conhecimento na sua qualidade de sujeito cognoscente puro, ele contempla de uma maneira serena esses objetos aterradores e se limita a apreender apenas essas ideias indiferentes a qualquer relação, e se permanece com prazer nessa contemplação e por fim se eleva acima de si mesmo, para além da sua personalidade, para além de sua vontade e de toda a vontade em geral – nesse caso, é o sentimento do sublime que o preenche – ele encontra-se num estado de arrebatamento (*Erhebung*), e é por isso que se chama sublime (*Erheben*) o objeto que provoca esse estado. (NABAIS, 1997, p. 38)

No belo tanto quanto no sublime reconhecemos graus de mergulho seja no esquecimento de sua individualidade e consciência, seja na igualação com a essência, sua reconciliação. Na experiência estética do belo o homem não rompe com os limites da consciência, os limites do indivíduo, no sublime somos jogados frente a frente com estes limites, se no belo ainda reconhecemos um prazer que nos agrada a viver, no sublime somos levados a reconhecer nossa finitude. Contudo, para Schopenhauer, na intuição

promovida pela contemplação estética do objeto belo, ou na criação estética do belo, já promovemos uma reconciliação, durante a contemplação da *Ideia*, na medida em que o indivíduo desaparece, o retorno do puro sujeito a vida de indivíduo, traz um homem que ainda deseja a vida, enquanto que o retorno da contemplação do sublime nos traz a náusea, certa disposição acética e, portanto, negadora. Na experiência estética do belo a consciência de si experimenta certo grau de estímulo, prazer, em suma, no belo ainda somos estimulados a viver, enquanto que no sublime a consciência de si quase que desaparece por completo, é forçada a desaparecer. A seguir vamos explicitar a partir das relações existentes entre a essência e seu fenômeno, a ideia Schopenhauriana de *redenção* como promoção de uma reconciliação (*Versöhnung*). Vamos, além disso, procurar compreender essa unidade caótica e amórfica, que é a *Vontade*, em seu divórcio primordial antes da existência do mundo fenomênico.

1.6. A Vontade e seu divórcio imanente

A *Vontade* é desde sempre condenada a multiplicar-se, a criar o mundo da individuação. Esta tendência é uma de suas marcas mais fundamentais, ao passo que este impulso à criação implica em graus de estranhamento de si. Enquanto tendência cega, a *Vontade* é unidade caótica de forças, unidade que abarca em si a totalidade das *Ideias* arquetípicas, em outras palavras, das forças vitais e morfológicas. *Vontade* revela em sua tendência ao ser, sua constituição amorfa e caótica, de onde emana a luta, o caos, o divórcio cego e inconsciente enquanto ânsia desmedida e desenfreada ao ser. A *Vontade*, portanto, é a diferença unificada e, em constante movimento a tornar-se fenômeno; a luta, a discórdia,

entretanto, começa a partir da disputa pela realidade ou pela matéria, na constituição do presente no espaço e tempo. O que significa que a Luta se inicia na combinação das formas presentes no sujeito, da qual se origina a matéria, a disputa, portanto, tem início na instauração do sujeito e do objeto.

Ao tornar-se fenômeno, a *Vontade* particulariza-se, daí, o fato de que a objetivação implica em graus de estranhamento, ou de diferenciação. A *Vontade* perde-se no estranhamento de si no mergulho às formas do princípio de razão, para depois, através da intuição (excepcional) ver-se a si mesma em totalidade, e reconhecer a necessidade de negação de si no fenômeno, o que implica na necessidade de reconciliação. Schopenhauer associa a tendência de morte, ou a tendência à negação de si no fenômeno à possibilidade de intuição da essência do mundo. Para ele a intuição torna possível uma mudança no comportamento da *Vontade*, comportamento que causa efeitos diretos ao indivíduo que contemplou tal intuição. O autoconhecimento da *Vontade* promove determinado comportamento excepcional da essência, autoconhecimento que torna o sujeito o espelho da objetividade da *Vontade*. Há dois níveis ou tipos de conhecimento possíveis, como a *Vontade* conhece a si mesma através do sujeito (consciência como espelho da *Vontade*), toda forma de conhecimento, ou melhor, de representação corresponde a graus de autoconhecimento da *Vontade*, se o sujeito permanece preso ao conhecimento via princípio de razão a *Vontade* identifica a si enquanto vontade particularizada, ou seja, desejo disto ou daquilo, por outro lado, se o indivíduo consegue ver além do véu de maia, e alcança certo grau de intuição, a *Vontade* reconhece a si mesma em Totalidade, ou seja, autoconhecimento de si mesma, inteira, una, indivisível e eterna.

O esquecimento da individualidade é condição para o puro sujeito, o puro sujeito condição para que a *Vontade* possa atingir um autoconhecimento, a intuição da *coisa-em-si*

em sua totalidade ocorre excepcionalmente em determinados indivíduos. A *redenção* significa desde o horizonte da *coisa-em-si*, a superação dos graus, dos níveis de diferença entre as diversas manifestações de uma mesma força. A *Redenção*, portanto, é um tema que circunda em torno do significado metafísico do mundo, entretanto, não como discussão abstrata, mas enquanto lógica, ou melhor, enquanto metafísica da *Vontade*. *Redenção* para Schopenhauer embora tenha suas implicações morais no indivíduo, é um conceito metafísico e dependente, portanto, de sua filosofia do conhecimento, pois a existência do mundo, ou seja, todo o mundo como representação vincula-se a possibilidade de autoconhecimento da *Vontade*.

Redenção enquanto dependente do indivíduo e enquanto diretamente proporcional a evolução moral⁸⁶ do indivíduo sempre foi tratado enquanto um conceito moral, entretanto, em Schopenhauer é um conceito que não se aplica apenas ao indivíduo moral, mas diretamente a individuação e, portanto, à *Vontade*. *Redenção* em Schopenhauer, portanto é um conceito essencialmente metafísico cujos efeitos correspondem à própria essência da moralidade, a própria possibilidade de moralidade, na medida em que, *Vontade* somente encontra *redenção* não em sua tendência à individuação, na satisfação desta tendência, mas em sua anulação, em reassumir o controle sobre suas forças primárias com toda a força que as impulsiona à ser. Assim, *redenção* corresponde à anulação da própria *Vontade*, aniquilação da tendência cega da *Vontade*, em suma, na negação de toda tendência a

⁸⁶ A essência da moralidade está na intuição da essência em totalidade, intuição excepcional e que promove a busca por *redenção*, ou seja, pela negação da si no fenômeno. Essa negação dependente da intuição da *coisa-em-si* também é um comportamento excepcional da *Vontade*. Mas não depende da formação intelectual, ou de determinado tipo de conhecimento, este comportamento da *Vontade* que busca sua *redenção* não depende da vontade ou de um conhecimento específico do indivíduo, pois, a *Vontade* é livre, o indivíduo não. Assim quando digo dependente não no sentido que ele no exercício de sua vontade possa contemplar intuitivamente a essência do mundo promovendo a *redenção* desta mesma essência, mas no sentido, de que a intuição que atua como quietivo sobre a *Vontade* se dá na consciência, que aparece então, como espelho da coisa-em-si.

individualização, a diferenciação. *Redenção*, portanto, é um tema metafísico cujas implicações morais podem ser identificadas desde o sujeito em sua existência particular.

Schopenhauer, no parágrafo 27 lugar onde aparece pela primeira vez o termo *Erlösung* na obra, nos mostra a importância de diferenciarmos no fenômeno quando temos uma série de causas e efeitos diferentes oriundos de uma mesma força, ou se vemos causas e efeitos de forças diferentes, pois, há uma diferença entre indivíduos de uma mesma *Ideia*, como uma diferença no nível das próprias *Ideias*. A *Vontade* conserva em si a diferença em totalidade. A *Vontade* corresponde a diferença pura, o fenômeno a diferença materializada. O luta eterna se dá entre as *Ideias* que disputam a determinação da morfologia do instante.

O mundo e fundamentalmente o indivíduo, assim como o puro sujeito aparecem para a *Vontade* como possibilidade de conhecimento, há, pois, nestes uma identidade entre *Vontade* e o conhecimento, a própria *Vontade* reconhece seu esfacelamento, e visa negar o fenômeno, visa mesmo a negar toda a diferença. A consciência humana acompanha a *Vontade* enquanto espelho tornando possível um reflexo de si mesma, ora individualizada, ora em totalidade. Essa consciência mística que a *Vontade* pode vir a ter a partir de determinados e excepcionais indivíduos podem conduzi-la a sua *redenção*. A *redenção* como possibilidade de reconciliação e superação dos graus do estranhamento da *Vontade* é o tema das linhas que seguem. Cada coisa particular caminha na superação de graus na realização da perfeição máxima desta *Ideia*⁸⁷, que constitui os limites eternos, ao passo que a *Ideia*⁸⁸ determina o sentido na efetivação, ou melhor, na objetivação da *Vontade*. As

⁸⁷ “Menciono aqui de passagem a palavra ideia para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão.” (MVR, p.191)

⁸⁸ Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA *VONTADE*, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos. (MVR, p. 191)

Ideias, portanto, se constituem na objetividade adequada da *Vontade*, elas definem os graus de objetivação, estas *Ideias* vinculam-se, portanto, tanto a estética quanto a ontologia. Estes graus se revelam na multiplicidade de indivíduos que em sua diferença são abarcados dentro de uma mesma espécie ou conceito, na variada gama de indivíduos contidos num conceito ou numa espécie revela os graus de objetividade da *Vontade*; cada *Ideia* tem em si um máximo de perfeição que as existências particulares podem vir a atingir, num conceito de espécie, por exemplo; nela todos os indivíduos são como que, incluídos numa orientação no sentido da realização da perfeição, ao passo que, tomados do ponto de vista do indivíduo, ou vistos individualmente cada indivíduo permanecerá sempre imperfeitos e incompletos em relação à totalidade da *Ideia*; a diferença é, pois, abarcada na unidade de uma *Ideia* realizável apenas no todo, neste é que e apenas neste se encontra realização da *Ideia*, e é nisto que se concentra a beleza. O homem, por seu turno, é determinado não apenas pelo caráter da espécie, antes se constitui em si mesmo na realização de uma *Ideia* única. A duração de sua vida corresponde ao desenvolvimento do seu caráter, em outras palavras, seu caráter inteligível funda-se e está determinado na *Ideia*, de que ele é apenas manifestação, fenômeno (*Erscheinung*), Ilusão, aparência (*Schein*).

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

As *Ideias* se constituem, ou melhor, se revestem em seu aparecer apenas sob a forma mais geral da representação, sujeito e objeto, ou seja, elas abdicam da forma de manifestação espaço-temporal, o que significa que elas nunca se manifestam em completude na sua existência particular; não obstante, a manifestação ou o aparecer da *Ideia* exige apenas a forma mais geral do ser-objeto, qual seja, a ligação imanente com o

sujeito, pressupõe a existência de um sujeito, cuja consciência serve de espelho para a *Vontade* como *coisa-em-si*.

O princípio de razão, por seu turno, torna-se a forma na qual a *Vontade* assume ao manifestar-se, ao tornar-se fenômeno, ou melhor, ao constituir o mundo como representação. A *Vontade* se multiplica em diversos exemplares particulares de uma *Ideia* una; é pelo tempo e pelo espaço a determinação desta multiplicação, a ordem desta individuação é determinada pela lei de causalidade⁸⁹, que também por sua vez, determina os limites de manifestação entre as diferentes *Ideias*⁹⁰. Assim, a matéria é subitamente dividida, separada e disputada em cada fenômeno, neste sentido, a lei de causalidade, no entender de Schopenhauer, está vinculada ao problema da permanência e da identidade⁹¹, da duração da substância, da matéria, enfim, do ser.

A matéria é, pois, o substrato de todo o fenômeno, de onde deriva a totalidade dos fenômenos possíveis, de uma identidade e duração possíveis, ela é, pois, o substrato do mundo, que como visto depende exclusivamente do sujeito. Os fenômenos múltiplos que podem ser reunidos numa única *Ideia* compartilham uma realidade que é moldada na forma da *Ideia*. Essa realidade compartilhada, ou melhor, essa matéria compartilhada, é a matéria prima de toda a natureza. Desde um ponto de vista cosmológico, todas as *Ideias* estão presas a uma mesma matéria compartilhada⁹² e disputada, da mesma forma que cada *Ideia*, no particular, visa acumular e disputar matéria com outras *Ideias*, e assim também, com outros particulares.

⁸⁹ *O mundo como Vontade e representação*; p. 197 e adiante.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ *Idem*.

⁹² Schopenhauer chama de assimilação triunfante (*überwältigende Assimilation*), a disputa e discórdia entre as diversas ideias, assimilação é o processo através do qual uma ideia supera as demais, mantendo uma relação de subordinação.

Ora, visto que a totalidade dos fenômenos das ideias eternas remete a uma única e mesma matéria, tem de existir uma regra de o seu aparecer e desaparecer, do contrario nenhum deles cederia lugar ao outro. Em virtude disso, a lei de causalidade está intimamente ligada à lei de permanência da substância. Ambas adquirem significação uma da outra. (MVR, p. 197)

A permanência a identidade existem com a condição de um princípio que ligue a mudança à unidade do ser desde a origem, a matéria permanece presa a uma única *Ideia* pela lei de causalidade⁹³. A totalidade da matéria presente no mundo é, pois, infinita, e corresponde como já vimos à combinação⁹⁴ entre tempo e espaço, que é infinita, e pode gerar o presente, tempo por excelência da afirmação da *Vontade*, infinitamente; o sujeito é condição *sine qua non* do mundo, suporte, sem o qual haveria apenas a *Vontade* una, ou seja, nada⁹⁵.

A matéria é a totalidade da realidade do mundo, realidade esta que é o mote da luta, a partir da instauração da individuação de uma única *Ideia*; as *Ideias* disputam a matéria para dar sua forma e criar o particular⁹⁶. A realidade compartilhada é a totalidade de matéria, é a totalidade do mundo como representação, é, pois, inteiramente causalidade, e tem no entendimento o seu correlativo subjetivo, sua condição, seu suporte necessário⁹⁷, a matéria assim, existe apenas no entendimento, pois, é somente representação.

⁹³ A lei de causalidade e a permanência da substância “do mesmo modo se relacionam com elas tempo e espaço, pois o tempo é a mera possibilidade de determinações opostas na mesma matéria, o espaço é a mera possibilidade de permanência da mesma matéria sob determinações opostas. Eis por que explicamos no livro precedente a matéria como a união de tempo e espaço; união que se mostra como mudança dos acidentes na permanência da substância e cuja possibilidade universal é justamente a causalidade ou o devir.” (MVR, p. 197)

⁹⁴ “(...) tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela (matéria, grifo nosso), mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade.” (MVR, p. 50)

⁹⁵ “Apenas pela união de tempo e espaço surge matéria, vale dizer, a possibilidade de simultaneidade e, com isso, da duração; mediante esta, a permanência da substância a despeito da mudança de seus estados. Tendo a sua essência no unir tempo e espaço, a matéria porta, sem exceção, a marca de ambos.” (MVR, p. 52)

⁹⁶ “Isto porque se trata de uma *Vontade* una a objetivar-se em todas as *Idéias*, e que, aqui, ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso” (MVR, p. 210)

⁹⁷ Sobre isso § 26 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

A *Ideia* pela adequação à forma dada no princípio de individuação constitui o mundo como representação, ou melhor, faz a essência do mundo aparecer, revelar se em aparência. Daí, o fato de que todo o ser particular constitui-se em uma objetivação indireta, pois, entre o *Uno* e o múltiplo, haverá ainda a *Ideia*, que é, pois, a única objetivação direta e imediata da *Vontade*, embora, a *Ideia* ainda necessite para aparecer da dualidade sujeito e objeto, a única forma da qual não pode abdicar. Neste sentido, no indivíduo enquanto permanece preso ao conhecimento via princípio de razão, a *Vontade* vislumbra a si mesma em seu divórcio fundamental, no seu esfacelar-se sob o a forma do tempo⁹⁸, ao passo que também nele (no sujeito puro) se conserva a possibilidade da *Vontade* ver se em *Ideias*, ou seja, enquanto totalidade. Portanto, o sujeito é parte fundamental, a *redenção* se dá por ele e cujos efeitos podem ser verificados neste mesmo sujeito; o homem por seu turno torna se espelho da objetivação da *Vontade*, nele a *Vontade* vê a si mesma com maior clareza possível, nele também, se efetiva o ideal de beleza, a razão mesma de todo o processo de individuação e *redenção* da *Vontade*. A existência do sujeito corresponde a necessidade de autoconhecimento; o autoconhecimento por sua vez implica na busca pela *redenção*, *redenção* que depende da autoconsciência mística da *Vontade*. As *Ideias* correspondem à totalidade das forças da natureza⁹⁹, a manifestação destas *Ideias* sucumbe ao princípio de razão, embora elas mesmas não estejam subsumidas neste princípio. Elas são, pois, sem fundamento algum, à parte do tempo (as forças), porém estão presentes em todo o lugar,

⁹⁸ “*Time*, and the *transitoriness* of all things, are merely the form under which the will to live, which as the thing-in-itself is imperishable, has revealed to Time the futility of its efforts. Time is that by which at every moment all things become as nothing in our hands, and thereby lose all their true value.” (SCHOPENHAUER, *Essays: The Emptiness of Existence*)

⁹⁹ “Portanto, cada forma originária e universal da natureza nada mais é em sua essência íntima, do que a objetivação da *Vontade* num grau mais baixo. A cada um desses graus nomeamos a ideia eterna, em sentido platônico. Por sua vez, a LEI NATURAL é a referência de uma ideia à forma de seu fenômeno.” (MVR, p. 196)

sempre à espreita das melhores condições para seu aparecimento¹⁰⁰, ou seja, para apoderarem-se de uma quantidade de matéria, galgando seu espaço à custa do sacrifício das outras forças que aí reinavam. A causalidade determina, pois, o início, o ponto de origem do nexos causal entre os fenômenos e determina nesta ligação à identidade¹⁰¹ do particular. Ela é apenas o marco inicial, desde onde se inicia a aparição do fenômeno.¹⁰² Por fim, é a causalidade que traça as fronteiras-limites onde as forças da natureza disputam e compartilham entre si a matéria.

Cada homem individual, ao contrário das coisas e dos animais corresponde a uma *Ideia* única¹⁰³, e tem na totalidade de sua vida, o espaço da realização desta *Ideia*, ou melhor, de seu caráter. A realização deste caráter corresponde à realização perfeita da *Ideia* de que ele é apenas manifestação, fenômeno, nesta realização da *Ideia* e em relação a ela se constitui a beleza¹⁰⁴. A luta então corresponde ao divórcio da *Vontade* em suas múltiplas *Ideias* em sua ânsia pela matéria compartilhada, ânsia pela individuação, pela aparência. As *Ideias*, portanto se constituem em protótipos, formas universais, determinadas pela própria *Vontade*, elas determinam ontologicamente a relação do *Uno* com o múltiplo, elas determinam, portanto, as infinitas manifestações desta *Vontade*, essência, portanto, do mundo.¹⁰⁵

¹⁰⁰ (MVR, p. 198)

¹⁰¹ “Essa unidade de sua essência em todos os seus fenômenos, essa constância inalterável de sua de seu aparecimento toda vez que, no fio condutor da causalidade, sejam dadas as condições, chama-se LEI NATURAL”. (MVR, p. 195)

¹⁰² (MVR, p. 198 e 199)

¹⁰³ “... enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da *Vontade*, em certa medida até mesmo como uma *Idéia* própria, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria.” (MVR, p. 193)

¹⁰⁴ “Conforme o organismo consiga maior ou menor dominação daqueles graus mais básicos das forças da natureza que expressam a objetividade da *Vontade*, torna-se a expressão mais ou menos perfeita de sua *idéia*, isto é, encontra-se mais ou menos distante do IDEAL que representa a beleza de sua espécie.” (MVR, p. 211)

¹⁰⁵ A *Vontade* em si mesma seria una, entretanto, esta unidade somente pode ser compreendida enquanto unidade da *ideia*, na medida em que, a *Vontade* nunca se encontra unificada de uma maneira

Ora, segundo o filósofo, a finalidade que nos é dada observar nas múltiplas e engenhosas formas com que os organismos se desenvolvem, a adaptação recíproca dos diferentes fenômenos, a interdependência entre os mundos orgânico e inorgânico, toda esta espantosa orquestração da natureza visando garantir a sobrevivência e a reprodução da vontade generalizada de viver processa-se, necessariamente, numa escala mínima de harmonia, imprescindível à existência do mundo e às espécies que o habitam. (REIS, 2006, p. 393)

A totalidade da objetividade da *Vontade* é permeada por esta aparente finalidade que se percebe tanto no mundo orgânico quanto no inorgânico, ela corresponde à contínua e graduada manifestação da *Vontade* no fenômeno¹⁰⁶. A *Vontade*, manifesta-se desde a matéria mais ínfima até a mais inteligente e organizada. Desde a matéria mais simples até o homem racional, verifica-se, pois, graus de perfeição de manifestação da *Vontade*. Ocorre mesmo uma tendência progressiva a uma expressão mais adequada, mais clarificada, da *Vontade*¹⁰⁷. Essa hierarquia entre os graus de objetivação da *Vontade* são explicadas por Schopenhauer, como o efeito de um conflito imanente da própria *Vontade*. No qual os graus superiores tendem a assimilar e superar os graus mais inferiores. Afora as *Ideias*, a *Vontade* aparece como um impulso cego ao ser¹⁰⁸, como ânsia á vida, a trazer a vida o indivíduo, como ânsia a realizar o indivíduo e clarear a luz que orienta seu sentido, ou seja, revelar para si a *Ideia*, através dos indivíduos. A *Vontade* embora una, revela-se numa multiplicidade essencial e imanente ao fragmentar-se em múltiplas *Ideias*, que por sua vez, se manifestam em múltiplos fenômenos. O resultado desta multiplicidade imanente, desta

absoluta, se ela aparece, ela é já dividida numa multiplicidade ideias, assim, somente vislumbra-se a unidade da *Vontade* através da unidade da ideia que é, por conseguinte sua primeira e mais direta forma de aparição. Fora da aparição em ideias, a unidade da *Vontade* é imperceptível e inapreensível.

¹⁰⁶ O corpo em sua forma tem uma duração limitada, na medida em que a matéria esta constante mudando, a luta para garantir um fornecimento de material adequada a esta duração é o trabalho que constitui maior parte da vida, desta mudança necessária faz surgir a consciência de que sua existência é modelada a ser finita, e a durar determinado tempo.

¹⁰⁷ “\Ora, ma medida em que a Idéia ou objetivação da *Vontade* mais elevada só pode entrar em cena através da dominação das mais baixas, sofre a resistência destas, as quais, embora submetidas à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente sua essência – igual ao ímã que atrai o ferro e trava uma luta constante contra a gravidade que, enquanto objetivação mais elementar da *Vontade*, tem um direito originário à matéria do ferro.” (MVR, p. 210)

¹⁰⁸ “Totalmente nua, mas também mais fracamente, a *Vontade* de vida se mostra na planta como mero ímpeto cego para a existência, destituído de fim e alvo. (MVR, p. 222).

luta que se revela como o caráter fundamental da essência¹⁰⁹, verifica-se na própria natureza, assim como no próprio homem¹¹⁰, nos diversos fenômenos químicos, físicos, biológicos, mecânicos, fisiológicos e psíquicos que os constituem. Ocorre que das várias manifestações da *Vontade* desde os graus mais baixos de sua objetivação (o mundo inorgânico), cada um (forças) luta na ânsia pela matéria que está dada. Deste conflito imanente resulta o fenômeno de uma *Ideia* superior, triunfando sobre as demais mantendo estas forças superadas ainda intactas em sua essência, porém agora, subordinadas. Esse processo ocorre primeiro, pelo parentesco genético entre as *Ideias* que entre si disputam a matéria dada e segundo, pelo fato de que todas elas conservam em si a ânsia pela matéria e por uma objetivação cada vez mais perfeita e superior em força, e, portanto, em grau e clareza. São enfim, as diversas forças que lutam entre si pelo comando do acontecer, pela determinação das formas que se especificam no fenômeno, pelo domínio formal da matéria disponível e acessível.¹¹¹Essa luta entre as forças pode ser observada em cada organismo, tanto pelas ações e reações físicas quanto químicas. Essas reações não ocorrem acidentalmente como se fossem combinações aleatórias, antes, correspondem a um

¹⁰⁹ “No fundo, tudo isso se assenta no fato de a *Vontade* ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma *Vontade* faminta.” (MVR, p. 219).

¹¹⁰ “Ora, se em todos os graus da manifestação da *Vontade* na natureza ela revela esse dissentimento consigo mesma, é evidente que tal conflito também se reproduz ao nível da sua manifestação viva e inteligente mais elaborada, isto é, ao nível da forma ou da espécie humana. Por via desta explicação sobre a manifestação da essência volitiva no mundo fenomênico, Schopenhauer logra explicar a raiz dos conflitos pessoais-humanos e, em mais larga escala, dos conflitos sociais e das lutas entre os povos, de que a história da humanidade fornece intermináveis exemplos”. (REIS, 2006, p. 394)

¹¹¹ “A ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre idéias ou objetivações mais baixas da *Vontade*, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a *Vontade* se objetiva em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, homem. Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado. – Por isso, vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*.” (MVR, p. 209).

processo no qual uma *Ideia* submeteu as demais por um processo constante de luta e assimilação.¹¹²

Mas a metafísica Schopenhauriana não se esgota aí, a *Vontade* exerce sua força para além da própria vontade do indivíduo, ela decide sua *redenção* como uma ação própria que não leva em conta o indivíduo, embora precise dele, na medida em que o indivíduo é o único meio através da qual a *Vontade* pode encontrar sua *redenção*, pois, nele a *Vontade* prova sua liberdade ao tomar conhecimento de si mesma em totalidade. A *redenção* é dependente da possibilidade de o indivíduo tornar-se puro sujeito: da transformação que o indivíduo sofre durante a contemplação estética a *Vontade* alcança autoconhecimento. Este conhecimento conduz a *Vontade* a sua *redenção*, onde o próprio indivíduo nada mais é do que fruto do jogo de *redenção* da própria *Vontade*, ele aparece como jogo de autoconhecimento da própria *Vontade*, sua existência confunde-se com este jogo.

A *redenção* é um conceito cuja aplicação refere-se ao comportamento e a relação das forças (ou *Ideias*) no seio dessa unidade primitiva que é a *Vontade*. *Redenção* caracteriza uma relação da própria força consigo mesma, estado que implica na anulação de si mesma. Anulação que participa da economia global de toda a natureza, de todo o mundo como rerepresentação. Agora abaixo, vamos explorar as conseqüências metafísicas e também morais a partir da ideia de *redenção* da *Vontade*, entendida como processo que deriva de uma consciência mística, de autoconhecimento da *coisa-em-si*.

¹¹² Sobre isso, § 27 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

1.7. Metafísica e redenção

A *Vontade* guarda e conserva numa unidade as diversas *Ideias* em relação com as quais os indivíduos aparecem como meras cópias, imitações vulgares. A *Vontade* é constituída pela coexistência de todas as *Ideias* numa unidade originária e primitiva; unidade que guarda em si a essência de toda diferenciação, ou melhor, a totalidade da diferença possível. Podemos dizer que a *Vontade* reúne em si toda a potência da diferenciação, enquanto o fenômeno corresponde à diferença materializada. Enquanto a *Vontade* ainda não adquiriu as formas do fenômeno, se ainda não existe o mundo, então, o que existe é apenas a *Vontade* como uma organização inconsciente e caótica que reúne em si a totalidade das *Ideias*. A luta, a disputa entre as diversas *Ideias* emerge apenas no instante em que aparecem as condições para a individuação, ou seja, no instante em que surge a matéria. As *Ideias* são abarcadas em totalidade e quantidade, elas apenas organizam-se pela luta na disputa pela matéria, na constituição morfológica do ser particular.

A necessidade ou impulso à criação, ou melhor, à objetivação do mundo corresponde à necessidade de autoconhecimento¹¹³ da *Vontade*, pois, ao criar o mundo, ao multiplicar-se em inúmeros sujeitos ela chega à possibilidade de autoconhecimento, neste sentido, através do sujeito a *Vontade* identifica a si mesma de dois modos fundamentais; dividida e esfacelada no conhecimento determinado pelas formas espaço tempo; e ainda, em totalidade na contemplação intuitiva das *Ideias*. Cada modo de conhecimento que a *Vontade* alcança corresponde à determinação ou a revelação do sentido ou direção

¹¹³ “(...) todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da *Vontade* que a acompanha para o seu autoconhecimento, sim, como logo veremos, para a possibilidade de sua *redenção*.” (MVR, p. 349)

assumida pela *Vontade*; o conhecimento via princípio de razão corresponde a *Vontade* em afirmação, o conhecimento intuitivo das *Ideias* corresponde a *Vontade* em negação¹¹⁴. Conhecimento que atua como motivação e conhecimento que atua como quietivo da *Vontade*. Neste sentido, cada modo de conhecimento implica ou em afirmação ou negação da *Vontade*, ou melhor, cada modo nos revela o sentido próprio da *Vontade*. O grau mais elevado e, portanto, mais claro de si mesma indica o caminho para a *redenção*, esta visão revela a individuação como um perigo, um enfraquecimento, um erro, o que incide na necessidade de negação da individuação. A objetivação da *Vontade* implica em um espelhamento da *Vontade*, há graus dessa objetivação o que implica em graus de autoconhecimento da *coisa-em-si*. Insisto, não é apenas um conhecimento que se limita ao sujeito, não é apenas o sujeito que vislumbra a essência, mas a *Vontade* alcança autoconhecimento, por isso, a questão da *redenção* é um problema essencialmente metafísico.

Enquanto a *Vontade* permanece presa ao conhecimento via princípio de razão, ou melhor, enquanto o indivíduo permanece indivíduo, temos a afirmação continua da *Vontade* de vida, o indivíduo permanece ligado a um corpo e preso a uma vontade individual. Contudo, há, segundo Schopenhauer, um conhecimento específico que age diretamente sobre a *Vontade* como *coisa-em-si*, modificando seu sentido ou direção, este conhecimento é o conhecimento intuitivo da *Vontade* em sua unidade e totalidade. Este conhecimento excepcional promove um comportamento também excepcional por parte da *coisa-em-si*, ou seja, promove a busca por sua *redenção*, ou melhor, por sua reconciliação (*Versöhnung*). A

¹¹⁴ “A *Vontade* não pode ser suprimida por nada senão o CONHECIMENTO. Por isso o único caminho de salvação é este: que a *Vontade* apareça livremente, a fim de, neste mesmo fenômeno, CONHECER a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno.” E Também: “A natureza conduz a *Vontade* à luz, porque só na luz a *Vontade* pode encontrar sua *redenção*. Eis por que se deve fomentar de todas as formas os fins da natureza, desde que a *Vontade* de vida, o seu íntimo, tenha decidido”. (MVR, p. 507)

redenção da *Vontade*, ou seja, a decisão de negar a si mesma é apenas excepcional, pois depende da capacidade de o indivíduo tornar-se puro sujeito, de ver além do véu de maia, de vislumbrar a essência em sua totalidade¹¹⁵.

Este conhecimento intuitivo revela a *Vontade* em unidade, em outras palavras, revela a *Vontade* em totalidade. Quem alcança este conhecimento intuitivo mais perfeito conduz a *Vontade* à sua *redenção*¹¹⁶, *redenção* que a *Vontade* apenas alcançaria com a morte ou com a aniquilação total de todo e qualquer ser. A questão da *redenção* nos mostra, portanto, a contradição (*Widerspruch*) que se estabelece entre a *Vontade* e seu fenômeno, contradição que, portanto, vem caracterizar a *Vontade* em sua relação com o fenômeno quando esta readquire poder sobre si mesma, ou melhor, quando esta chega a reconhecer a si mesma não dividida e esfacelada, antes, em totalidade, quando reafirma sua liberdade negando sua tendência primitiva à individuação, quando desde o núcleo do em-si se promove uma reação negativa, a negação do fenômeno¹¹⁷. Essas questões serão tratadas nas linhas a seguir.

A tendência cega à individuação é suprimida a partir de uma visão mais ampla e geral acerca de si mesma. A *Vontade* reassume o controle sobre sua tendência à

¹¹⁵ Existem caminhos possíveis para que a *Vontade* possa adquirir o autoconhecimento. O gênio na intuição das *Ideias*, o santo através da graça. Ao indivíduo comum resta apenas o sofrimento, contínuo e prolongado. O sofrimento, a busca e intensificação do sofrimento podem levar a *Vontade* a buscar sua *redenção*. A qualidade e intensidade do desejo, e, portanto, de dor é diretamente proporcional à decisão que a *Vontade* assume a partir de determinado conhecimento de si mesma.

¹¹⁶ “A IDEIA, ao contrário, embora se possa defini-la como representante adequada do conceito, é absolutamente intuitiva e, apesar de representar uma multidão infinita de coisas isoladas, é, todavia, inteiramente determinada, nunca sendo conhecida pelo simples indivíduo enquanto tal, mas apenas por quem se destituiu de todo querer e de toda individualidade e, assim, elevou-se a puro sujeito do conhecimento; por conseguinte, ela é alcançável apenas pelo gênio, em seguida por aquele que, por uma elevação de sua faculdade pura de conhecimento, na maioria das vezes ocasionada pelas obras do gênio, está numa disposição genial.” (MVR, p. 310)

¹¹⁷ A *Vontade* não pode escolher colocar-se ou não enquanto fenômeno, antes de existir o próprio fenômeno, ou seja, é somente após o mundo já existir é que a *Vontade*, ao tomar conhecimento acerca de si enquanto essência do mundo pode provar sua liberdade, e essa liberdade somente aparece como poder negação de si mesmo no fenômeno.

individuação, neste sentido, podemos dizer que o autoconhecimento (*Selbsterkenntniß*) conduz a *Vontade* à negação da individuação num processo que nunca atinge uma síntese absoluta. Objetivação, individuação, *redenção*, reconciliação, são apenas as faces deste jogo autofágico da *Vontade* que constitui o devir, o mundo. As conseqüências metafísicas da *redenção* da *Vontade* são compreendidas neste processo, a partir desta perspectiva de jogo, criação e destruição, afirmação e negação, individuação e *redenção*.

Afora o mundo como representação temos apenas a *Vontade* em seu divórcio imanente e inconsciente, unidade de forças cegas em sua ânsia pelo ser. Como forças, elas somente podem ser reconhecidas em intensidade, que se manifesta apenas no mundo da individuação. Toda manifestação é movimento e como movimento incide sobre a individuação. Daí, o fato de que a *Vontade* ao tomar consciência de si pode apenas afirmar-se ou negar-se¹¹⁸, decisão que implica diretamente na quantidade e intensidade de força, desejo e dor que o homem experimenta. Portanto, a *redenção* (*Erlösung*) como tema metafísico fundamental deve ser compreendido desde o âmbito da *Vontade* cujos efeitos se refletem até o âmbito do indivíduo, ou seja, desde o âmbito metafísico até suas implicações morais ao nível do indivíduo particular. A *Redenção* da *Vontade* corresponde à *redenção* ou a transformação moral do indivíduo, ambas são intrínsecas e dependentes, daí a razão de o termo *Erlösung* ter uma conotação moral, e ter seu uso vinculado à individuação e a evolução moral do indivíduo particular. Em Schopenhauer a *redenção* como ato metafísico da *Vontade* implica em um determinado estado moral do indivíduo; o indivíduo torna-se um ser moral, redimido do erro de participar da individuação da *Vontade*.

¹¹⁸ “Neste mundo do fenômeno é tão pouco possível uma verdadeira perda quanto um verdadeiro ganho. Só a *Vontade* é. Ela é a coisa-em-si, a fonte de todos os fenômenos. O autoconhecimento da *Vontade* e, daí, a sua decidida afirmação ou negação é o único evento em si.” (MVR, p. 252) Essa questão é desenvolvida em todo o parágrafo 36 de *O Mundo*.

Ademais, a *redenção* implica em uma reconciliação (*Versöhnung*). O que a *Vontade* promove com sua *redenção*, é uma reconciliação que descaracteriza toda *Ideia*, na medida em que já não há mais indivíduo, pois, se já não há mais nenhum caso particular, se não há mais nenhuma copia sequer, então, o modelo já não se diferencia mais dos outros modelos, então restam apenas forças amórficas, reunificadas numa organização cega e caótica. Do ponto de vista cosmológico, é como se agora todas as forças estivessem novamente recolocadas em condições de novamente disputar o domínio formal sobre a matéria que está outra vez à disposição, uma nova largada. A reconciliação da *Vontade* é uma espécie de equilíbrio, de justiça, de manutenção da vida, da criação e destruição eterna que constitui o devir. Por outro lado, a negação da individualidade enquanto um ato metafísico da *Vontade* revela que a tendência à *redenção* significa e/ou transparece enquanto um sentimento de intensificação de si pela experiência da liberdade, do sentimento de força e de independência frente à outra tendência imanente à natureza da *Vontade*. O sentimento ou *pathos* da *redenção* é o mesmo sentimento de orgulho e força que experimenta o asceta no caminho para a resignação total. Schopenhauer alça este sentimento presente no asceta e o eleva a um prazer metafísico imanente a própria *Vontade*, imanente à tendência da *Vontade* na busca pela sua *redenção*. O resultado do autoconhecimento da *Vontade*, ou melhor, da visão de si em totalidade, portanto, resulta uma decisão, uma avaliação da *Vontade* frente à individuação, decisão da qual depende a possibilidade tanto da *redenção* da *Vontade* quanto a *redenção* do indivíduo.

Um problema nos assalta logo de início, se a *Vontade* em sua *redenção* procura reconciliar-se superando a diferença materialmente estabelecida, isso significa, então, que o caminho para *redenção* da *Vontade* corresponde ao aniquilamento universal. Se isto é verdadeiro não poderíamos pensar em uma reconciliação que correspondesse à superação

de toda a diferença, ou seja, não poderíamos pensar em uma reunificação total na unidade da essência? Embora Schopenhauer afirme que o nada é a direção que a *Vontade* assume ao buscar sua *redenção*¹¹⁹, não é no sentido de uma síntese, ou desfecho (*Aufhebung*), que devemos compreender a *redenção* da *Vontade*. Não há, pois, um fim absoluto para o divórcio imanente da *Vontade*, nem pode haver uma *redenção* como reconciliação no sentido absoluto, pois, no limite, isso significaria que já não haveria mais mundo, já não haveria mais nada. Por outro lado, a *Vontade* em sua *redenção*, não supera o divórcio primário da *Vontade*, ou seja, a diferença contida nas *Ideias*, pois, a *Vontade*, no limite, é esta unidade da Diferença. Assim, apenas a diferença materializada em indivíduos é superada e não a diferença pura que a *Vontade* abarca em si como unidade caótica.

Para Schopenhauer, toda *Ideia* é força, e toda força é identificada necessariamente como *Vontade*, assim, a reunificação de toda a multiplicidade dos indivíduos na unidade da *Ideia*, corresponde já à compreensão da essência de toda força como *Vontade*. Neste sentido, não há, pois, uma superação de toda a diferença contida nas *Ideias*, pois, a *Vontade* é esta unidade de diferença pura. A unidade da *Vontade* no nada precisa ser, portanto, entendida como um jogo paradoxal de criação e destruição, enfim, como devir, e daí, portanto, jogo contínuo de criação e destruição, afirmação e negação de vontades individuais, no limite, como fruto do jogo (*Spiel*) da *Vontade* consigo mesma, como jogo de *redenção* e reconciliação da *Vontade*, que, porém nunca alcança uma *redenção* e reconciliação absoluta, pois, do contrário, o mundo descansaria no nada, ou melhor, já não haveria mundo. Não há, neste sentido, uma reconciliação total e absoluta, na medida em que o mundo é, pois, uma realidade compartilhada no sentido de que inúmeros sujeitos

¹¹⁹ “O conhecimento, ao contrário, fornece a possibilidade de supressão do querer, de *redenção* pela liberdade, de superação e aniquilamento do mundo.” (MVR, p. 424)

sustentam uma realidade, a *redenção* que a *Vontade* alcança no gênio, em indivíduos particulares, é uma espécie de equilíbrio, pois, no limite, a *Redenção* absoluta que aniquilaria o mundo, teria que ser alcançada em todos os indivíduos no mesmo instante. A *redenção* é alcançada sempre em indivíduos excepcionais, portanto, de um mundo que sustentado em apenas um único sujeito, que se diferencia do destino natural do resto da humanidade, pois, ele é a salvação, o equilíbrio, o redentor do mundo, pois, a *Vontade* não é apenas um único sujeito, assim infinitos sujeitos sustentam um único e mesmo mundo. Como o mundo é uma realidade compartilhada, enquanto aqui a *Vontade* encontra sua negação, ali ela continua sendo continuamente afirmada. A *redenção* é obra de poucos indivíduos que a própria *Vontade* escolhe ao acaso, como uma forma de justiça ou de equilíbrio de forças. O conhecimento estético, o claro espelho do mundo, age diretamente sobre a *Vontade*, do conhecimento de si, brota a negação do fenômeno, e promove uma reconciliação (*Versöhnung*), uma reconciliação do indivíduo ao seio da unidade primordial, não apenas na *Ideia*, mas na própria *Vontade*, entendida como essência de todo fenômeno.

¹²⁰Da Salvação do indivíduo, ao tornar-se puro reflexo do mundo abre-se, pois, a possibilidade de salvação da própria *Vontade*, salvação que implica na moralidade do indivíduo. O indivíduo mergulha na essência da própria moralidade. Dai, portanto, a razão de o conceito de *redenção* estar sempre vinculado a moralidade do indivíduo, embora se constitua em um conceito essencialmente metafísico cujo núcleo de sua significação encontra se dentro da problemática do conhecimento da essência.

¹²⁰ “Ali (obras do gênio, grifo nosso) se encontra o ápice de toda arte, a qual seguiu a *Vontade* em sua objetividade adequada, as *Ideias*, em todos os seus graus, do mais baixo, onde as causas a movimentam, em seguida onde as excitações, e por fim onde motivos a movimentam de modo variado, desdobrando a sua essência até aqui, quando a arte culmina com a exposição da auto-supressão livre da *Vontade* mediante o grande quietivo que se lhe apresenta a partir do mais perfeito conhecimento de sua essência.” (MVR, p. 310)

O mundo é, pois, apenas diferença e reconciliação, afirmação e negação da *Vontade*. O indivíduo é por seu turno, apenas reflexo, eco deste jogo primordial, apenas variação da força em intensidade e direção. A afirmação da *Vontade* de viver significa a afirmação do sofrimento, quanto mais intensa é a *Vontade* de vida, mais intenso é o eco da dor primordial; quanto mais a *Vontade* nega a si mesma do alto da consciência de si, menos intenso é o sofrimento no indivíduo. Daí, ser o sofrimento o signo da força, da afirmação e negação desde o *em-si*.

Schopenhauer continua desenvolvendo a ideia de *redenção* como Salvação e libertação da própria essência do mundo. Salvação somente em relação à tendência oposta pode ser compreendida, pois, a tendência a *redenção* é libertação da tendência oposta, da tendência da *Vontade* ao ser. A tendência a *redenção* é libertação da tendência oposta e vice versa. *Redenção* assim somente na relação com a tendência oposta pode significar libertação.

No parágrafo 27 de *O mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer nos explica como uma espécie determinado de conhecimento¹²¹ produzido no sujeito interfere diretamente na afirmação e negação de si da *Vontade*. Conhecimento que pode promover o desaparecimento desta em seu fenômeno, ou seja, do mundo. *Redenção* aparece aqui, no sentido de que novamente as *Ideias* estão dispostas em uma organização cega e caótica, onde tanto sujeito quanto o objeto tornam se indiferentes, ou melhor, onde toda diferença desaparece. Ocorre mesmo uma reconciliação (*Versöhnung*) onde o sujeito e objeto quase

¹²¹ “(...) o conhecimento, em alguns homens, furta-se a essa servidão, emancipa-se desse jugo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do querer, como límpido espelho do mundo, do qual procede a arte.” E ainda, “(...) esse modo de conhecimento, retroagindo sobre a *Vontade* permite a sua auto-supressão, ou seja, a resignação, que é o alvo final, a essência íntima de toda a virtude e santidade, a própria *redenção* do mundo.” (MVR, p. 218)

que desaparecem por completo¹²². O indivíduo enquanto permanece na pura contemplação das *Ideias*¹²³ experimenta uma pausa na pressão do desejo, a *Vontade* em sua manifestação individualizada é virtualmente e momentaneamente acalmada. É neste sentido que Schopenhauer explica a *redenção* no parágrafo 27, enquanto distensão, como aniquilação do desejo, dos motivos, de toda *Vontade* de vida. *Redenção* que como falamos implica em um estado moral, estado que como vemos, é completamente dependente do autoconhecimento da *Vontade*. *Redenção* é o estado que a *Vontade* alcança ao lidar com esta tendência, tendência que é entendida como algo negativo na medida em que traz consigo a dor, o sofrimento. *Redenção*, portanto, é um estado de libertação ou de distensão da tendência da *Vontade* ao ser, libertação enquanto ato metafísico no exercício pleno da liberdade da *Vontade*. Neste sentido, *Redenção*, é apenas um estado que a *Vontade* alcança enquanto determinação do sentido da negação do fenômeno. Schopenhauer insiste na relação entre a objetividade da *Vontade* e a possibilidade de autoconhecimento da *Vontade*, onde apenas determinado tipo de conhecimento promove a *redenção* da *Vontade*, entendida como negação da *Vontade* de vida.¹²⁴

¹²² As formas da representação constituem graus de objetividade da *Vontade*, as ideias correspondem a formas adequadas, primárias da *Vontade*, enquanto o fenômeno corresponde às formas secundárias ou inadequadas. A ideia abdica apenas da forma secundária em sua aparição, portanto, durante a contemplação das ideias o indivíduo esta presente apenas virtualmente, ou melhor, enquanto permanece puro sujeito, ele abandonou sua consciência subjetiva, ou individual. A ideia ainda pressupõe a forma primária da representação, ou seja, sujeito e objeto, mas este sujeito não é mais indivíduo particular, embora exista ainda virtualmente, na medida em que estão ligados a um corpo.

¹²³ “(...) modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Idéias, portanto que apreendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento que, atuando retroativamente sobre a *Vontade*, e ao contrário do outro orientado para as coisas isoladas, não fornece MOTIVOS a ela, mas se torna um QUIETIVO de todo querer, do qual resultou a resignação perfeita, que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana, a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da *Vontade* e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a *redenção*. (MVR, p. 309)

¹²⁴ “Segundo nossa visão, todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da *Vontade* que a acompanha para o seu autoconhecimento, sim, como logo veremos, para possibilidade de sua *redenção*. Concomitantemente, caso se considere em separado o mundo como representação, abstraído do querer, sendo permitido apenas àquele tomar conta da consciência, então o que se tem é o lado mais aprazível, único inocente, da vida.” (MVR, p. 349)

O indivíduo, ao manter-se na contemplação pura das *Ideias*, mantém o conhecimento completamente indiferente e independente da *Vontade* encarnada, permanece puro e claro espelho do mundo, ele se mantém neste estado de êxtase e perde-se na contemplação¹²⁵, ao passo que o mundo agora lhe é completamente indiferente, pois o mundo do fenômeno por seu turno, já não vale mais nada, já não é mais nada. O conhecimento que via princípio de razão lhe mostrava o mundo apenas enquanto motivo para o desejo, agora está desvinculado de todo interesse. *Redenção* é, pois, a libertação completa ou a indiferença completa do sujeito em relação ao próprio mundo, pois, no limite, já não há mais mundo, já não há mais sujeito, nem muito objeto. A *redenção* no nível do indivíduo corresponde à reconciliação (*Versöhnung*) da *Vontade* em seus graus de objetivação. *Versöhnung* é, pois a reunificação de todos os exemplares particulares na unidade da *Ideia*. Ao contemplar a *Ideia*, a *Vontade* vê a si mesma em totalidade, ela alcança uma consciência mística de toda a escala dos graus de sua objetividade, em outras palavras, ela percorre em toda a extensão de sua existência fenomênica, até o núcleo, até o *Uno*.

A importância e a participação do sujeito¹²⁶, ou seja, da individuação, em sua consolação através da arte, para a *redenção* do mundo, da *Vontade*, enfim, do universo, torna a individuação, e, portanto, o divórcio imanente da *Vontade* algo necessário, liga, pois, a justificação e a significação apenas ao nível da *Vontade*, e compreende através desta

¹²⁵ A fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida, essa vantagem do gênio em face de todos os outros homens, única que o compensa pelo sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência e pela erma solidão em meio a uma multidão humana tão heterogênea – tudo isso se deve, ao fato de que o Em-si da vida, a *Vontade*, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível; o qual, todavia, se intuído pura e exclusivamente como representação, ou repetido pela arte, livre de tormentos, apresenta-nos um teatro pleno de significado. (MVR, p. 349)

¹²⁶ Ver nota 182.

ligação uma justificação metafísica para o sofrimento. A necessidade do homem, fundamentalmente do gênio, se justifica na necessidade de *redenção* através de um processo autoconhecimento da *Vontade*. Por seu turno, o sofrimento, que é minimizado temporariamente, ou seja, enquanto dura o êxtase da contemplação, é compreendido como imanente a *Vontade de Viver*.

Nas últimas linhas do capítulo 53 de *O mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer explicita a relação da questão da *redenção* e o conhecimento intuitivo da essência do mundo. A possibilidade de *redenção* da *Vontade* depende da possibilidade deste conhecimento intuitivo. A possibilidade deste conhecimento intuitivo deriva de uma disposição do caráter, na medida em que é completamente independente da vontade particular de cada um, antes ela constitui-se ou nasce de uma disposição do caráter que transforma indivíduos em santos e salvadores do mundo, que nos torna o exemplo do caminho para a *redenção* do mundo, pois, o mundo da individuação está dispensado dos seus limites, de suas lutas, o mundo está dispensado da pressão de ser. A visão, a imagem intuitiva modifica não apenas o indivíduo e o conduz para a moralidade, a transformação atinge fundamentalmente o *em-si*, pois a própria *Vontade* modifica sua postura frente à individuação. A visão da unidade, ou melhor, da totalidade, a visão mais clara, mais bela, mais pura, e também mais perfeita nos revela a essência da moralidade e torna possível a *redenção* da *Vontade* entendida enquanto negação da *Vontade* de viver, enquanto negação da diferença materializada.

No capítulo 67 de *O mundo como Vontade e como representação* Schopenhauer compara a *redenção* enquanto uma libertação tal qual a *Vontade* somente alcança com a morte do indivíduo. “Gostaria inclusive de citar a seguinte passagem do Veda: Assim como neste mundo crianças famintas apertam-se em torno da sua mãe, assim também todos os

seres aguardam a oblação sagrada.” A oblação sagrada, o holocausto necessário de toda a natureza, a possibilidade de libertação do mundo: “Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua *redenção* do homem, que é o sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo.” (MVR, p. 483) Ainda no livro 68 a mesma apresentação analógica que é estabelecida entre a *redenção* e a morte, é operada entre *redenção* e aquele que sofre que pratica a abnegação, o jejum, o autoflagelamento, ele torna-se o arquétipo da *redenção*:

Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimento, quebrar e mortificar cada vez mais a *Vontade*, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo. – Se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da *Vontade*, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a *redenção* esperada.” (MVR, p. 485)

Schopenhauer nos coloca que o caminho para a *redenção*, entendida como negação do querer-viver, somente é produzido a partir de determinado conhecimento, a negação da *Vontade* de vida, ou a resignação completa somente pode ser produzida através do quietivo da *Vontade*, ou seja, do conhecimento de seu conflito interno e do sofrimento inerente a este conflito, sofrimento que encontra voz em todos os seres vivos¹²⁷. Neste sentido, Schopenhauer deixa transparecer que há, pois, um sofrimento universal, um sofrimento desde o seio do Universo, imanente a própria individuação. A existência deste sofrimento imanente ao fenômeno da *Vontade* deixa revelar, para Schopenhauer uma avaliação da própria essência em relação à individuação. Sofrimento é prova de que a individuação é um erro. A *Vontade* tende para sua reconciliação (*Versöhnung*) esta tendência que se revela

¹²⁷ De tudo o que foi dito até agora segue-se que a negação da *Vontade* de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da *Vontade* que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade especial, a expressarem-se no sofrer de todo o vivente. (MVR, p. 503)

enquanto prova de liberdade estabelece uma avaliação onde o nada é mais valioso que o ser, onde o ser mesmo é visto como erro, pecado, dor. A *redenção*, portanto, é a revelação do sentido e da avaliação acerca da própria vida.

A contradição que se estabelece, o conflito estabelecido pela própria *Vontade*, nada mais é do que a noção de a individuação acarreta dor, sofrimento, enfraquecimento e que, portanto, precisa ser negado, que este de conflito da *Vontade*, precisa ser superado. E conclui Schopenhauer no mesmo parágrafo: “Só quando o sofrimento assume a forma do simples e puro conhecer, e este, como quietivo da *Vontade*, produz a resignação, é que se acha o caminho da *redenção*, sendo, pois digno de reverência” (idem), ainda “(...) todo o amor verdadeiro e puro, sim, ate mesmo toda justiça livre já resultam da visão através do *principii individuationis*, a qual, caso entre em cena com sua plena força, produz a completa salvação e *redenção*, cujos acontecimentos são o acima descrito estado de resignação, a paz inabalável que o acompanha e a suprema alegria na morte.” (ibidem)

O Sofrimento é o caminho para o reconhecimento do erro, do perigo inerente a individuação e a afirmação exacerbada da *Vontade* de vida¹²⁸. A procura pelo sofrimento¹²⁹ pelo sofrimento intenso e continuado pode conduzir a *Vontade* ao autoconhecimento¹³⁰,

¹²⁸ “O mundo existe como espelho dessa afirmação (afirmação da vontade de vida, grifo nosso), com inúmeros indivíduos no tempo e espaço sem fim, no sofrimento sem fim, entre geração e morte sem fim. – Contudo, de lado algum pode-se elevar um lamento, pois a *Vontade* desempenha a grande tragicomédia arcando com os próprios custos, sendo igualmente espectadora de si mesma. O mundo é precisamente assim porque a *Vontade* da qual ele é o fenômeno, é como é, e quer dessa maneira. A justificativa para o sofrimento é o fato de a *Vontade* afirmar-se neste fenômeno, e esta afirmação é justificada e equilibrada pelo fato de a *Vontade* portar o sofrimento.” (MVR, p. 425)

¹²⁹ “Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ASCESE, entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da *Vontade* pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação continua da *Vontade*. Pela palavra ascetismo, entendo rigorosamente, o aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento; entendo uma penitencia voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da *Vontade*”. (MVR, p. 496)

¹³⁰ “Por conseguinte, na maioria dos casos a *Vontade* tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena. Então vemos o homem, trazido às raias do desespero após haver sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos,

fazê-la buscar livremente sua *redenção*; cumpre então, não negar o sofrimento, antes deixar a natureza revelar toda sua força e desejo, pois, o indivíduo é apenas o reflexo da afirmação ou ascensão da *Vontade* negação e declínio. Neste sentido, o indivíduo não é apenas o caminho para o autoconhecimento da *Vontade*, antes, é o núcleo de reverberação de seu jogo. Deste jogo deve se toda a sorte do indivíduo, toda a riqueza e sorte a que está condenado.

O sofrimento é, pois, o caráter positivo da existência é, pois o que há de imanente à própria manifestação da *Vontade*. Isto implica em afirmar que o modo intrínseco a toda manifestação da *Vontade* é a transitoriedade, a contradição, o movimento contínuo e incessante de criação e destruição, enfim, de luta eterna. Cada prazer, cada satisfação, cada sonho e desejo, se constituem como um estratagema, que escondem a fundamental insatisfação, que faz com que o indivíduo afirme sua própria existência, afirme enfim, sua própria *Vontade* de vida. Na pressão do desejo, que vive sempre no tempo presente, somos conduzidos inconscientemente pelas trilhas que nos lançam ao ciclo eterno da *Vontade*¹³¹. Cada afirmação da *Vontade*, que se expressa em cada desejo, traz consigo a dor, o fracasso, o sofrimento¹³², o perder-se no nada de um presente sempre fugidio¹³³. Cada vontade

subitamente, retirar-se em si mesmo, reconhecer a si e ao mundo, mudar todo o seu ser, elevar-se por sobre a sua pessoa e todo sofrimento, como se fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, livremente renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte. Eis aí a mirada argêntea que subitamente entre em cena a partir da flama purificada do sofrimento; a mirada da negação da *Vontade*, ou seja, da *redenção*. (MVR, p. 497)

¹³¹ Schopenhauer nos diz, ou o homem esta sempre sob a pressão do desejo, ou então, é acometido pelo tédio e miséria. “No little part of the torment of existence lies in this, that Time is continually pressing upon us, never letting us take breath, but always coming after us, like a taskmaster with a whip. If at any moment Time stays his hand, it is only when we are delivered over to the misery of boredom.” (SCHOPENHAUER, *Studies in Pessimism: On the sufferings of the World*).

¹³² “Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quanto é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero.” (MVR, p. 231)

afirmada ecoa a dor, de outras infinitas vontades que submetidas ou não dominam atualmente. Portanto conclui Schopenhauer;

“Em um mundo como este, onde não há nenhum tipo de estabilidade, não há possibilidade de algo duradouro, mas onde tudo está jogado em um redemoinho agitado da mudança, onde tudo se apressa, voa, e é mantida no balanço por um contínuo avanço e móvel, é impossível imaginar a felicidade. Ele não pode habitar onde, como diz Platão, *Tornando-se continuamente e nunca ser* é tudo o que acontece. Primeiro de tudo, nenhum homem é feliz, ele se empenha toda a sua vida por muito tempo após a felicidade imaginária, a qual raramente alcança, e se ele faz, então é só para ser desiludido, e como uma regra que está naufragado no final e entra no porto desmastroado. Então é tudo a mesma coisa se ele foi feliz ou infeliz em uma vida que foi feita de um só presente em constante mutação e agora está no fim”. (SCHOPENHAUER, *Essays; The Emptiness of Existence*).

Desde a perspectiva do indivíduo a angustia, a dor e o sofrimento constituem a maior parte da vida, a existência torna se por sua vez, insuportável, ao se reconhecer a completa falta de sentido neste sofrer, ou seja, todo o sofrimento é em vão¹³⁴. Nele não ocorre salvação eterna, nem vida eterna, nem qualquer possibilidade de justificação da existência, desde o ponto de vista do sujeito individual, seja na historia, seja desde o ponto de vista da humanidade, não há *redenção* e salvação absolutas. O indivíduo é um erro, que precisa pagar com a dor a vaidade de se particularizar. O pessimismo Schopenhauer reconhece que através do sofrimento nos conduzir a uma abnegação, por isso o sofrimento pode abrir as portas da *redenção*. A *redenção* completa ao indivíduo que em vida apenas encontra consolo (*Trost*), somente a morte pode lhe dar, somente pelo ocaso completo do indivíduo e também do sujeito, ocorre, pois, a reconciliação da unidade da *Vontade*. Entretanto, a identidade entre *Ideia* e luz, nos autoriza a especular sobre a tendência da

¹³³ “What *has been* exists no more; and exists just as little as that which has *never* been. But everything that exists *has been* in the next moment. Hence something belonging to the present, however unimportant it may be, is superior to something important belonging to the past; this is because the former is a *reality* and related to the latter as something is to nothing.” (SCHOPENHAUER, *Essays: The Emptiness of Existence*)

¹³⁴ “It is absurd to look upon the enormous amount of pain that abounds everywhere in the world, and originates in needs and necessities inseparable from life itself, as serving no purpose at all and the result of mere chance. Each separate misfortune, as it comes, seems, no doubt, to be something exceptional; but misfortune in general is the rule.” (SCHOPENHAUER, *Studies in Pessimism: On the sufferings of the World*)

Vontade de auto-espelhamento; a superioridade do homem¹³⁵ revela-se no grau de clareza de manifestação da *Vontade*, sobre outros animais, nele ela se revela com maior luz. A *Vontade* pode, e essa é um caminho alternativo para que a *Vontade* possa assumir decididamente a busca pela sua *redenção*: o sofrimento continuado. Além, do gênio na intuição das *Ideias*, o sofrimento pode conduzir a *Vontade* a sua *redenção*.

Na página 350 de *O Mundo*, Schopenhauer nos coloca diante do paradoxo da força, mostra-nos que a consolação do gênio na contemplação estética é uma consolação apenas passageira, que diferentemente do santo, ela não o libertará definitivamente da vida, logo, este não é o caminho que promove a verdadeira *redenção*, pois, a arte, o libertará apenas momentaneamente, apenas enquanto dura o êxtase:

Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida, mas apenas de um consolo ocasional em meio a ela; até que sua força aí incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério. Como símbolo dessa transição pode-se considerar a Santa Cecília de Rafael. (MVR, p. 350)

A contemplação estética, o prazer estético, promove como podemos perceber apenas uma consolação (*trosten*), a libertação do sujeito em relação à *vontade* promove apenas uma diminuição da intensidade da dor vinculada à afirmação da *Vontade* de vida no indivíduo. Ela além de ser provisória não está ao alcance de todo e qualquer indivíduo, além disso, aqueles que têm acesso a este tipo de experiência, porém, não conseguem livrar-se¹³⁶ absolutamente do mundo e da vida como o santo, único, aliás, que no entender de Schopenhauer pratica a abnegação absoluta e irrestrita. A arte não é ainda o caminho para a *redenção* ou aniquilação radical da *Vontade* de vida. Ao indivíduo a arte é, pois,

¹³⁵ “Em conformidade com tudo isso, onde o conhecimento ilumina, a *Vontade* sempre sabe o que quer aqui e agora, mas nunca o que quer em geral. Todo ato isolado tem um fim; o querer completo não.” (MVR, p. 231)

¹³⁶ “Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim em si para o artista, que se detém nele. Eis por que um tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da *Vontade*, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente ao santo que atinge a resignação.” (MVR, p. 350)

apenas sua forma de consolo. A contemplação estética corresponde a um grau primário de consolação e de negação da *Vontade*, pois, sendo passageira não corresponde ainda a completa aniquilação da *Vontade* de vida. Além da contemplação estética ainda existem a compaixão, grau mais elevado de consolação que a contemplação estética, por ser mais duradoura e por trazer maior independência frente à pressão da *Vontade*, e, por fim, o grau mais perfeito, a ascese. Em cada um destes graus de consolação que o indivíduo alcança temos uma visão intuitiva da *Vontade*, cada indivíduo que alcança sua *redenção* traz consigo o auto-espelhamento da *Vontade*, traz consigo o autoconhecimento da *Vontade*, conhecimento que como vimos é um quietivo para *Vontade*.

Um poder externo é tão pouco capaz de mudar essa *Vontade*, ou suprimi-la, quanto um poder estranho é capaz de livrá-lo dos tormentos da vida, fenômeno da *Vontade*. O homem é sempre remetido a si mesmo, em cada assunto, bem como no principal. Em vão cria deuses, para deles obter, por preces e louvores, aquilo que só a sua própria força de *Vontade* pode produzir. (MVR, p. 419)

Aliada à tendência ao ser, a tendência imanente ao não-ser completa o ciclo do devir, o ciclo eterno e infinito da *Vontade*. A tendência à *redenção* enquanto tendência oposta à afirmação do ser significa, a nosso ver, uma espécie de justiça entre as *Ideias*, como uma mãe que divide em partes iguais entre todos os seus filhos, fazendo justiça entre todos os seus pupilos. A dor imanente a individuação, corresponde à relação entre as forças; enquanto uma força alcança domínio e enquanto força plasma e molda a realidade que ora se efetiva, outra força é subjugada. Nestes meandros a *redenção* nos aparece como um equilíbrio, uma nova largada para as forças disputarem novamente seu domínio.

No livro 69, o termo aparece vinculado à problemática do suicídio, pois este não corresponde à negação da *Vontade* de vida; “A *Vontade* se afirma aqui justamente pela supressão de seu fenômeno, pois não pode mais afirmar-se de outro modo. Ora, como era

exatamente o sofrimento, ao qual o indivíduo quer se furtar, o que, enquanto mortificação da *Vontade*, o poderia conduzir à negação de si mesmo e à *redenção*, daí se segue que, neste aspecto, o suicida se assemelha a um doente que, após ter começado uma dolorida operação de cura radical, não permite o seu término, preferindo permanecer doente. O sofrimento se aproxima e, enquanto tal abre-lhe a possibilidade de negação da *Vontade*, porém ele rejeita ao destruir o fenômeno da *Vontade*, o corpo, de tal forma que a *Vontade* permanece inquebrantável.” (MVR, p. 505)

O esquema é mesmo da interpretação crista; o suicídio é um pecado mortal, pois, quem o comete está automaticamente condenado ao castigo eterno na medida em que abandona a única via através do qual ele poderia alcançar sua salvação, qual seja, esta vida. O suicídio implica em condenação porque se renuncia a única forma de se alcançar a salvação¹³⁷. O que se busca no suicídio é o fim do sofrimento, porém, o sofrimento é o caminho que poderia conduzi-lo para a realização do seu desejo. O fim do sofrimento somente é alcançado quando a *Vontade* alcança *redenção*, negando o sofrimento nego à possibilidade de encontrar *redenção*. Em Schopenhauer o sofrimento é o caminho para *redenção* tanto da *Vontade* como *coisa-em-si*, quanto do indivíduo. “Este (o suicídio) longe de ser negação da *Vontade*, é um acontecimento que vigorosamente a afirma. Pois a essência da negação da *Vontade* reside não em os sofrimentos, mas em os prazeres repugnarem.” (MVR, p. 504) Neste sentido, a destruição do corpo não é a destruição da *Vontade*, porém apenas da vida e a vida é apenas o fenômeno desta *Vontade* não a própria *Vontade*¹³⁸, a *Vontade* enquanto *coisa-em-si* é completamente indiferente e independente¹³⁹

¹³⁷ “Eis por que todas as éticas, tanto filosóficas quanto religiosas, condenam o suicídio, embora elas mesmas nada possam fornecer senão estranhos argumentos sofisticos.” (MVR, p. 505)

¹³⁸ “Entretanto, se um homem, a partir de puros motivos morais, devesse guardar-se do suicídio, o sentido mais íntimo deste auto-ultrapassamento (não importa os conceitos com os quais sua razão o vista)

de seu fenômeno, é somente alcançando determinado conhecimento de si que ela (*Vontade*) toma a decisão de negar se.

O livro 69 é fundamental para se compreender a *redenção*, nele Schopenhauer nos mostra que somente o caminho do autoconhecimento pode suprimir o querer-viver; somente a *Vontade* adquirindo conhecimento¹⁴⁰ de si pode decidir pela negação de si no fenômeno. Schopenhauer nos fala de uma natureza da *Vontade*, natureza esta que enquanto tendência pura leva a natureza a colocar-se enquanto fenômeno; aqui chegamos às condições de comprovar aquilo que já havíamos inferido acerca da questão da *redenção*, ela nos revela a tendência oposta à tendência ao ser¹⁴¹, a tendência ao nada, à reconciliação, ou melhor, à *redenção* da *Vontade*. O termo *Erlösung* nos fornece, pois, a chave para a natureza desta *Vontade* em sua tendência íntima, em seu sentido íntimo, em sua avaliação e postura frente à vida fenomênica e frente a si mesma. Quiçá, o termo *Erlösung* nos fornece a chave para a compreensão da *Vontade* em Schopenhauer em todos os seus contornos místicos e pessimistas, em seu contorno mais próprio, seu significado e sentido, quiçá, a tendência à *redenção* da *Vontade*, revela ao homem, o sentido metafísico de sua existência, existência que traz em si a marca do nada.

Enquanto o fenômeno da *Vontade* pode ser destruído, aniquilado, a *Vontade* enquanto núcleo metafísico do mundo é indestrutível, imune a todo e qualquer poder

seria o seguinte: “Eu não quero evitar o sofrimento, pois este pode contribuir para a supressão da *Vontade* de vida, cujo fenômeno é tão cheio de penúria: o conhecimento agora em mim já despertado da essência verdadeira do mundo é fortalecido e se torna o quietivo final da minha vontade e, assim, me redime para sempre”. (MVR, p. 505)

¹³⁹ “(...) todo o fenômeno particular é indiferente, pois ela mesma permanece intocada em meio a todo nascer e perecer, e é o íntimo vital de todas as coisas.” (MVR, p. 504)

¹⁴⁰ “A *Vontade* não pode ser suprimida por nada senão o CONHECIMENTO. Por isso o único caminho de salvação é este: que a *Vontade* apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência.” (MVR, p. 506)

¹⁴¹ “A natureza conduz a *Vontade* à luz, porque só na luz a *Vontade* pode encontrar a sua *redenção*.” (MVR, p. 506)

exterior. Portanto, negação e afirmação são atos de liberdade da *Vontade* enquanto *coisa-em-si* que somente no fenômeno se manifesta em grau e intensidade. A quantidade de dor e sofrimento que o indivíduo experimenta é diretamente proporcional ao grau de consciência de si da *Vontade*. A decisão enquanto expressão da liberdade da *Vontade* que ao tomar consciência de si determina diretamente à quantidade de desejo e dor que experimenta o seu fenômeno. Ao buscar sua *redenção* a *Vontade* acaba por suprimir o sofrimento inerente ao seu fenômeno.

No livro 70 Schopenhauer busca identificar analogicamente no cristianismo a sua compreensão de *redenção*, é onde ele também nos esclarece sobre a graça¹⁴², ou seja, acerca da possibilidade de *redenção*¹⁴³; para o indivíduo não está ao seu alcance escolher, querer ser redimido, isto é produto, efeito apenas da graça.

Ora, visto que aquela auto-supressão da *Vontade* procede do conhecimento, porém todo conhecimento e intelecção enquanto tal independente do arbítrio segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, subitamente e como de fora voando. (MVR, p. 510)

Segue-se daí, que a *redenção* ou salvação é completamente independente da vontade particular, ela somente ocorre por uma transformação em nossa faculdade de conhecimento, transfiguração (*Verklärung*) que é completamente ação da graça; isso significa que toda a salvação, toda *redenção* é o produto de uma transformação provocada, causada de fora para dentro, é algo que nos toca e nos modifica.¹⁴⁴ Mas o conhecimento que se refere à *redenção*

¹⁴² “NECESSIDADE é o REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA” (MVR, p. 510)

¹⁴³ “Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA *VONTADE*. Esta só entra em cena quanto a *Vontade*, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quanto então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos.” (idem)

¹⁴⁴ “Esta, entretanto, não nasce de resolução ou pretenso livre-arbítrio e sim pelo efeito da graça, sem participação nossa, como algo que chega de fora para nós. (MVR, p. 512)

(*Erlösung*) da *Vontade*, é o autoconhecimento da *Vontade*, dele emana a verdadeira *redenção* e salvação, a relação íntima. A própria individuação é, pois, possibilidade de autoconhecimento da *Vontade*, este conhecimento incide diretamente sobre a tendência da *Vontade* ao ser, pois, funciona como motivação daí, deduz que este conhecimento revela seu sentido enquanto afirmação da *Vontade*, enquanto exercício de liberdade, enquanto incremento da sensação de força, e afirmação de si. A *redenção* o conhecimento intuitivo da totalidade da *Vontade* corresponde ao exercício da liberdade enquanto negação, produzido pelo conhecimento que rompe com o véu e maia, e, portanto, torna-se um quietivo. Ambas as formas de conhecimento, como dissemos nos revelam o sentido da *Vontade*, afirmação ou negação de si. A tendência a individuação aliada à tendência a *redenção* completam as faces imanentes da *Vontade*. A necessidade de individuação e a necessidade de *redenção* completam as faces do jogo autofágico da *Vontade* de quebra nos revelam o sentido o valor do próprio sujeito no caminho para o autoconhecimento da *Vontade*, ou melhor, nos revelam o homem como salvador e redentor do mundo.

A *redenção* aparece a partir de nossa leitura como uma tendência oposta à tendência da *Vontade* a criar o mundo fenomênico, ela constitui-se na tendência da *Vontade* ao nada. Pela identificação da *redenção* enquanto negação da *Vontade* de vida, a *redenção* (*Erlösung*) carrega consigo uma significação essencialmente moral em Schopenhauer, a tendência ao ser não se constitui em uma forma de *redenção*, o mundo fenomênico a sua existência mesma precisa ser redimida, pois implica em sofrimento, divisão, diferenciação, *redenção* é apenas a negação da tendência da *Vontade* a ser fenômeno, e constitui-se, portanto, numa tendência moral da *Vontade*, em outras palavras, a própria moralidade é dependente da *redenção* da *Vontade*. A possibilidade de *redenção* do indivíduo vincula-se a possibilidade de *redenção* da *Vontade*, o que a nosso ver justifica a abordagem dada ao

problema, e toda nossa incursão previa a metafísica e a teoria do conhecimento Schopenhauriana.

CAPÍTULO II – Nietzsche e a redenção (*Erlösung*)

2.0. O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA e a questão da redenção (*Erlösung*):

Como vimos no capítulo anterior, à questão da *redenção* (*Erlösung*) se insere dentro da metafísica da *Vontade* em Schopenhauer como um acabamento, ou melhor, a ela permite a compreensão da *coisa-em-si* em sua relação com o fenômeno. Ela está centrada na questão do autoconhecimento da *Vontade* metafísica e vincula-se ao problema do conhecimento e seus efeitos no indivíduo. O indivíduo é transformado após ter tido uma experiência mística de revelação da essência, da *coisa-em-si*. Esta transformação permanece ligada a liberdade e, portanto, vincula-se apenas à *Vontade* metafísica. Ela em sua liberdade redime-se, através da intuição que se dá excepcionalmente em determinados e excepcionais indivíduos e, como efeito, gera a auto-supressão da *Vontade*, a aniquilação do fenômeno, negação que não modifica em nada a própria essência. A *redenção* no indivíduo é apenas o resultado da decisão livre da *coisa-em-si*. Essa intuição que como vimos, promove a auto-supressão da *Vontade* é a intuição que revela a *coisa-em-si* em sua natureza, em sua unidade e totalidade.

O conceito de *redenção* (*Erlösung*), portanto, é um conceito fundamentalmente ligado a ideia de totalidade. Ele está inscrito em torno da justificação da existência do fenômeno, pois ele corresponde à forma como que essa totalidade lida consigo mesma, com sua aparição, com seu espelho. *Redenção* refere-se à relação entre a coisa em-si e seu fenômeno, e como é nossa hipótese, corresponde tanto à metafísica da *Vontade* em Schopenhauer, quanto à metafísica do *Uno-primordial* em Nietzsche. O conceito de *Uno-*

primordial desempenha em Nietzsche, principalmente no que diz respeito ao fenômeno da *redenção*, papel semelhante ao conceito de *Vontade* em Schopenhauer. Compreender o fenômeno da *redenção* é compreender o modo de relação que constitui o devir, em outras palavras, o modo como a essência lida com seus fenômenos e através destes encontra *redenção*. Em Nietzsche a *redenção* também se vincula ao problema do conhecimento, ou melhor, ao problema da criação de mundos, pois, ela refere-se diretamente ao *Uno-primordial*¹⁴⁵. Mas o fato de o *Uno-primordial* desempenhar um papel semelhante ao conceito de *Vontade* em Schopenhauer, não significa que ambos os conceitos são idênticos, apenas que desempenham papéis semelhantes, principalmente no que tange a ideia de *redenção* (a diferença entre o *Uno-primordial* e a *Vontade* a partir da ideia de *redenção* será abordada nos itens 2.6 e 2.7) A diferença no modo como se determina esta relação nos mostra a diferença entre ambos os conceitos, seja no que tange a própria compreensão de *coisa-em-si*, ou *ser verdadeiramente existente*, seja no que tange a ideia de *redenção*, nos dois filósofos.

O conceito de *Uno-primordial* (*Ur-Eine*) não tem apenas em Schopenhauer seu parentesco mais próximo, ele traz consigo também a filiação com o romantismo alemão. Aliás, todo o desenvolvimento da estética contemporânea à Nietzsche estava embebido do sonho romântico de uma natureza primordial, universal e atemporal, natureza ou espírito que deveria trazer luz ao desenvolvimento de seu caminhar da cultura. Assim, compreender o *Uno-primordial* como pretendemos fazer, ou seja, através da ideia de *redenção*, nos obriga a explorar essa filiação tanto com Schopenhauer, quanto com o romantismo alemão. Procuramos primeiro inserir a questão da *redenção*, dentro das discussões estéticas

¹⁴⁵ “(...) em *O Nascimento da Tragédia*, como é sabido, Nietzsche atribui o *status* ontológico de coisa-em-si e origem de todo o mundo fenomenal ao *Uno-primordial* (das *Ur-Eine*), o qual, por isto mesmo, desempenha na obra um papel semelhante ao da *Vontade* em Schopenhauer” (Benchimol, 2002, p. 31)

contemporâneas a Nietzsche, daí, a necessidade da incursão pela sua filosofia da linguagem (item 2.1), procurando compreender a linguagem empregada em *O nascimento da tragédia*. Depois, procuramos inserir a compreensão do *Uno-primordial* dentro do romantismo (item 2.3)

Toda representação intuitiva corresponde a um ato metafísico do *Uno-primordial*, neste mundo como representação o homem vive e relaciona-se com ele. Há um mundo da vigília, um mundo dos sonhos (oníricos) e há um mundo da Embriagues, assim como há um mundo apenas conceitual ou da representação abstrata, além, desses há o mundo da Embriagues onírica. Este último é centro da atenção de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. Na relação com estes mundos Nietzsche procura compreender o *pathos* grego, a relação destes indivíduos com o mundo do sonho, da arte e da vigília. A *redenção* é um conceito que se refere ao *Uno-primordial*, na medida em que tanto o apolíneo quanto o dionisíaco correspondem a pulsões. Essas pulsões se materializam na arte, criando mundos, cada indivíduo mantém uma relação determinada com estes mundos. Relação que é determinada por um *pathos*. Nessa relação está o fundamento de todo o conhecimento. O homem relaciona-se com estes mundos, que funcionam enquanto estratégias que tornam a vida desejável e justificada. O *pathos* e o mundo criado são interpretados como formas de *redenção* do *Uno-primordial*, e também, ao nível do indivíduo, como formas de ilusão através das quais ele (*Uno-primordial*) obriga suas criaturas a se agarrarem a existência. O indivíduo relaciona-se com esses mundos a partir do *pathos*, ou grau de certeza e, depende dessa relação que se estabelece entre ele e o mundo, *pathos* que independe da vontade deste sujeito, ou seja, a certeza imediata que acompanha cada mundo experimentado e criado independe da escolha e do desejo do indivíduo (isso é tratado no capítulo 2.5 e 2.6). Neste sentido precisamos compreender primeiro: como o termo *redenção* (*Erlösung*) se inscreve

dentro da questão do conhecimento, ou seja, *redenção* enquanto produto de determinado modo de conhecimento. Segundo, como a questão da *redenção* no indivíduo depende do *pathos*, o que nos coloca em condições de pensarmos a *redenção* como vinculada ao problema do conhecimento. Para tanto, vamos inserir a questão da *redenção* dentro da crítica de Nietzsche à linguagem, e dentro desta explorar a questão da *redenção*. Inserindo a questão da *redenção* nos seio da crítica da linguagem de Nietzsche podemos vislumbrar o sujeito e a questão da sua individualidade na sua relação com o conhecimento. Depois procuramos explorar a relação entre a *redenção* e o *pathos*, descrevendo o *pathos* grego frente o sonho, a arte e mundo, este trajeto deve nos conduzir a identificar os efeitos da *redenção* no indivíduo e no *Uno-primordial*. Por fim, vamos diferenciar a *Vontade* de Schopenhauer do *Uno-primordial* Nietzscheano através da ideia de *redenção*.

O nascimento da tragédia, não é apenas uma tese sobre a grecidade e sua arte, é a busca por uma forma de consagração, de *redenção*, na arte e pela arte que Nietzsche pretende não apenas explicar, compreender, mas fazer renascer numa nova forma de vida e sociedade¹⁴⁶. Com esta obra cria-se como que uma espécie de comunidade ideal¹⁴⁷, que vive num mundo redimido, sua leitura, implica aos iniciados a transformação¹⁴⁸. Os que conseguem ver este mundo, os que mergulham nos abismos desse conhecimento encontram

¹⁴⁶ Claudemir Araudi (2009, p.116) aponta dois objetivos principais que Nietzsche visa com NT: “O modo original e complexo de abordar esses temas incide na dupla tarefa da obra, a saber, de provar que a tragédia originou-se do gênio (dionisíaco) da música e de criar condições para o renascimento da tragédia no século XIX, a partir do “gênio” da música de Wagner. Aliada a essas duas eu gostaria de apontar mais uma; a tentativa de encontrar uma saída para a racionalidade socrática, a partir de uma ideia de *redenção*.”

¹⁴⁷ “(...) um livro altaneiro e entusiasta, que de antemão se fecha ao *profanum vulgus* (vulgo profano) dos “homens cultos” mais ainda do que ao “povo”, mas que, como seu efeito demonstrou e demonstra, deve outrossim saber muito bem como procurar seus co-entusiastas e atraí-los a novas trilhas ocultas e locais e dança.” (NT, p. 17)

¹⁴⁸ Sobre isso ver Barbara Von Reibnitz, para quem *o nascimento da tragédia*, “é apresentado como um texto de iniciação, por meio de uma retórica abarcante do mistério. Por meio do uso freqüente do pronome pessoal ‘nós’, Nietzsche busca criar para si uma ‘comunidade’ de leitores, que ele introduz como ‘mistagogo’ nos ‘contextos mais secretos’, nos ‘abismos do conhecimento’, e também na esfera do ‘consolo metafísico’ — a leitura se torna iniciação”. REIBNITZ. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, p. 65.

uma *redenção* com características próprias; vislumbram uma espécie de *consolo metafísico*, entendido de forma peculiar. Assim a leitura do *Nascimento da Tragédia* exige um mergulho neste mundo redescoberto e que nos oferece como tesouro destas escavações, uma nova forma de *redenção* da vida e do conhecimento. O que vamos procurar desvendar é a *redenção* enquanto um tema que se vincula a relação deste suposto “mistagogo” com o conhecimento, com seu consolo através do conhecimento e quiçá encontrar no *Nascimento da tragédia* elementos para uma nova relação entre o homem e o mundo, entre homem e o conhecimento, entre homem e linguagem.

2.1. Apolo e Dionísio: os limites da linguagem e a moral

A diferença de linguagem na abordagem do mesmo problema metafísico fundamental, o problema do ser, entre Schopenhauer e Nietzsche abre as perspectivas de diferença na compreensão da *redenção*. Enquanto Schopenhauer utiliza e busca, pois compreende nisto a tarefa mesma da filosofia, expressar o êxtase, transpor a verdade do êxtase em linguagem racional e abstrata, o que o deixa como que na fronteira da explicação e da possibilidade de clarificação dos temas, Nietzsche, ao fazer uso do mito, ou melhor, da linguagem mítica rompe esses limites. Mais do que isso, Nietzsche procura encontrar uma forma de *redenção* onde a linguagem seja o elemento fundamental sem, no entanto, permanecer dentro dos limites moralizantes da linguagem conceitual (isso será abordado mais adiante). A verdade que a tragédia carrega consigo e, mesmo a possibilidade do consolo metafísico, depende da capacidade de interpretar simbolicamente o mundo criado e encenado no teatro. Essa verdade não é uma verdade conceitual, ela é uma linguagem para

homens transfigurados, portanto, ela somente é entendida por seus iguais. Nietzsche deixa isso muito claro logo no início de *O nascimento da tragédia*, ao apresentar os mitos de Apolo e Dionísio, os dois conceitos fundamentais de toda a estrutura argumentativa dessa obra. A forma como ele apresenta não deixa de ser menos instigante do que todo o desenvolvimento de sua tese sobre a tragédia e os gregos. Ele inicia, assim:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica mas à certeza imediata da introvisão (*unmittelbaren Sicherheit der Anschauung*) de que o continuo desenvolvimento da arte esta ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisiaco..

Não é uma intelecção lógica, mas a certeza imediata da introvisão, não é um raciocínio abstrato e lógico, guiado pela causa e pelo efeito, não é um conhecimento comunicável por conceitos; “não a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (NT, p. 27). Penetrantemente claras e certeza imediata da introvisão nisto está o modelo de serenojovialidade que se revela no *pathos*, na relação homem trágico grego com este mundo intuitivo no teatro, em seus heróis e deuses. A certeza imediata, o *pathos* vivificado na relação com este mundo do coro trágico e dos deuses servirá à Nietzsche como modelo oposto à serenojovialidade alexandrina. Aqui está um modo de serenojovialidade enquanto forma artística de justificação da existência. Aqui está o modelo de homem intuitivo em oposição ao homem abstrato que aparece em *A Verdade e Mentira em Sentido Extra-moral*. A relação do homem helênico com este mundo dos deuses dará a Nietzsche o modelo de *redenção* e *pathos* enquanto uma justificação artística da existência. Mas inicialmente, devemos lembrar, a tragédia constituía-se fundamentalmente no coro, não existia ainda o drama, a palavra, o diálogo. O drama completa-se, ou melhor, se inicia com o herói, com o enredo e a consolação do herói. Neste sentido, o *pathos* se relaciona mediado não pelo mundo rígido dos conceitos, mas

apenas, diretamente, com o mundo das intuições. O homem se educava para a vida, aprendia, transformava-se vendo, criando e interpretando esse mundo intuído artisticamente. O mundo dos Deuses, o mundo intuído a partir da influência do coro possui realidade, é a efetiva realidade e aparece em relação ao mundo empírico da vigília como mais real mais efetivo e, portanto, mais valioso. Essa relação funda-se, como já frisamos, num *pathos*, e nunca pode ser explicitada ou conservada num conceito. Se o homem teórico encontra uma forma de *redenção* Nietzsche procura romper com os limites da linguagem conceitual para que se transforme em senhor da moralidade presente em toda linguagem abstrata conceitual, neste sentido, somente entendendo a crítica da linguagem, podemos compreender a razão de tal linguagem empregada em *O nascimento da tragédia*, assim como o modelo de serenojovialidade que Nietzsche encontra nos gregos trágicos como contraponto para modelo de serenojovialidade alexandrina ou Socrática.

Além disso, veremos como a linguagem empregada nesta obra procurava dar algumas respostas contrapondo-se a análise estética e filológica da qual Nietzsche era contemporâneo. Nietzsche se encontrava mergulhado numa tendência que se constituiu num movimento que podemos chamar de renascimento espiritual da Grécia;¹⁴⁹ Literatos, artistas e mesmo boa parte do romantismo alemão do sec. XVIII e XIX dirigiram sua atenção para a cultura grega na busca dos mais variados fins. Esse renascimento fundava-se na romântica ideia de originalidade, pureza, na crença na existência de uma espécie de ser

¹⁴⁹ Segundo James Whitman em seu *Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical*, houve uma tradição filológica alemã entre os anos de 1790 e 1840, com a qual Nietzsche se relacionou e foi diretamente influenciado (453-454). Essa tradição defendia que toda a cultura era apenas as manifestações de um espírito único (*Geist*). (463). Somente quem reconhecesse e identificasse os contornos deste espírito poderia vislumbrar a cultura e a experiência estética deste mesmo espírito. À essa corrente se contrapôs o positivismo, que contra esta ideia de espírito (*Geist*) grego, defendia uma leitura mais objetiva baseada em fatos e não na reconstrução hipotética de um (*Geist*) Grego. Essa última corrente era a defendida por Erwin Rohden.

natural, primevo, perdido no passado grego¹⁵⁰. Portanto, voltar para os gregos era voltar para a origem do homem moderno, porém, para uma relação mais original com a arte, conhecimento, natureza, enfim, com a própria vida¹⁵¹. Uma forma de vida ainda não deturpada pela ótica da verdade, anterior, portanto, ao desenvolvimento da racionalidade técnica e de uma relação autofágica com a natureza¹⁵².

Este renascimento antes de se constituir em um movimento orgânico trazia em seu bojo dissonâncias radicais, seja no que tange ao período grego que se deveria retornar, seja quanto às fontes que deveriam trazer a essência deste espírito puro e natural. Assim, enquanto alguns se voltaram para a Grécia Ateniense dos séculos V e IV a.C. através dos diálogos platônicos, tendência esta que se revelava nos meios mais letrados, principalmente na figura de Schleiermacher; outros como Nietzsche, através de Diógenes Laércio, voltaram-se para a Grécia de Homero, dos filósofos pré-socráticos, e dos autores trágicos. Além disso, se manifestava na época uma tendência de sobrevalorizar, ou melhor, de estabelecer uma hierarquia entre as artes gregas. Esta tendência, contra a que Nietzsche se

¹⁵⁰ “Aqui é preciso declarar que essa harmonia contemplada tão nostalgicamente pelos homens modernos, sim, essa unidade do ser humano com a natureza, para a qual Schiller cunhou o termo artístico *näif* (ingênuo), não é de modo algum um estado tão simples, resultante de si mesmo, por assim dizer inevitável, que tenhamos de encontrar à porta de cada cultura, qual um paraíso da humanidade: nisso só podia crer uma época que procurava pensar o Emilio de Rousseau também como artista e julgava haver achado em Homero semelhante Emilio artista, educado no coração da natureza.” (NT, p. 38)

¹⁵¹ “A natureza, na qual ainda não laborava nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados – eis o que o grego via no seu sátiros, que por isso mesmo não coincidia ainda com o macaco. Ao contrario, era a proto-imagem do homem, expressão de suas mais altas e mais fortes emoções, enquanto exaltado entusiasta que a proximidade do deus extasia, enquanto companheiro compadecente no qual se repete o padecimento do deus, enquanto anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza, enquanto símbolo da onipotência sexual da natureza, que o grego está acostumado a considerar com reverente assombro.” (NT, p. 57)

¹⁵² Esta ideia de espírito (*Geist*) é uma ideia de filiação romântica que é fundamental para entender a diferença entre a *Vontade* e o *Uno-primordial*. Tanto a *Vontade* como o *Uno-primordial* enquanto ideia de unidade e totalidade confundem-se com a ideia de *Geist* do romantismo, ou seja, possui semelhanças com ideia de unidade racional e primordial, arché de todas as coisas. Acontece que, para Schopenhauer a ideia de *Vontade* é semelhante a este *Geist* absoluto e que tende ao autoconhecimento, enquanto o *Uno-primordial* mais se aproxima da ideia de um organismo. Esta questão será abordada mais detalhadamente no capítulo seguinte.

volta com *O nascimento da tragédia*, é expressa pela tese de Winckelmann; para quem a essência grega seria resumida na palavra serenidade¹⁵³, e, portanto, tendo em seu símbolo máximo, Apolo¹⁵⁴.

Segundo Winckelmann e sua corrente, a beleza visual daria, pois, ao grego, o ideal de beleza, esse ideal poderia ser verificado essencialmente nas belas e harmônicas formas de suas estatuas e pinturas, na serenidade de suas expressões. Se a beleza visual é o ideal de beleza, logo todas as artes estão numa relação de inferioridade e dependência com relação à escultura; a beleza visual passa a ser o critério de avaliação de toda obra de arte. Winckelmann criou uma forma unilateral de voltar-se aos gregos, como também de interpretá-los a partir de um princípio estabelecido arbitrariamente¹⁵⁵.

Contra Winckelmann e a sobrevalorização dos textos socráticos, assim como do caráter unilateral do mundo grego (apolíneo), Nietzsche se volta com *O nascimento da tragédia* nos apresentando a figura de Dionísio; a outra face obscura e esquecida pela estética e pela filologia e com a qual se nos está aberta, no entender de Nietzsche, a imagem mais completa do espírito estético grego. No ano de 1871, o então, jovem catedrático doutor em filologia de Basel, publica seu primeiro livro.

¹⁵³ “Enfim, o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma nobre simplicidade e uma grandeza serena tanto na atitude como na expressão.” (Winckelmann, 1975, p. 53)

¹⁵⁴ “Essa alma se revela na fisionomia de *Laocoonte*, e não somente na face, em meio ao mais intenso sofrimento. A dor que se revela em todos os músculos e tendões do corpo e que, se não examinarmos a face e outras partes, creram quase sentir em nós mesmos, à vista apenas do baixo ventre dolorosamente contraído, esta dor, digo, não se manifesta por nenhuma violência, seja na face ou no conjunto da atitude. *Laocoonte* não profere gritos horríveis como aquele que Virgílio canta: a abertura da boca não o permite; é antes um gemido angustiado e oprimido, como *Sadolet* o descreve. “A dor do corpo e a grandeza da alma estão repartidas com igual vigor em toda a estrutura da estátua e por assim dizer se equilibram.” (Winckelmann, 1975, p. 53)

¹⁵⁵ O ideal de beleza visual de Winckelmann foi adotado tanto por ligados ao romantismo Johann Gottfried Herder, Johann Goethe e Friedrich Schlegel, quanto to movimento literário *Sturm und drang*. “Tempestade e ímpeto”: movimento alemão chamado de pré-romantismo, em que aparecem obras como “Tempestade e ímpeto” de Klingner que, “*Os Sofrimentos do Jovem Werther*” de Goethe e “*Os Salteadores*” de Friedrich Schiller.

Um livro com o qual Nietzsche se converteu definitivamente em um ‘intempestivo’, um livro que provocou um estupor tão grande, que durante largos meses a única resposta ao mesmo foi o silêncio de gelo. Somente através de cartas e em cochichos universitários se manifestava opinião sobre ele. Wagner, ele sim, dava gritos de júbilo: pela primeira vez um catedrático universitário outorgava uma fundamentação científica a sua obra musical. Os demais calavam. (Pascual, 2000, p. 08)

Mas qual a razão de tal silêncio? Nietzsche conseguiu de um só salto, desagradar tanto o mundo acadêmico da filologia, quanto os adeptos do romantismo, e, além disso, mesmo os que pareciam estar tão próximos de Nietzsche neste período, quanto Schopenhauer e Wagner, parecem a cada passo estarem sendo traídos, mas não abandonados. Schopenhauer é visto por Nietzsche como um pensador que rompe com esta tendência aberta por Winckelmann, na medida em que distingue a origem da música da origem das artes plásticas; a concepção de música de Schopenhauer, é para Nietzsche o referencial teórico que fundamenta sua postura frente à estética de Winckelmann que, centrando-se nas artes plásticas e no ideal de beleza visual, não vislumbrou o fundo musical, o caráter inconsciente, extático, o *pathos* afigural, enfim, o lado dionisíaco do espírito grego. Sobre a música diz Schopenhauer (MVR, p. 338):

De fato, a música é uma tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a *VONTADE*, como o mundo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia das ideias, mas *CÓPIA DA VONTADE MESMA*, cuja objetividade também são as ideias.

Vejamos que Schopenhauer estabelece uma ordem hierárquica na qual a música é comparada com as *Ideias*, ou seja, ambos são modos imediatos e diretos da *Vontade*, enquanto as outras artes são, por sua vez, apenas imitação das *Ideias*. A música é uma objetivação tão imediata da *Vontade* quanto o são as *Ideias*. Toda a objetividade segue o ritmo e harmonia de uma melodia. A música seria a expressão mais direta, imediata da própria *Vontade*, pois, revelar-nos-ia a essência direta e imediatamente, daí, sua

superioridade frente às artes plásticas. Enquanto as outras artes teriam a finalidade de revelar a *Ideia*, e, portanto, uma imitação indireta da essência, a música revela a essência antes de qualquer grau de figuração e, assim, diz respeito direto e sem mediação a própria essência. O domínio propriamente apolíneo seria o das artes plásticas, cujo prazer estaria vinculado à imagem e sua beleza. Por sua vez, o dionisíaco teria na música sua região de expressão e domínio. Precipitadamente, pode-se afirmar nestes dois domínios, regiões separadas e em oposição. Porém, da mesma forma que não há oposição definitiva, mas passagem e complementaridade entre imagem e conceito (mostraremos isso logo abaixo), não há oposição entre imagem, conceito e música (lírica). O que há entre eles é uma diferença de grau, ou melhor, de proximidade com a origem. Na tragédia vemos como estes graus, unificados representam claramente esta complementaridade entre imagem e som. Por outro lado, quanto mais há domínio da abstração, do conceito, da imagem, quanto mais se opõem ao caráter dionisíaco musical, quanto mais a linguagem se esforça em recobrir a realidade empírica, mais a desordem, mais a decadência dos instintos artísticos naturais se verificam e se instala. Um desequilíbrio na satisfação e realização destes impulsos corresponde à decadência artística, e também vital. Quando na arte poética o conceito vigorou todo poderoso, a cultura grega entrou em decadência. Dionísio não é anterior a Apolo, da mesma forma que o impulso à formação do som não é anterior ao impulso à formação de imagem. A suposta anterioridade do dionisíaco sobre o apolíneo é uma anterioridade de forma, ou força, ou seja, quanto mais próximos da própria força, na origem, mais próximos estaremos das pulsões mais cruas, bárbaras, enfim, das forças inconscientes. Nesta luta poderão estabelecer-se momentâneos equilíbrios de domínio. Neste caso, veremos ora a linguagem, o conceito imitando a imagem, ora veremos, a linguagem imitando a música. Em sua atividade de criação de conceitos a linguagem é

prisioneira de uma realidade, sendo, portanto, posterior, precisa se adequar, adquirir aos contornos de uma realidade experimentada primeiro intuitivamente. Esta relação entre linguagem musical e realidade se concentra no livro VI, Nietzsche nos apresenta Arquíloco como sendo quem introduziu a canção popular na literatura, onde a linguagem conceitual aparece como expressão do fundo dionisíaco. Em Arquíloco vemos a música, o fundo dionisíaco, buscar uma expressão apolínea, através da linguagem e da palavra. A palavra o conceito é entendido como imagem e neste sentido domínio basicamente apolíneo.

A canção popular, porém, se nos apresenta, antes de mais nada, como espelho musical do mundo, como melodia primigenia, que procura agora uma aparência onírica paralela e a exprime na poesia. A melodia é portanto o que há de primeiro e mais universal, podendo por isso suportar múltiplas objetivações, em múltiplos textos. (NT, p. 48)

Na poesia lírica, por sua vez, a linguagem está dispensada desta função de escrava, sua origem, não se vincula a uma imagem intuitiva, antes nasce no espírito da música¹⁵⁶. A separação que vemos entre Apolo e Dionísio é uma separação semelhante à existente entre imagem, palavra e a música. Na poesia da canção popular vemos, portanto, a linguagem empenhada ao máximo em imitar a música¹⁵⁷: daí começar com Arquíloco um novo universo da poesia, que contradiz o homérico em sua raiz mais profunda. O dionisíaco presente desde a antiguidade em todo oriente, adquire pela sua proximidade com o instinto apolíneo, o caráter de manifestação estética, que adquirem duas direções onde permutas ocorrem constantemente, ocorre mesmo uma interpenetração nas formas de manifestação dos *Trieb*s. Nos gregos, diz Nietzsche, em seus cultos orgásticos, e em sua arte: “Só com

¹⁵⁶ “Na poesia da canção popular vemos, portanto, a linguagem empenhada ao máximo em imitar a música: daí começar com Arquíloco um novo universo da poesia, que contradiz o homérico em sua raiz mais profunda. Com isso assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música.” (NT, p. 49)

¹⁵⁷ “Com isso assinalamos a única relação possível entre poesia e música palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga a música e sofrem agora em si mesmos o poder da música.” (NT, p. 49).

elas a natureza atinge o seu júbilo, só com elas a corrosão do *principium individuationis* torna-se um fenômeno artístico” (NT, p. 34). E devido à influência decisiva do culto a Dionísio que os gregos devem o período mais raro de sua história, a face mais rica e plena de seu espírito, de acordo com Nietzsche, a realização da tragédia ática. Foi graças ao espaço de desenvolvimento dado ao dionisiaco que os gregos tornaram-se únicos na sua relação com a arte e com a vida. Por isso, é para Nietzsche inaceitável uma leitura como a de Winckelmann.

Se há um problema que obsedou Nietzsche do começo ao fim é o problema das relações de forças e, radicalmente ligado a este, o da criação e destruição. Mas só se podem conceber a criação e a destruição na obra nietzschiana a partir e através das relações de forças. (ALMEIDA, 2005, p. 35)

A estética nietzschiana é uma estética que partindo das obras de arte grega procura circunscrever-se dentro do âmbito das pulsões artísticas em suas manifestações diretas e indiretas. Nietzsche visa marcar a presença destas forças em suas formas de manifestação, em sua forma própria de criação. Daí surge, a impossibilidade de se utilizar a linha genealógica dos conceitos para se identificar as forças, Não parte, portanto, de conceitos abstratos para neles reconhecer a essência do prazer e da experiência estética. Nietzsche percorre as sendas abertas pela crítica Schopenhauriana a linguagem, e, no entanto, com o Apolo e Dionísio, ele pensa romper com esses limites, ao passo que não permanece dentro dos limites da discussão estética a partir dos conceitos norteadores tal qual belo e sublime. “Por uma fraqueza peculiar de nossa capacidade moderna, tendemos a complicar o profenômeno estético e representá-lo de maneira muito complicada e abstrata”. (NT, p. 59) Com a introdução dos conceitos Apolo e Dionísio, retirados do mundo dos deuses helênicos, Nietzsche pretende superar tanto, a postura predominante de interpretação estético, como apresentar perspectivas a crítica da linguagem apresentada por

Schopenhauer. Nietzsche recorre ao simbolismo grego e instaura, portanto, uma estética não para filólogos, mas uma estética que traz em seu bojo, a experiência estética vivenciada em sua essência, desde suas forças criativas e de seus efeitos, é, portanto, uma estética artística feita para artistas. Se a metafísica é um conhecimento, se o dualismo está vinculado a linguagem, na medida em que toda linguagem é uma duplicação do mundo, se a linguagem determina moralmente a relação do homem com o mundo e com a vida, veremos que a linguagem conceitual promove uma forma de *redenção*, aquela própria do homem teórico em oposição ao homem estritamente intuitivo, será necessário a Nietzsche num tempo onde a racionalidade conceitual é dominante a não ser, burlar esta mesma linguagem, romper com a moralidade sempre presente a linguagem e buscar uma forma de *redenção* na própria linguagem. O bom filólogo Nietzsche também já suspeitava da relação existente entre linguagem e verdade, já desconfiava da origem epistemológica da linguagem e de seu valor. Assim, a análise desenvolvida nos textos filológicos e em *A Verdade e Mentira em sentido Extra-moral* de 1873 sinalizam para o começo de um modo próprio de tratar a questão da linguagem, modo este que se desenvolve em paralelo à evolução no modo do filósofo tratar do problema da justificação metafísica do mundo, com a procura por uma forma de *redenção* que supere os limites e entraves metafísicos presentes na duplicação de mundo feita pela linguagem, assim como do domínio moral que traz consigo toda linguagem.

A origem da linguagem corresponde ao desenvolvimento de um modelo de subjetividade, ou melhor, um modelo de avaliação, cuja determinação está nas regras que constituem os fundamentos de uma linguagem. A linguagem no limite, não nos revela nada do próprio objeto, mas revela o homem e este modelo de avaliação que chamamos; razão. Em suma, a linguagem nos revela avaliações morais. Haverá, pois, também como ocorre na

linguagem e sua relação com a moral, uma relação entre linguagem estética e moral. Os juízos estéticos enquanto presos a uma linguagem comum estariam, portanto, sendo determinados por uma moral. Revelariam, pois, uma moralidade determinada. Com O nascimento da tragédia Nietzsche desfecha um dos golpes mais duros a ciência filológica, e também a filosofia que tem como *modus operandum* a produção de conceitos, negando qualquer possibilidade de uma linguagem em sua relação com o em si, e também, com as coisas experimentadas, Nietzsche se torna um dos críticos mais severos e radicais do mundo como representação: tanto a razão a verdade o intelecto, são a partir de sua crítica vistos vaidade, orgulho, soberba, mentira, ilusão, sem nenhuma finalidade além da humana e seus mesquinhos interesses. Portanto, a linguagem não passa de ilusão, mentira, auto-engano, por acreditar na verdade o homem segue cego crente que é guiado pela luz. “La exigencia de una forma de expresión adecuada es absurda: pertenece a la esencia de un lenguaje, de un medio de expresión, expresar una simple relación”.¹⁵⁸ Na avaliação acerca deste mundo da linguagem, Nietzsche encontrará as bases fundamentais de uma metafísica enquanto justificação estética da existência. Experiência que vivificada em Platão¹⁵⁹ nos mostra a consideração de um espírito artístico por natureza. A crença na realidade do mundo como representação é a arché da experiência mística de justificação, a crença de que o mundo representado é mais real que o mundo vivido. A crença neste mundo tido como verdadeiro é a forma humana revelada em sua justificação, em sua potencia interpretativa, avaliativa. A relação entre linguagem, metafísica e justificação estética da existência será nosso objeto de preocupação nas linhas a seguir.

¹⁵⁸ CF, FP, II, 14(40), pg 114.

¹⁵⁹ “L’idée que le monde des représentations est plus réel que la réalité est une croyance que a été fixée par Platon, lequel était de tempérament artiste. Dans la pratique, c’est la croyance de tous les génies productifs ; cette croyance exprime l’intention du vouloir. Ces représentations nées de l’instinct sont en tout cas aussi réelles que les chose ; de là leur puissance inoite.” (NIETZSCHE, 1949, P.243, Gallimard)

A palavra em sua origem designa apenas os signos subjetivos de nossa humana relação com as coisas. O que impera na gênese da linguagem não é a preocupação pura e impessoal da busca pela verdade, mas a expressão de uma relação com este mundo dos entes. Nas palavras evidencia-se o modo desta relação; o que importa o que possui valor, o que se destaca da coisa nomeada e predicada. Em cada palavra emerge o próprio contato, enfim, como a coisa mesma é tomada. “O que é uma palavra? A figuração de um estímulo nervoso em sons. Mas concluir do estímulo nervoso uma causa fora de nós já é resultado de uma aplicação falsa e ilegítima do princípio da razão”. (VM, p. 33)

Como poderíamos considerar; *dura* como se “dura” fosse uma qualidade de outro ser, como pertencendo a outro ser? Não poderíamos sequer afirmar ao menos, que esta estimulação subjetiva teve como “causa” este outro ser, se a certeza imperasse na origem das palavras. Dividimos as coisas em gêneros, espécies, sempre em cada delimitação demonstramos nossas preferências, ora por esta, ora por aquela qualidade ou característica. Em cada parte evidenciada também resplandece seu valor, sua posição na soma das relações. O ser, a essência, a *coisa-em-si* que seria o conhecimento puro e imparcial do objeto, não é sequer um sonho senão um devaneio, quando se vislumbra a formação das palavras. “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova”. (VM, p. 33)

Nas palavras e em sua origem evidencia-se a cristalização de relações humanas, que na comunhão sob uma mesma língua tem o impulso e o desenvolvimento de um sentimento moral frente ao mentiroso. Contudo, este sentimento refere-se não ao fato da verdade se relacionar com a essência das coisas, mas a exigência moral de determinar a partir destas relações cristalizadas nas palavras sua posição frente ao mundo das coisas. Compartilhar as

mesmas convenções lingüísticas significa tomar as coisas sob determinada escala de valores. Significa tomar a coisa sempre sob a mesma perspectiva de avaliação. A comunhão social sob uma mesma linguagem transforma este mundo totalmente subjetivo das relações, no mundo objetivo da cultura, no mundo considerado como o mundo da objetividade.

Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. (VM, p. 34)

Quando uma palavra deixa de servir apenas a uma relação particular e passa a servir coletivamente, a relação vivenciada na origem passa a ser determinante. Uma palavra torna-se conceito quando esta passa a servir em várias relações que subsumidas são consideradas idênticas ou similares, mas que acabam tomando a coisa sob o mesmo modelo de relações. No limite, o conceito somente pode surgir, pelo abandono das diferenças individuais, seja pelo esquecimento da origem da palavra (metáfora intuitiva) que torna incomparável toda relação, seja pela igualação das coisas, quando eximimos da comparação minuciosa das diferenças em cada objeto particular. A formação do conceito em sua origem impera a inexatidão e o esquecimento. Por outro lado, ela revela o desenvolvimento dos primeiros passos no caminho da razão, ou seja, a criação de um modo de subsumir coisas a conceitos. Este modo de julgamento inexato que esta na origem da razão, surge com o desenvolvimento do rebanho, no compartilhar de uma mesma linguagem, e acaba por desenvolver a criação do mundo metafísico da verdade, da *coisa-em-si*. Com a linguagem e

o rebanho desenvolve-se a razão e com esta a criação da dualidade entre o mundo verdade e o mundo aparente.¹⁶⁰

Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações, demarcações de limites, que ora se defronta ao outro mundo intuitivo das primeiras impressões como o mais sólido, o mais universal, o mais conhecido, o mais humano e, por isso, como o regulador e imperativo. (VM, p. 35)

Da exigência que surge na vida coletiva do rebanho, o homem experimenta o que há de honrado em se deixar guiar pelas convenções, goza dos privilégios de não ser excluído como o mentiroso, vê o que há de benéfico em se deixar guiar pelas relações cristalizadas nos conceitos. “Coloca agora seu agir como ser “racional” sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir”. (VM, p. 33) Da origem da palavra à formação de um conceito, o impulso a formação de metáforas parece ter no rebanho uma limitação, ou melhor, um direcionamento e uma educação. Se na origem do conceito se encontra o esforço de transformar metaforicamente a partir de si mesmo o mundo, esse mundo criado que passa socialmente a valer como objetivo se opõe a livre e contínua criação de metáforas intuitivas. Gradativamente, com a evolução progressiva dos conceitos, essa atividade e impulso vão adquirindo contornos, formas limites, regras, que em última análise, constituem o desenvolvimento da própria racionalidade. O orgulho frente ao mentiroso

¹⁶⁰ A origem da dicotomia entre mundo verdade e mundo aparente terá no desenvolvimento de obras posteriores outras direções, como por exemplo, em Humano demasiado humano, as análises do sonho. Entretanto, é a linguagem que direciona toda a análise do problema metafísico da criação de mundos, assim como, também é ela que servira de norte para as análises das posturas ou tipologias formadas no conjunto das avaliações morais.

inebria a memória, que do esquecimento daquilo que é a palavra em sua origem, ou seja, impulso formador de metáforas cria a obrigação de se deixar guiar pelas relações vivificadas nas palavras. Do impulso imoral, artístico e interessado da metáfora intuitiva que recebe seus primeiros grilhões, na obrigação decorrente da necessidade do uso comum das palavras, funda-se um uso particular, sua atividade ganha direção e limites, contornos que transformam esta atividade em um instrumento que serve apenas a um senhor, a um interesse, a um modelo de relações, a uma forma determinada de valoração.

(...) um dia será mostrado como gradualmente surge esta tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações vêem apenas a mesma coisa no início. Como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, isto é, uma única relação com tal organismo. (MA, p. 27)

A verdade, assim expressa em palavras evidencia relações humanas interessadas. A linguagem no limite seria tomada como *signos* expressos destas relações. A linguagem revela avaliações morais do mundo; expressa modelos de avaliações no modo de suas relações. A crítica da razão e da necessidade metafísica se orienta para a compreensão do desenvolvimento destes modelos de subjetividade, ou melhor, destes modelos de avaliação. Razão pela qual a crítica da razão e do sentido do conhecimento humano estar necessariamente ligada ao modo do filósofo alemão tratar do problema da moral. A razão não mais natural ao homem passa ser compreendida dentro das necessidades do rebanho, a partir da educação e direcionamento de instintos, cuja origem não corresponde a um ser homem essencial e universal, mas na luta pela sobrevivência e fundação do rebanho.

O desenvolvimento da racionalidade consiste no caminho na história da educação e tiranização desta atividade. O intelecto, senhor das regras, funda-se, não se permitindo fazer usos das metáforas de maneira egoísta, de forma a causar danos. Educar, tyrannizar significa

dotar sua atividade de direção a partir de regras. A razão, no limite consiste no regramento na atividade de criação de metáforas. O que é por fim, a verdade?

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólido, canônico e obrigatório: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (VM, p. 34)

Neste sentido, através de conceitos abstratos não poderemos nunca nos acercar da essência da experiência estética¹⁶¹, pois, a abstração, se processa através de saltos que o distanciam do *pathos* de origem. A abstração se encontra, pois a tal distancia da instancia da relação vivenciada e original que dela, resta apenas sombras, lembranças distantes do sentimento de origem. Antes o que impera na origem da obra de arte, quanto na origem da experiência estética, é apenas o mundo afigural do *pathos*, das pulsões e seus graus de intensidade. A metáfora é para o autêntico poeta não uma figura de retórica, porém uma imagem substitutiva, que paira a sua frente em lugar realmente de um conceito. O conceito afastando se do *pathos* da origem desvia o olhar da relação vivida, e, portanto, nos revela deste espírito, apenas aquilo que é conservado, ou seja, a moralidade, no conceito, portanto, nos da uma visão unilateral do evento.

A linguagem é essencialmente metafórica, conserva em si de um lado, apenas relações e, portanto, moralidade, e por outro, manifesta uma pluralidade de imagens, sons significados e sentidos, desde que não se transforme em moralidade, determinando a relação conservada no conceito. Ela em sua essência metafórica, quando respeitada em sua essência, a linguagem pode servir para que a relação seja sempre única e original, e passa

¹⁶¹ "Por uma fraqueza peculiar de nossa capacidade moderna, tendemos a complicar o protofenômeno estético e a representá-lo de maneira muito complicada e abstrata." (NT, p.59).

neste sentido, servir a esse reinventar, compor e criar das relações. Relações que se estabelecem entre coisas que nunca se completam plenamente, que estão em constante mudança e transformação. A linguagem deve, pois, acompanhar e captar a multiplicidade inefável de significados e relações possíveis¹⁶². A linguagem deve, pois servir para a configuração sempre criativa e, portanto, artística, que gera ao mesmo tempo o ser de tudo o que é nomeado, e também o ser de quem nomeia. A linguagem deve servir a criação metafórica do mundo, ao passo que esquecendo a essência fundamental metafórica da linguagem, perde-se o seu caráter multifacetado, ela passa a se constituir como a guardiã de relações cristalizadas e, portanto, conservando em si uma relação moralizada e determinada com o mundo, à vida. Nietzsche com o conceito de apolíneo e dionisíaco pretende superar ao mesmo tempo, tanto as limitações da abstração da linguagem, quanto à visão moralizante da experiência estética grega.

No *Nascimento da Tragédia* Nietzsche nos apresenta uma ideia¹⁶³ que o acompanhará durante toda sua jornada filosófica, entretanto ela se encontra presente desde seus primeiros escritos, com características próprias e que estão circunscritas na Ideia de *Uno-primordial*, ou de totalidade.

Deixemos de lado suas esperanças na ressurreição do mito germânico. Inclusive podemos deixar de lado tudo o que Nietzsche disse sobre os gregos: o que disse sobre a tragédia, sobre Homero e Arquíloco, sobre Eurípides e Sócrates, sobre Apolo e Dionísio, sobre o sonho e a embriagues, sobre o coro trágico e a evolução da tragédia, sobre a epopéia e a lírica, sobre a música e o texto dos grandes trágicos gregos, tudo isso permanece uma conquista impossível de ser perdida. Por outro lado, não devemos deixar de lado o que de mais importante Nietzsche nos disse acerca da vida. (Pascual, 2000, p. 19)

¹⁶² Der Begriff, im ersten Moment der Entstehung, ein künstlerisches Phänomen: das Symbolisieren einer ganzen Fülle von Erscheinungen, ursprünglich ein Bild, eine Hieroglyphe. (KSA 7, p. 238). Todas as citações feitas a partir da KSA seguem ao seguinte modelo, acima: volume (7), seguido do número da página correspondente (p. 238).

¹⁶³ “Quão estranho se me apresenta agora dezesseis anos depois – ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida. (NT, p. 15)

O problema das forças e do valor que se estabelecem através de sua luta imanente acaba conduzindo a busca por um ponto final, no círculo vicioso de avaliação. Este ponto final, limite absoluto e último e aquilo que nunca pode ser avaliado é a vida. E, portanto, apenas a partir da vida que a obra de arte pode ser avaliada. Mas o que significa ver a arte sob a ótica da vida? Significa tomar a obra de arte como signo sintoma, expressão de vida ou decadência. A arte como expressão das forças que se configuram no artista, a arte seria expressão de formas de vida, expressão da vida em seu sentido e direção, sua ascendência ou decadência, como o ódio ou o excesso de vida e força. A vida é, pois, a única instância a partir da qual e em relação com a qual os valores são estabelecidos. A vida é, pois, o ponto inicial e final do círculo vicioso de avaliação, o horizonte desde o qual todos os valores podem ser reconhecidos como valores.

Se há um problema que ocupa o centro do questionamento nietzschiano é o das relações de forças e, radicalmente ligado a este, o da construção-destruição de interpretações. Só assim se poderá compreender por que a questão da moral atravessa toda a sua obra, pois o que está em jogo nos diferentes domínios da arte, da religião, da ciência, da filosofia e da cultura em geral é o universo das forças a partir das quais e pelas quais os juízos de valor não cessam de se instituir, de se transformar e de se superar. (ALMEIDA, 2005, p. 18)

A aproximação tentada nesta obra por Nietzsche é a comparação ou a avaliação da ciência a partir do modo de representação do mundo feita pela arte. Dela como vimos deriva tanto uma crítica ao cientificismo quanto uma crítica epistemológica como também, uma crítica a linguagem, porém, não acaba aí. A verdadeira contraposição que Nietzsche procura apontar está entre o homem teórico e o homem intuitivo. A serenojovialidade helênica contra a serenojovialidade alexandrina.

A relação que a vida mantém com a arte e com a ciência, é uma relação diretamente proporcional, a arte e a ciência são expressões de uma vida ascendente ou decadente, a vida

se intensifica ou decai pela arte e pela ciência. O processo de racionalização assim como o processo de abstração necessário a linguagem é tido por Nietzsche como sintoma de um processo decadência, de uma vida em franca desintegração e anarquia, expressão de uma vida enfraquecida, na medida em que ambos os impulsos artísticos são sufocados, negados, em função da racionalidade socrática. A ciência, os valores alexandrinos, a linguagem conceitual engessam a fluidez artística do *Uno-primordial* e, portanto, engessam a vida em sua força criadora. A arte ao contrário seria, pois, (nem toda, pois a arte romântica, também é tida como signo de enfraquecimento vital) capaz de elevar as forças vitais, de incrementar o poder da vida e do desejo de vida, arte seria, pois, capaz de fazer trasbordar a vontade de vida, seria seu incremento, alimento e energia. A arte seria não apenas uma forma de representação seria antes um energético estimulante. A arte, não teria seu valor em sua capacidade de ser um anestésico, de ser um calmante para a vontade de vida, nem uma forma de justificação para a dor, como uma espécie de sujeição numa inatividade conformista. Ela não alivia a dor, nem faz ver o verdadeiro sentido do mundo e da vida, ela apenas engana, dota a existência de sentido, embeleza, dota a vida de uma visão suportável e que excita o desejo, mantém o homem preso a vida e ao querer viver. A arte não nega a falta de sentido da vida do indivíduo, antes ensina o valor perspectivo na criação do mundo. A arte antecipa, pois o mundo, dotando não de um ideal¹⁶⁴, mas algo que funciona como um sentido, que dota a existência de finalidade e sentido, não é, pois, um idealismo no sentido Schopenhauriano. A arte em seu jogo de criação e destruição serve como um análogo correspondente a própria vida e natureza, no reinventar, no reorganizar da arte, a

¹⁶⁴ “A introdução do coro é o passo decisivo pelo qual se declara aberta e lealmente guerra a todo e qualquer naturalismo na arte. – É a tal espécie de consideração, quer me parecer, que nossa época, que se julga tão superior, aplica o desdenhoso chavão de “pseudo-idealismo”. Receio que nós, em contrapartida, com nossa atual veneração pelo natural e pelo real, tenhamos chegado, nesse sentido, ao pólo oposto de todo idealismo, isto é, à região dos museus de figuras de cera”. (NT, p. 54)

natureza se reinventa, se recria. O que interessa a Nietzsche é desvendar o *pathos* que marca a serenojovialidade helênica como forma de *redenção* que pretende resgatar como contraponto a serenojovialidade alexandrina.

Na vida cotidiana, a vida se mostra em sua incapacidade de sentido e justificação, ela se mostra na incapacidade de revelar algo duradouro estável; suas figuras, imagens, enfim, sua realidade sempre fugidia inviabiliza uma instauração de significado verdadeiro efetivo e absoluto, como também inviabiliza uma satisfação e realização completa. Em suma, a vida se nos revela apenas em sua falta, em sua fraqueza, no limite, a realidade aparece como irreal. Isto ocorre porque a vida revela se sempre mediatizada e, portanto, sempre ilusória e enganadora, portanto, fictícia. Paralelo a ideia da irrealidade cotidiana se desenvolve a busca e a esperança de que escondida sob esta irrealidade ou ficção se encontre seu ser real e verdadeiro. Nietzsche pretende, portanto, vislumbrar esta construção, este jogo, esta arte na criação desta irrealidade, visa evidenciar a vida em suas forças de criação e destruição, identificando as forças que desenvolvem esta ilusão, visa mesmo identificar estas forças na instauração das mascaras e sonhos, enfim, nas forças que determinam esta ilusão diária, para transformá-las em domínio e jogo na realização da própria vida. Identificando as forças artísticas que criam a irrealidade cotidiana para, a partir de seu próprio jogo de aparências e ilusões, que a vida possa ser estimulada, potencializada e também, justificada neste jogo sem sentido. Nietzsche visa, portanto, a partir das pulsões artísticas é identificar a vida em seu jogo de aparências e, neste jogo, encontrar *redenção*. É, contudo, a arte que como mediação, torna imediata a manifestação da vida em suas forças plasmadoras, capaz de revelar o jogo de criação e destruição das aparências, ela conduz da irrealidade cotidiana às forças artísticas em sua manifestação

imediatamente, ela deve, pois, revelar a vida em seu próprio jogo, em seu próprio criar-se, destruir-se, e recriar-se.

A arte dota o homem de força para no seio da própria vida, afirmá-la em suas formas possíveis e realizáveis. O caminho da *redenção* não passa pelo caminho da negação e da esperança, não pressupõe um olhar negativo e idealizante, a vida tal como ela se mostra deve ser afirmada para que se realize a si mesma em plenitude. Neste caminho, a primeira coisa que se nos cumpre como tarefa é o reconhecer a linguagem em sua essência artística e metafórica, somente assim, poderá tornar compreensível a arte em suas pulsões, de libertá-la em suas pulsões. Esquecendo sua essência metafórica a linguagem se torna moral, o conceito deixa de ser criação, deixa de ser um fenômeno artístico capaz de acompanhar sem limitar a manifestação da vida, torna-se verdade, torna-se cânone das relações, passa a valer como se fosse a própria coisa nomeada, determinando e se confundindo com ela, tomamos, pois, as palavras como se fosse à verdadeira realidade, a própria coisa.

Se a linguagem em sua origem é um fenômeno artístico¹⁶⁵, cumpre preservá-la em sua natureza artística. Conservando-a fazemos às vezes de artista, e assim, pode ela servir artisticamente aos interesses da própria arte e da vida. Conservando a linguagem em sua essência artística, libertamos, pois, o intelecto de sua servilidade; antes de servir aos interesses gregários, deve servir aos interesses da própria vida enquanto processo essencialmente artístico. A linguagem deve servir ao experimento, ao jogo de sentido e significado que marca a relação homem e mundo, não conservando uma única relação

¹⁶⁵ Die Sprache, eine Summe von Begriffen. Der Begriff, im ersten Moment der Entstehung, ein Künstlerisches Phänomen: das Symbolisieren einer ganzen Fülle von Erscheinungen, ursprünglich ein Bild, eine Hieroglyphe. Also ein Bild an Stelle eines Dings. Diese apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes. (KSA 7, p. 238)

engessando a vida no ideário gregário e moralizado. Se a linguagem é em sua origem metáfora, simbolismo, arte, deve, pois, tanto a filosofia quanto a ciência conservá-la em sua natureza. Somente assim a linguagem atinge toda a força do simbolismo, atinge o máximo de sua intensidade e força.

Aquele descomunal arcabouço e travejamento dos conceitos, ao qual o homem indigente se agarra, salvando-se assim ao longo da vida é para o intelecto que se tornou livre somente um andaime e um brinquedo para seus mais audazes artifícios: e quando ele o desmantela, entrecruza, recompõe ironicamente, emparelhando o mais alheio e separando o mais próximo, ele revela que não precisa da tabua de salvação da indigência e que agora não é guiado por conceitos, mas por intuições. (VM, p. 37)

Manter-se o mais próximo possível da intuição original, do *pathos* vivenciado na origem: “Dessas intuições nenhum caminho regular leva à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações; para elas não foi feita a palavra, o homem emudece quando as vê (...). (VM, p. 37) Se, porém, ariscamos por outras necessidades a romper o emudecimento, só nos resta falar: (...) puramente em metáforas proibidas e em arranjos inéditos de conceitos, para pelo menos através da demolição e escarnecimento dos antigos limites conceituais corresponderem criadoramente à impressão de poderosa intuição presente. (idem) Isto é o que Nietzsche procede em *O nascimento da tragédia* ao utilizar os conceitos de Apolo e Dionísio, no item, a seguir, mostraremos como Nietzsche compreende a relação entre estes dois impulsos.

Acontece com Nietzsche, ao fazer uso dos símbolos Apolo e Dionísio, o mesmo que aconteceu com Tales, descrito por Nietzsche em *A filosofia na idade trágica dos gregos*:

O filósofo tenta deixar ressoar em si a sinfonia do mundo e destacá-la em conceitos para fora de si: enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o homem religioso, enquanto espia fins e causalidades como o cientista e se sente dilatando até o macrocosmos, conserva a circunspeção de friamente se considerar como reflexo do mundo; guarda aquele sangue-frio que é próprio do artista dramático que se transforma em outros corpos, que fala através deles e que, apesar disso, sabe projetar para fora de si esta metamorfose em

versos escritos. O que, aqui, o verso significa para o filósofo: agarra-se a ele para fixar o seu encantamento, para o petrificar. (FTG, p. 31)

É através dos conceitos de Apolo e Dionísio que Nietzsche pensara o jogo de criação e destruição própria ao *Uno-primordial*. O *Uno* é a ideia de unidade de todos os seres; a verdadeira realidade que subsiste a toda transformação, mudança ou corrupção. O fenomenalismo próprio ao *Uno-primordial* vincula-se a relação entre Apolo e Dionísio; a multiplicidade, ou cada fenômeno do *Uno-primordial* corresponde a uma relação hierarquizada entre as pulsões plásticas. Enquanto tentativa de através do pensamento dialético nomear, apresentar a mecânica própria ao *Uno-primordial*, a tentativa de através de a simbologia caracterizar a própria vida, conduz às ambigüidades ou a pluralidade de termos com os quais Nietzsche caracteriza o *Uno-primordial*. A seguir, vamos através de uma aproximação com Schopenhauer nos aproximar do *Uno-primordial* para que enfim, possamos mostrar como o *Uno-primordial* é compreendido através da relação entre apolíneo e o dionisiaco.

2.2. *Uno-primordial*: a ideia de totalidade e organismo.

Em *Nietzsche e o Paradoxo*, o professor Rogério Miranda de Almeida procura, centrando-se nos conceitos de finalidade e providência mostrar que, apesar da filiação romântica, seja pelas questões, seja pela linguagem, Nietzsche não é um filósofo que deve ser colocado dentro da linhagem do romantismo alemão que é encabeçado por Schelling. Se por um lado todo *O nascimento da tragédia* possui uma filiação romântica, isso não impede Nietzsche de demarcar diferenças fundamentais no que tange ao tratamento dado as

questões comuns ao Romantismo. Tanto Nietzsche, quanto o romantismo alemão, quanto Schopenhauer privilegiaram a arte, em detrimento ao avanço dos valores da racionalidade científica, como uma ameaça a cultura e a sociedade. Ambos procuraram voltar-se para os gregos em busca de uma sabedoria pura e original, ambos, pensaram questões teológicas tais como *redenção (Erlösung)*, consolo (*Trost*), reconciliação (*Versöhnung*) em suas implicações epistemológicas, culturais, artísticas, morais e políticas. Ambos pensaram a (*Verklärung*) como condição à intuição mística da essência do mundo.

Além de todas essas questões comuns, uma se sobressai; ambos (tanto Nietzsche quanto Schopenhauer) pensaram a existência particular como uma emancipação da unidade total de todos os seres, em outras palavras, ambos pensaram a multiplicidade do mundo das coisas como uma emancipação da unidade primordial¹⁶⁶. Emancipação que é marcada fundamentalmente por prazer e sofrimento. O que desenvolveremos neste capítulo é a compreensão de Nietzsche acerca dessa unidade primordial da qual todos os seres se emanciparam. O *Uno-primordial*, unidade fundamental de todos os seres, nos remete diretamente à influência Schopenhauriana no primeiro Nietzsche. Visamos vislumbrar a compreensão nietzschiana do *Uno-primordial* em relação à *Vontade* Schopenhauriana, a partir da diferença que nos advém quando comparamos a ideia de *redenção* em ambos os filósofos. O que nos interessa é pensar a Ideia de Totalidade, o *Uno-primordial* como totalidade.

¹⁶⁶ A ideia de mundo enquanto totalidade, ou a ideia da unidade de todos os seres é uma ideia que remonta não apenas a Schopenhauer e a tradição romântica, mas também a encontramos na própria origem do pensamento ocidental, nas filosofias pré-socráticas. Aqui por uma questão metodológica, não vamos explorar essas semelhanças. São inúmeros os estudos que visam explorar essas relações. Como indicação sobre isso ver: Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche usa constantemente o conceito de vontade, mas como devemos compreendê-lo? Sempre em sentido Schopenhauriano? J. Guinsburg¹⁶⁷ assim como Sanches Paschoal¹⁶⁸ defendem que é sim, sempre em sentido Schopenhauriano, que devemos compreender o conceito de vontade em *O nascimento da tragédia*. Contudo, acreditamos que o uso deste conceito não escape de certas ambigüidades oriundas quiçá, do próprio interesse nietzschiano em mascarar¹⁶⁹ sua verdadeira perspectiva, que aparece já desde a primeira página¹⁷⁰ de *O nascimento da tragédia*, os signos de uma concepção e uso próprio do conceito de vontade. Ademais, Nietzsche procurou marcar cuidadosamente o uso do conceito ora em sentido schopenhauriano¹⁷¹ ora em sentido próprio. Mas como Nietzsche compreende o conceito de vontade? George Simmel, em seu *Schopenhauer y Nietzsche*¹⁷² explica assim, a sua maneira, a diferença fundamental;

E interessante notar que assim como em Nietzsche o processo da vida se apodera da vontade com de seu órgão e meio, em Schopenhauer, pelo contrário, a *Vontade* adquire aquele significado absoluto segundo o qual a própria vida não é mais que uma de suas manifestações, um meio de expressar-se a si mesma e de achar seu caminho. Para Nietzsche, queremos porque vivemos; para Schopenhauer vivemos porque queremos. (Simmel, 1915 p. 74)

Simmel defende que, Nietzsche, através da ideia de *Uno-primordial*, nos remete para uma realidade anterior a própria vontade, onde esta apareceria como fenômeno, aparência, e, portanto, superfície, daquilo que é a totalidade, o verdadeiramente existente

¹⁶⁷ Ver nota 17 de *O Nascimento da tragédia*, tradução de J. Guinsburg, 2006, Companhia das Letras.

¹⁶⁸ Ver nota 20 de *El nacimiento de la tragedia*, Tradução Andrés Sanches Pascual, 2000, Alianza Editorial.

¹⁶⁹ Sobre isso ver o artigo *A Boa forma de retribuir ao mestre*. Antonio Edmilson Paschoal. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 337-350, jul./dez. 2008

¹⁷⁰ Esta tese será desenvolvida mais adiante, ainda neste capítulo.

¹⁷¹ Por exemplo, em *O nascimento da Tragédia*, capítulo sexto, pg. 50.

¹⁷² SIMMEL, George. *Schopenhauer y Nietzsche*. Version de José R. Pérez-Bances. Madrid: Francisco Beltrán, 1915.

(*Wahrhaft-Seiende*)¹⁷³, a essência comum a todos os fenômenos. A vontade seria, portanto, apenas uma manifestação, fenômeno do *Uno-primordial*, ou de algo para nós, enigmático e incognoscível¹⁷⁴. Nesta leitura, a vontade, nada mais seria do que aparência, fenômeno do *Uno-primordial*¹⁷⁵, fenômeno cuja *arché* é acompanhada por um prazer e dor primordial. Na relação entre o *Uno-primordial* depende tanto o prazer, quanto a dor, nesta relação se encontra o núcleo do entendido do conceito de *Erlösung*. Neste sentido, a vontade pode ser negada sem que, no entanto, a própria vida seja negada.

A própria dor e prazer primordiais são instrumentos com os quais o *Uno-primordial* enreda sua criaturas a satisfazerem seus interesses, interesses estes que correspondem aos interesses da própria vida. A dor e o prazer funcionam como estímulo a criação de mundos, um estímulo para que o homem crie e recrie infinitamente mundos, configurações onde a dor e o sofrimento imanente a própria emancipação seja transfigurada em intuições que tornem (a vida) não apenas suportável antes desejável.

Além disso, Simmel evidencia como a vida transforma tanto a vontade, quanto o sonho, quanto à representação intuitiva, em suma, todo o mundo como representação, e,

¹⁷³ É interessante frisar a multiplicidade de formas com que Nietzsche procura nomear esta totalidade, essa unidade orgânica originária da vida. Nietzsche não consegue escapar de uma ambigüidade Wille, Natur, e Urwille (fragmento 7.27).

¹⁷⁴ A ideia de que a vontade seria a individuação, ou fenômeno do Uno primordial, ou melhor, de algo para nós, misterioso, enigmático, e, portanto, indecifrável. Nos é revelada em um fragmento póstumo: “Wille Schopenhauers nichts als die allgemeinste Erscheinungsform eines uns übrigens gänzlich Unentzifferbaren.“ (KSA 7, p. 361)

¹⁷⁵ Assim, o paradoxo Schopenhauriano, qual seja, como a vida seria possível com a negação da vontade encontra solução, na medida em que, a negação da vontade, significa apenas a negação da superfície, da casca, do fenômeno do *Uno-primordial*. Lösung des Schopenhauerischen Problems: die Sehnsucht in's Nichts. Nämlich — das Individuum ist nur Schein: wenn es Genius wird, so ist es Lustziel des Willens. D.h. das Ureine, ewig leidend, schaut ohne Schmerz an. Unsrer Realität ist einmal die des Ureinen, Leidenden: andererseits die Realität als Vorstellung jenes Ureinen. — Jene Selbstaufhebung des Willens, Wiedergeburt usw. ist deshalb möglich, weil der Wille nichts als Schein selbst ist und das Ureine nur in ihm eine Erscheinung hat. (KSA 7, p. 207)

portanto, também a razão em meio, instrumento para sua satisfação ou *redenção*¹⁷⁶. “O mundo como representação, o mundo da arte, nada mais é que um retrato sedutor da vontade¹⁷⁷” é o modo como o *Uno-primordial* nos enreda a satisfazer suas necessidades, ou seja, o modo como este lida com sua tendência imanente ao ser e à morte. “O mundo como representação é a ilusão que nos obriga sempre a mantermos a ação sempre a serviço do instinto¹⁷⁸”. O modo como um instinto aparece sob a consciência¹⁷⁹ é o mundo como representação, este por sua vez é a ilusão através da qual o *Uno-primordial* nos enreda pelos caminhos contraditórios do desejo e da vida. O próprio pensamento, a própria forma de ver o mundo nada mais é que jogo entre os instintos plásticos¹⁸⁰.

Neste sentido, tanto a afirmação quanto a negação do desejo não passam de um meio através do qual o *Uno-primordial* se redime, se satisfaz. As forças plásticas são responsáveis por criar e recriar infinitamente o mundo para a constante *redenção* do *Uno-primordial*. Toda força ou instinto se manifesta na consciência em forma de ilusão. Toda a representação, seja o mundo do sonho, seja o mundo da intuição dionisiaca é o modo como o instinto manifesta se na forma da consciência, até mesmo a representação abstrata corresponde à manifestação destas forças plásticas.

¹⁷⁶ “Der Wille ist die allgemeinste Erscheinungsform: d.h. der Wechsel von Schmerz und Lust: Voraussetzung der Welt, als der fortwährenden Heilung vom Schmerz durch die Lust des reinen Anschauens.“ (KSA 7, p. 202)

¹⁷⁷ “Sie ist eine verführerische Darstellung des Willens, die sich zwischen die Erkenntniß schiebt”. (KSA 7, p. 98)

¹⁷⁸ “Die Welt der Vorstellungen ist das Mittel, uns in der Welt der That festzuhalten und uns zu Handlungen im Dienste des Instinkts zu zwingen. Die Vorstellung ist Motiv zur That.” (KSA 7, p. 110)

¹⁷⁹ “Wie offenbart sich der Instinkt in der Form des bewußten Geistes? In Wahnvorstellungen“. (KSA 7, p. 98)

¹⁸⁰ “Selbst die Erkenntniß über ihr Wesen vernichtet nicht ihre Wirksamkeit. Wohl aber bringt die Erkenntniß einen qualvollen Zustand hervor: dagegen nur Heilung in dem Schein der Kunst. Das Spiel mit diesen Instinkten.“ (KSA 7, p. 98)

Em um texto de 67/68, chamado de *Sobre a Teleologia*, Nietzsche, após ter realizado a leitura da terceira Crítica de Kant, desenvolve uma crítica à ideia de finalidade, ou à ideia de *conformidade a fins* (*Zweckmäßigkeit*) de Kant. O problema de como são possíveis os seres da natureza é resolvido por Kant, com a ajuda deste princípio teleológico. Como sabemos não é possível conhecer o princípio de possibilidade das coisas porque a lei natural não é um objeto, pois não pode ser intuída. A *conformidade a fins* é, portanto, para Kant, apenas um procedimento analógico sendo, portanto, apenas uma lei de uso meramente organizacional e subjetivo, uma regra analógica que torna possível pensar o mundo *como se* fosse orientado a fins, é, portanto, uma regra cuja origem remonta a necessidade subjetiva de conhecimento.

Numa carta a Paul Deussen em abril/maio de 68, mesma época em que Nietzsche estava fazendo a leitura da terceira crítica, Nietzsche revela seu interesse em dissertar sobre a questão do orgânico através de Kant. Seria um texto que oscilaria entre a filosofia e ciência natural, Nietzsche, entretanto, nunca realiza este projeto¹⁸¹. O que é importante para nós é destacar tanto em *Sobre a Teleologia*, quanto em sua carta a Deussen, é o interesse de Nietzsche em pensar a ideia de totalidade desde a perspectiva do orgânico, numa tentativa de afastar-se da ideia alma ou espírito do mundo, presente ainda na ideia de *Vontade*, ou totalidade em Schopenhauer. Vamos concentrar nossa atenção em torno da ideia de Totalidade como organismo vivente, pois tanto a *Vontade* quanto o *Uno-primordial* são compreendidos enquanto ideia metafísica de unidade e totalidade de todos os seres. É importante salientar que enquanto Schopenhauer pela ideia de *Vontade* e sua necessidade de autoconhecimento se enredou para filosofia idealista de Schelling, Nietzsche pelo

¹⁸¹ Nietzsche acabou desenvolvendo na verdade uma dissertação sobre o tema: De fontibus Laerti Diogenis.

interesse nas ciências naturais, não pensa a ideia de *Uno-primordial* como um espírito (*Geist*), mas como um organismo.

Em *Sobre a Teleologia* Nietzsche cita Goethe, na medida em que este afirmava que cada ser individual seria uma unidade de multiplicidade, ou seja, uma pluralidade, ou uma reunião de múltiplos seres vivos. Da relação entre estes seres vivos resultaria a própria vida dos seres individuais. O organismo é vinculado e dependente da relação de suas partes. Este interesse que se revela na carta a *Deussen*, o tratamento dado em *Sobre a Teleologia* nos indicam que Nietzsche não visava compreender o orgânico através do princípio de conformidade a fins, nem mesmo em compreender como é possível conhecer o princípio ou as leis da natureza, mas em mostrar como esses múltiplos seres vivos constituem as coisas da natureza, em outras palavras, como esses seres vivos constituem cada ser natural¹⁸².

Na análise do organismo Nietzsche acredita ser possível vislumbrar as forças cegas que se efetivam, se realizam através do orgânico¹⁸³. O todo é, portanto, dependente e vinculado a relação das partes, nada existe separado ou individualmente¹⁸⁴. Da harmonia das partes depende a existência do todo, assim, no organismo, tanto as partes (*Theile*) como o todo (*das Ganze*) dependem da relação que se estabelecem entre si, porém, o todo também determina a relação com as partes. *Organismus* seria, pois a forma como Nietzsche

¹⁸² SIMMEL (1915, p. 74) acerca da ideia de vida como enquanto multiplicidade nos diz: “El concepto de la vida de Nietzsche, muestra una reunión semejante de los fenómenos inferiores en un fin común, al que están subordinados todos los fines individuales. En él la vida se aparece como un valor absoluto, que es lo absolutamente significado en las manifestaciones diversas de la existencia.”

¹⁸³ Nietzsche pensa que a análise do orgânico deve ser entendido como unidade de forças, não como categoria formal e racional, nem como unidade ordenada sistematicamente conforme a fins, nem mesmo como em Kant, onde a conformidade a fins justifica-se apenas subjetivamente e enquanto uma necessidade de sistematização do conhecimento. O orgânico implica e revela apenas a existência de uma multiplicidade de forças cegas, sem propósito e sem fim. Orgânico então dará a Nietzsche a ideia unidade e totalidade com as quais ele pensa o Uno-primordial.

¹⁸⁴ Im Organismus gibt es keine trennbaren Theile. (KSA 7, p. 73)

pensa a totalidade, ou a unidade harmônica (*harmonische Einheit*.¹⁸⁵) de forças plásticas¹⁸⁶ (*plastische Kraft*).

O *Uno-primordial* é totalidade das forças plásticas. Ele conserva em si essa multiplicidade. Há, por outro lado uma diferença na própria força, uma diferença qualitativa. Não, no sentido de forças distintas, pois a mesma força carrega em si tendências contraditórias, podendo manifestar ora afirmação ora negação de si, mesmo embora, quando pensadas em relação, elas apareçam como forças distintas e oposição¹⁸⁷. Cada existência individual traz consigo essas forças, e através delas suas qualidades apolíneas e dionisíacas, cuja contradição reverbera em cada indivíduo. A mesma força possui características ora apolíneas ora dionisíacas¹⁸⁸. Neste sentido, conhecer o organismo é conhecer a totalidade ritmada, ou a unidade harmônica, onde a existência do todo e do particular é tornada possível. Harmonia corresponde ao ritmo da relação entre os seres vivos, entre as forças plásticas que compõe o todo.

O mundo é para Nietzsche um organismo formado pela multiplicidade de seres vivos. No organismo e em sua relação deriva uma espécie de teleológica inconsciente, não fundada em um princípio ou lei natural, mas na harmonia dos seres vivos, nessa

¹⁸⁵ Essa ideia tem filiação romântica, especificamente em Goethe. Esta ideia de unidade de harmonia reaparece em Zarathustra, em o Canto da Dança, onde a vida, o conhecimento se harmoniza conhecer somente seria possível pela Harmonia entre as partes envolvidas.

¹⁸⁶ Nietzsche também usa a expressão impulso criador (*schaffender Trieb*), por exemplo, na extemporânea dedicada a Strauss, capítulo dois ou (KSA 1, p. 168). E também, impulso artístico (*künstlerische Trieb*) (KSA 7, p. 529)

¹⁸⁷ Sobre a polêmica, se Nietzsche é um monista ou um dualista, e as ambigüidades da compreensão do apolíneo e o dionisíaco ver *Nietzsche e o Paradoxo*, Rogério Miranda de Almeida, 2005, capítulo 1, item 2. P. 36 a 44.

¹⁸⁸ É ambígua e paradoxal a forma como Nietzsche explora para explicitar tanto o apolíneo quanto o dionisíaco, ou ainda, a relação entre ambos, pois ora estamos falando como se ambos fossem uma força única que se afirma e se nega, ora estamos falando como se ambas fossem forças distintas. No limite paradoxal e ambíguo é a própria força. Prova disso, por exemplo, as afirmações da física quântica de que no início todas as forças agiam como se fossem uma única força.

harmonia está o intelecto, ou razão, no sentido de luz que conduz ao caminho, ao telos¹⁸⁹. O ritmo e a harmonia correspondem à luta interior travada entre os múltiplos seres vivos, ou forças, para a constituição da totalidade ou organismo.

Embora cada uma das partes que compõem o organismo desenvolva seus processos com aparente autonomia e independência, todas as partes estão conexas em um sentido e direção que os abarca como um espírito, ou razão¹⁹⁰. Mas não é bem assim. Nietzsche logo no início de sua produção teórica procurar minar e questionar a ideia de que a realidade (*Wirklichkeit*) seja determinada por uma racionalidade ou espiritualidade inequívoca. Assim, Nietzsche, ao pensar o *Uno-primordial* tinha em mente a superação da ideia de razão ou o espírito enquanto princípio constitutivo da essência do ser. Assim, de acordo com Schultz, para Nietzsche “a marca constitutiva da realidade não é a razão e o espírito, mas a vida enquanto vontade cega, que é poderosamente atuante.”¹⁹¹ Neste sentido tanto a aparente teleologia ou o caráter organizacional da natureza, ou seu caráter espiritual ou racional, enfim, a própria razão é colocada como mero instrumento de uma efetividade obscura, incognoscível, inefável interior a própria visão, ou aparecimento do real¹⁹². Essa

¹⁸⁹ Die Welt ein ungeheurer sich selbst gebärender und erhaltender Organismus: die Vielheit liegt in den Dingen, weil der Intellekt in ihnen ist. Vielheit und Einheit dasselbe — ein undenkbarer Gedanke. (KSA 7, p. 111).

¹⁹⁰ É impossível negar a filiação romântica da ideia de Uno-primordial. O Uno faz às vezes do espírito ou *alma do mundo* (Schelling), ou da *anima mundi* de Plotino e do *Timeu* platônico. Todo o romantismo está vinculado a ideia de totalidade enquanto um princípio espiritual que está ao mesmo tempo no todo e em cada parte. Este princípio é responsável pela suposta ordenação e teleologia do mundo. Esta ideia também se encontra em Goethe, Herder, Emerson escritores muito próximos a Nietzsche neste primeiro período de sua produção. Sobre esta questão do romantismo ver: *Le Romantisme* (volume 1) de Georges Gusdorf, Paris, Éditions Payot, 1993. Nietzsche, através da ideia de Uno como organismo, opera uma série de pequenas torções conceituais que o afastam de Schopenhauer, principalmente no que tange a ideia de totalidade, assim como a ideia de *redenção*.

¹⁹¹ Nicht Vernunft und Geist, sondern Leben als dunkler und doch machtvoll sich auswirkender Wille ist das Wesensmerkmal der Wirklichkeit. SCHULZ, Walter, “Funktion um Ort der Knust in Nietzsches Philosophie“, in *Nietzsche Studien*, 1983, De Gruyter, Berlin, p. 1.

¹⁹² Segundo Benchimol, (2002, p. 34), “Toda a profusão de metáforas com que o Uno-primordial é nomeado e a própria expressão “Uno-primordial” bem como o adjetivo “misterioso” (*geheimnisvol*), que vez por outro lhe acompanha (NT, 1, KSA, Band 1, p. 30), tudo isto pode ser visto como símbolos daquela incognoscibilidade e mesmo inominabilidade que a mística romântica atribui a totalidade divinizada.”

dimensão anterior a própria aparecimento da realidade, da vontade e da razão é o *Uno-primordial*. A própria teleológica, ou a própria conformidade a fins, é inferida através do caos que traz consigo a unidade de todos os seres, (*UNO*). O *Uno-primordial* é e permanece sempre impulso cego, ele nunca tende ao autoconhecimento, ao esclarecimento acerca de si como um espírito do mundo, nem mesmo como a *Vontade* em Schopenhauer que do autoconhecimento de si imprime o signo da negação e, portanto, da *redenção*. O *Uno-primordial* não é livre, como a *Vontade*, ele não decide, pois, existe uma justiça inerente a sua atividade, neste sentido, veremos o *Uno-primordial* não escolhe a *redenção*. Afirmção e negação são, portanto, produtos da justiça inerente a própria luta, inerente a multiplicidade de seres viventes, cujos reflexos aparecem sob a luz do pensamento.

No capítulo primeiro, Nietzsche apresenta a hipótese fundamental de *O nascimento da tragédia*; o apolíneo e o dionisíaco. Com ajuda desses simbolismos gregos Nietzsche pretendia não apenas, conceitualizar determinadas forças ou pulsões naturais, mas, resgatar o caráter artístico de toda força ou pulsão, na medida em que, Apolo e Dionísio são pulsões que são responsáveis não apenas pelo desenvolvimento da arte, porém, da própria vida enquanto criação artística. Apolo e Dionísio são impulsos cuja satisfação corresponde a uma forma de *redenção* direta e imediata do *Uno-primordial*.

Cada impulso, portanto, corresponde a uma ação plasmadora, ou força criadora e, portanto, corresponde a uma forma de *redenção* ou satisfação do *Uno-primordial*. O apolíneo e o dionisíaco somente em relação à unidade primordial, o fundo comum à toda existência, podem ser entendidos enquanto pulsões plásticas, plasmadoras do ser. É através destas pulsões que o *Uno-primordial* lida com sua potência imanente, o modo como este encontra para canalizar e escoar sua incontida potência plasmadora. Estes impulsos

“caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (NT, p. 27)

Nietzsche afirma categoricamente que o Apolíneo e o Dionisiaco são impulsos, diversos e, de cuja luta emerge a arte¹⁹³. Estes impulsos, embora diversos, estão sempre unidos, numa luta perpetua, luta que cria sempre novas configurações, que plasma novas criações. “(...) até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da vontade helênica apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática¹⁹⁴”. (NT, p. 27)

Vejamos que a ênfase esta na relação entre os impulsos, aqui ‘helênico’ é o mesmo que individuação enquanto uma relação particularizada entre o apolíneo e o dionisiaco, relação que é composta por (Apolo e Dionísio). É, pois, nesse emparelhamento que tanto a obra de arte apolínea quanto a obra de arte dionisiaca criaram a tragédia ática, e esta como a melhor representação da existência em seu criar e destruir eterno (devir).

A vontade (metafísica helênica¹⁹⁵) é particularizada para dar ênfase a este emparelhamento que só ocorreu entre gregos anteriores a Eurípides. Vontade aqui é o

¹⁹³ “(...) ambos os impulsos, tão diversos, “*caminham lado a lado*” (grifo nosso), na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte (...)”. (NT, p. 27)

¹⁹⁴ “ (...) bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen “Willens“, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen.“ (KSA 1, p. 25)

¹⁹⁵ James Whitman has shown that there was “a magisterial tradition” in German classical philology “that had arisen in the decades between 1790 and 1820 and flourished in the 1830s and 1840s” and that “Nietzsche identified himself and” *The Birth of Tragedy* with it (453-454). This tradition held that “Greek culture was to be viewed as the sum of ‘*Erscheinungen*’ [phenomena] produced by the Greek ‘*Geist*’ [spirit]” and that this spirit could only be recognized by a scholar of “great *Geist*” (463). Only the great-souled or great-spirited scholar could commune, as it were, with the ancient Greek soul or spirit. This magisterial and subjective *geistlich* [spirited] tradition, in Nietzsche’s day, was confronted by “positivism,” a tradition that emphasized the recovery and assessment of *facts* about Antiquity” [emphasis mine] (464), the practitioners of which Nietzsche’s friend and defender Erwin Rohde referred to, in print, as “mere hairsplitters”. (WHITMAN, 1986, p. 463)

mesmo que, individuação, ou, a manifestação fenomênica do *Uno-primordial*, no sentido dado por Simmel. Não obstante, vontade significa aqui a relação, ou emparelhamento dos impulsos apolíneo e dionisíaco. Todo ser, toda existência particular, todo o mundo como representação, nada mais é que uma unidade harmônica de forças plásticas. Quando pensamos em relação, pensamos sempre em um duplo que é posto em contato, insisto, sempre cairemos em contradição, pois, ora estamos falando como se fosse, um ora falamos como se fosse dois. No limite, não há dois, pois a força mantém em si mesma tanto o apolíneo quanto o dionisíaco, neste sentido, somente como relação, composição, organismo que reúne em si o seu oposto, é o pensamento que nos torna possível devemos superar os limites impostos pela linguagem que nos encaminha, como que nos forçando para uma interpretação dialética do pensamento do binômio Apolo-Dionísio.

Harmonia que emana da dissonância da luta, que fique bem claro. Apolo e Dionísio são os modos como Nietzsche pensa a natureza das forças, natureza que determina a harmonia da dissonância do organismo. Apolo e Dionísio são, portanto, as forças que em luta constituem toda e qualquer existência particular. Do jogo destas forças plásticas, surge a existência particular. Assim, o fato de Nietzsche ter particularizado a vontade desde a primeira página de *O nascimento da tragédia*, justifica a ideia de Simmel, de que em Nietzsche, vontade significa fenômeno do *Uno-primordial*, assim como podemos verificar que vontade, ou seja, (toda existência particular) corresponde a um emparelhamento das forças plásticas Apolo e Dionísio.

Até aqui procuramos explorar as diferenças entre Nietzsche e Schopenhauer no que tange a compreensão da unidade primordial. Vimos que para Nietzsche, primeiro; a vontade corresponde sempre a manifestação fenomênica do *Uno-primordial*, segundo; que toda manifestação da existência é fruto de uma relação entre os impulsos plásticos Apolo e

Dionísio. A seguir vamos explorar as implicações desde binômio Apolo e Dionísio como princípios plásticos que aparecem e se manifestam em toda existência particular.

2.3. Prazer da aparência e arrebatamento: a *redenção* apolínea e a *redenção* dionisíaca

Apolo e Dionísio são impulsos artísticos; todo impulso busca exteriorizar-se, realizar-se, satisfazer-se, descarregar-se provocando alívio, prazer, gozo, dor. Todo impulso visa a descarregar sua potência, mas isso não implica que todo alívio seja oriundo da negação. Assim todo impulso visa aliviar-se de sua potencia, mas procura primeiro aliviar-se se realizando, satisfazendo-se, ou seja, redimindo-se¹⁹⁶. Nietzsche procura, e essa é sua marca fundamental, desvincular o uso apenas moral do termo *redenção* (*Erlösung*), e, portanto, extrapolar o uso dado por Schopenhauer, neste sentido, redimir é não apenas negar e mortificar a força, antes, em Nietzsche passa a significar satisfação, realização. O conceito não é moral, pois, refere-se à realização da força cega, inconsciente¹⁹⁷. Na satisfação destes impulsos naturais, o *Uno-primordial* realiza seu alvo, a natureza se realiza, o *Uno-primordial* se redime.

A analogia que Nietzsche opera, logo de início em *O nascimento da tragédia* é a analogia entre o sexo e a arte, a *Anschauung* é a intuição que promove a igualação em

¹⁹⁶ Primeiro um impulso tende a exteriorizar-se e, portanto, afirmar-se, pela inviabilização de sua tendência ela volta-se contra-si mesmo como negação. Essa é a lógica da *decadência* que aparece, sobretudo no terceiro período de sua obra, mas que, apresenta seus primeiros contornos como vemos aqui, na metafísica de artista.

¹⁹⁷ Como o organismo corresponde a unidade harmônica de forças plásticas, que permanecem cegas, não neste sentido, como em Schopenhauer uma tendência ao autoconhecimento do Uno, o conhecimento não muda, não altera, ele é fruto da relação entre essas forças, que utilizam o pensamento, a consciência, a razão como seus instrumentos. Como são forças cegas não há fim, meta sentido, para além da própria força. Como veremos o termo *Erlösung*, refere-se à relação do uno com estas forças plásticas, como são forças cegas, não há moralidade vinculada à força. Neste sentido, para Nietzsche o conceito de *Erlösung* aparece desvinculado de qualquer interpretação moral ou teológica.

ambos do mesmo movimento plasmador, o fundo comum. A intuição que Nietzsche se refere nos revela a luta que ocorre no seio da construção da representação intuitiva, significa a introvisão que olha a construção das *Gestalts*, significa vislumbrar o devir na criação e desconstrução das imagens nas formas da intuição (tempo/espço). O que interessa a Nietzsche, logo no início desta obra é revelar a *Anschauung*, não como uma prisão da essência, mas como jogo na criação das representações, a arte. Apolo e Dionísio representariam a luta na origem da arte, e também, como veremos do mundo como representação. São, portanto, pulsões de cuja luta emerge a arte, são no limite formas de objetivação, sublimações de pulsões.

Nietzsche procura delinear estas pulsões e suas interações de forma a identificá-las na origem da arte, bem como, estas forças interagindo na constituição das formas de vida. O homem mantém constantemente uma relação com estes mundos, com estas criações do *Uno-primordial*, destes impulsos que se satisfazem diretamente na natureza. O homem é o canal de *redenção* destes impulsos, no homem, a natureza encontra *redenção*, seja pelo sonho, seja pela embriagues, seja pela arte apolínea, pela dionisíaca, seja pela arte apolínea-dionisiaca. A *redenção* destes impulsos corresponde à natureza como criação artística, e, portanto como uma metafísica da natureza, do *Uno-primordial*. Esse é, pois, o sentido metafísico da arte, essa é a analogia fundamental, arte e vida. A *redenção* é, portanto, uma metafísica de uma natureza artística. Ademais, na arte, o homem aprende sobre esta mesma natureza, pois ela nos revela esta mesma natureza em movimento, em devir, em jogo. Assim, com estes mundos criados através da arte, tanto o *Uno-primordial* quanto o homem encontram uma forma de *redenção*, o homem se relaciona de maneira a encontrar nestes mundos uma forma de estímulo à vida, de encontrar um meio de manter se agarrado e interessado na existência. Até o parágrafo 3 do primeiro capítulo de *O nascimento da*

tragédia a intenção argumentativa Nietzscheana é sustentar a hipótese fundamental de que o sonho é signo de um prazer fundamental do *Uno-primordial*, do fundo comum a todos nós; essa hipótese é fundamental para a compreensão da ideia de *redenção* apolínea. Neste prazer do *Uno-primordial* funda-se a ideia da *redenção apolínea*, que é desenvolvida até o capítulo quatro, aliás, toda a ideia de *redenção* tanto, apolínea, quanto dionisiaca, quanto à *redenção* trágica é apresentada nos cinco primeiros capítulos de *O nascimento da tragédia*, nestes se nos revelam a essência de sua metafísica de artista.

No mundo pré-homérico encontramos o apolíneo em interação com as forças titânicas da natureza, forças incontidas e irreprensáveis aparentemente e que tornariam facilmente insuportável qualquer forma de existência. Essas forças tornariam não a existência injustificada, antes quase impossível. Segundo Nietzsche, mesmo o mundo Homérico é um mundo titânico e bárbaro e, é somente pelas lentes da *Iliada* que ele nos aparece heróico e belo. É, em contraposição a este mundo titânico e pré-homérico, que segundo Nietzsche, vemos emergir a figura de Apolo¹⁹⁸. Ele se caracteriza pela luta contra a amórfica constituição destas forças, neste sentido, afirma Nietzsche, Apolo deve ser considerado pai¹⁹⁹ dos Olímpicos, pois, sem Apolo os antigos titãs em sua ânsia e lutas tornariam a vida tão desintegrada, enfim, injustificada e insuportável²⁰⁰, impossível. Nietzsche também afirma que sem as belas imagens Homéricas, sem a invasão apolínea

¹⁹⁸ “(...) precisa sempre derrubar primeiro um Reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo (*Welthetrachtung*) e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento.” (NT, p. 38)

¹⁹⁹ “O mesmo impulso que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, neste sentido, Apolo deve ser reputado por nós como um pai desse mundo.” (NT, p. 35)

²⁰⁰ “Thanks to Apollo, such beautiful dreaming provided a refuge of images for the individual Greek who could now rest in deceptive tranquility above the violent Titanic storm of his own earthly passions, as well as that of the unjust and terrifying world which surrounded him.” *Apollo and Dionysus: From Warfare to Assimilation in The Birth of Tragedy and Beyond Good and Evil*, Bart Bryant, Duquesne University.

através de Homero, os gregos teriam sucumbido à existência²⁰¹. Sem este espelho de beleza a vida perderia sua dignidade e valor; ela (a arte em seus heróis e mitos) torna, portanto, a vida, digna e atrativa. Assim, foi a necessidade mais profunda fez surgir o apolíneo, mas uma necessidade de embelezamento, de máscara, de disfarce, de sonho, uma necessidade, vital, mas uma necessidade que conduz ao transbordamento da vontade de viver. O apolíneo cria a ilusão de que a vida é digna e valiosa, portanto, que se constitui como um valor, digno de ser desejado.

Acerca de Apolo devemos compreendê-lo enquanto senhor das formas, figuras, imagens. Suas armas são as formas da intuição (tempo, espaço, causalidade), seu objetivo se expressa na conquista da matéria, no moldar, no dar forma ao disforme. Nietzsche pensa o apolíneo vinculado a morfologia, enquanto princípio plástico que se manifesta na natureza e também, no homem. Pela correspondência de Apolo com o princípio de individuação²⁰² Nietzsche lança a hipótese metafísica da *redenção* apolínea. Apolo como pulsão do *Uno-primordial* promove sua *redenção* ao criar o mundo da individuação. Toda matéria é representação, toda representação uma criação, Apolo dono deste mundo é, portanto, entendido como criador deste mundo. Mas ele sozinho não constitui a matéria, ele precisa de seu dúplice, dionisíaco. Apolo e Dionísio juntos correspondem à criação do mundo enquanto representação. Somente nesta relação o homem e o mundo são compreendidos como criação artística, somente assim a representação, ou melhor, a

²⁰¹ “Para poderem viver, tiveram os gregos, levados pela mais profunda necessidade, de criar tais deuses, cujo advento devemos assim de fato nos representar, de modo que, da primitiva teogonia titânica dos terrores, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza – como rosas a desabrochar da moita espinhosa.” (NT, p. 37)

²⁰² “Sim, poder-se-ia dizer de Apolo que nele obtiveram a mais sublime expressão a inabalável confiança nesse *principium* e o tranqüilo ficar aí sentado de quem nele está preso, e poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo como a esplendida imagem divina do *principium individuationis*, a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da “aparência”, juntamente com a sua beleza.” (NT, p. 30)

individuação torna-se criação artística, e forma de *redenção* do *Uno-primordial*. Neste sentido, Apolo corresponde a uma face do *Uno-primordial*, corresponde a sua *redenção* na aparência, aparência que para permanecer precisa manter numa certa relação de equilíbrio suas forças internas dionisiacas.

Na perspectiva nietzschiana de pensar o *Uno-primordial* enquanto núcleo cego, e, portanto, imoral, a própria individuação corresponde já a uma forma de *redenção*, na medida em que, Apolo como pulsão, satisfaz-se ao criar o mundo como representação, daí, o *Uno-primordial* encontrar já na individuação uma *redenção*, *redenção* que se manifesta enquanto prazer, que se expressa até na dor mais intensa; um prazer na dor inerente à emancipação da existência particular. Veremos mais adiante, que nesta interpretação da individuação nietzschiana está o núcleo da diferença que o afasta da ideia de *redenção* de Schopenhauer.

Até o parágrafo 4 do primeiro capítulo de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche procura descrever o apolíneo, é neste parágrafo, porém, que Nietzsche apresenta o *pathos* próprio ao apolíneo, como também o identifica, ou melhor, coloca o apolíneo como o senhor do princípio de individuação, o que nos apresenta mais uma característica fundamental ligada ao apolíneo. É importante frisar que no parágrafo 4 Nietzsche ainda não lança sua hipótese fundamental acerca da *redenção* enquanto fenômeno metafísico do *Uno-primordial* algo que é concluído apenas no capítulo cinco, aqui parágrafo 4, todos os efeitos descritos do apolíneo referem-se a como eles se manifestam no indivíduo particular. Sobre os efeitos do apolíneo no indivíduo, quando o homem torna-se um canal de predominância apolínea, quando o homem está sob o jugo desta pulsão e transforma-se em um canal de expressão e satisfação desta pulsão; seus efeitos correspondem à inabalável confiança no

*principium individuationis*²⁰³, tranqüilidade e certeza da realidade e veracidade do mundo que está a sua frente, prazer e sabedoria da aparência, a permanência na certeza da realidade do mundo, ou seja, a ilusão sem consciência da ilusão, ilusão que corresponde à crença que o ser é tal qual eu vejo e creio. Todas as características correspondem ao efeito do apolíneo no indivíduo.

A sabedoria da aparência coloca-nos diante de outra característica fundamental de Apolo, principalmente no tange ao limites fronteiraços com o dionisiaco. Apolo não é apenas uma divindade estética, ele não molda apenas figuras humanas, ele dá a medida, a regra a lei que rege seus desejos, sentimentos e atos, ele é, pois, uma divindade ética, e, portanto, “exige dos seus a medida e para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como demônios propriamente hostis da esfera não-apolínea.” (NT, p. 40)

A sabedoria do apolíneo corresponde à ilusão, ou *pathos* da certeza na realidade, na efetiva existência seja; do mundo, do sonho, seja como veremos adiante, da intuição mística que nos deixa consolados na tragédia. O apolíneo é, portanto, máscara, ilusão, velamento da essência disforme, amórfica, comum a toda a natureza. O apolíneo visa o autoconhecimento de seus limites, de sua forma, de sua duração, como se desejasse extrair daí, suas medidas,

²⁰³ “E assim poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de maia, na primeira parte de O mundo como *Vontade* e representação: Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis*” (NT, p. 30) A nota 23 de J Guinsburg afirma que o *principium individuationis* é usado por Nietzsche com mesmo sentido que tem em Schopenhauer; “o do poder de singularizar e multiplicar, através do tempo e do espaço, o Uno essencial e indiviso”. Isso reforça nossa tese de que Apolo como senhor do princípio individuationis e, portanto, responsável pelo fenômeno, ou expressões do Uno. Apolo, portanto, justifica a existência fenomênica, essa forma de justificação humana nos é dado pela tragédia. Essa a sabedoria que importa para Nietzsche.

seu caráter, sua lei. Mas se ao apolíneo vincula-se a necessidade de autoconhecimento, a afirmação desmedida, o disforme aparece como seu limite fronteiro, a região onde a luz se apaga, onde o apolíneo mergulha no caos; o dionisiaco. A descrição do dionisiaco começa no parágrafo 5, antes bem no final do parágrafo 4, Nietzsche falava sobre o apolíneo, acerca de um *prazer e sabedoria da Aparência (Lust und Weisheit des Scheines)*, prazer e sabedoria aliados à sua beleza, e, logo no início do parágrafo 5 acerca do dionisiaco, falava em um *delicioso êxtase*, ou melhor, *arrebatamento ou frenesi*²⁰⁴ (*Verzückung hinzunehmen*).

E importante destacar que, tanto o *prazer e sabedoria da aparência*, estão ao alcance, tanto do homem quanto do *Uno-primordial*, da mesma maneira que está ao alcance de ambos, o *delicioso êxtase* ou *arrebatamento* experimentado pelo avanço do dionisiaco.

No parágrafo 5, os efeitos do dionisiaco foram descritos como estes se manifestam no indivíduo, da mesma maneira como os efeitos do apolíneo foram descritos no parágrafo 4, ambos os parágrafos visam revelar os efeitos destas pulsões no indivíduo, este momento da argumentação se completa quando Nietzsche procura relacionar este prazer e êxtase diretamente ao *Uno-primordial*, algo que ocorre apenas no capítulo cinco, mas aqui, ele nos apresenta o *pathos* próprio a cada pulsão e, portanto, os efeitos dessas pulsões no indivíduo

²⁰⁴ “Para tornar estas duas pulsões mais acessíveis, Nietzsche as descreve como dois mundos estéticos distintos: Apolo representado o mundo do sonho e Dionísio o do frenesi e do arrebatamento, o qual pela sua potencia artística, despedaça os liames do *principium individuationis* e faz falar a essência mais íntima dos seres, do homem, das coisas, da natureza, do Uno originário em suma. (ALMEIDA, 2005, p. 26) O conceito de *Erlösung* seja ele apolíneo (prazer da aparência) e dionisiaco (arrebatamento) possui uma conotação teológica e religiosa, mas Nietzsche ópera pequenas mudanças que rompem com esse significado e apresentam uma significação ética, mas artística, mística. Essas mudanças nos revelam outra perspectiva que o diferencia de seu grande mestre Schopenhauer, algo que se revela em completude apenas no capítulo 5, mas que, porém, é preparado em suas premissas desde o primeiro parágrafo de *O nascimento da tragédia*, isso será mais bem explorado no último item, deste capítulo.

sejam no sonho ou na embriagues²⁰⁵. No parágrafo 5, nos apresenta o dionisiaco em seus efeitos tal qual se manifesta no homem particular. Nietzsche fala do êxtase, do arrebatamento que “a ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisiaco.” (NT, p. 30)

Se Nietzsche no parágrafo 4 acima, se exime de ligar o apolíneo como uma *redenção* do *Uno-primordial*, algo que acontecerá argumentativamente apenas no segundo capítulo, e se completará apenas no capítulo cinco²⁰⁶, na medida em que é um ponto importante, principalmente no que tange à diferenciação com seu grande Mestre; com o dionisiaco, já no primeiro parágrafo do primeiro capítulo, Nietzsche o apresenta de imediato ligado diretamente, tanto ao homem quanto à natureza, aqui entendida como sinônimo de *Uno-primordial*. No parágrafo 6 ainda no primeiro capítulo, destinado ao dionisiaco, Nietzsche utiliza pela primeira vez em *O nascimento da tragédia* o termo (*Versöhnung*) reconciliação, por isso Nietzsche não pode apresentar o efeito do dionisiaco no indivíduo separado do *Uno-primordial*, pois, se Apolo mascara o *Uno*, cria a ilusão da beleza, e, portanto, transfigura o *Uno-primordial*, o Dionísio traz a essência em sua manifestação mais direta, indisfarçada, incontrolável, inominável e, portanto, inefável.

No predomínio do dionisiaco, “por cuja intensificação o subjetivo se esvanece em completo esquecimento” (NT, p. 30), a consciência de indivíduo se apaga, adormece, perde seu poder, seus limites; a diferença, a identidade desaparece do horizonte; aquilo que é

²⁰⁵ Esse momento da argumentação é importante para mostrar que as pulsões tornam o homem um canal de satisfação direto das pulsões, e, portanto, em canal de *redenção* do *Uno-primordial*. O homem sente e sofre os efeitos diretos da satisfação destas pulsões, seja no sonho, seja na embriagues.

²⁰⁶ O professor ALMEIDA, (*Nietzsche e o paradoxo*, 2005, p, 29) afirma que a diferença entre Nietzsche e Schopenhauer é apresentada em o Nascimento da tragédia no capítulo cinco e sete. Curiosamente é o capítulo cinco que Nietzsche completa sua argumentação em torno da questão da Erlösung, o que vem de encontro como veremos com nossa tese de que o conceito de *Erlösung* nos fornece a chave para a diferenciação entre a *Vontade* Schopenhauriana e o *Uno-primordial* Nietzscheano.

visto intuitivamente é acompanhado por uma consciência flutuante, o *pathos* do real perde sua serenidade, onde a loucura ameaça romper com a lucidez apolínea.

Baeumer²⁰⁷ nos mostra vários pensadores, filólogos e até literatos do romantismo alemão que já haviam estudado não apenas o mito de Dionísio, mas também o dionisíaco em seus elementos principais. Nos cultos gregos se revelaria um conhecimento sobre a essência da vida, verdade que se expressa nas representações públicas nas tragédias, uma verdade, porém, que exige a transformação, o mergulho no mistério do mundo, e, portanto, se constitui como uma representação artística do mundo. Aqui, nos manteremos ainda em nível do dionisíaco isolado, mas adiante veremos os efeitos a reconciliação entre Apolo e Dionísio na tragédia. Mas, que verdade se revela? Em que consiste a sabedoria dionisíaca?

Enquanto *pathos* filosófico, a sabedoria dionisíaca é simbolizada através do mito de Sileno²⁰⁸. Sileno destrói toda e qualquer desejo de tranquilidade, de paz, a partir dele é impossível qualquer *redenção* nesta vida. Permanecendo presos à consciência individual e ao mundo das aparências, somos condenados a vivermos insatisfeitos e nunca completamente realizados.

A existência de tais deuses sob o radioso clarão do sol é sentida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira dor dos homens homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que agora, invertendo a sabedoria do Sileno poder-se-ia dizer: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia”. (NT, p. 37)

²⁰⁷ "Não se pode afirmar mais que Nietzsche tenha sido o primeiro a descobrir, compreender e levar a sério o dionisíaco. Mas é preciso admitir que ele empreendeu de modo tão brilhante e efetivo a mencionada 'transposição' do dionisíaco num 'filosófico', de modo que seu nome sempre será ligado ao fenômeno da embriaguez da vida" (BAEUMER, 2006, p. 339)

²⁰⁸ “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”. (NT, p. 36)

Portanto, o que o coro, nos ditirambos dionisíacos, promove é um arrebatamento que conduz a uma transcendência mística que coloca o homem grego em contato com a verdade, com o verdadeiramente existente, por mais horrível, que ele apareça, na tragédia se propagava o desejo de verdade, e também, necessariamente, se propagava o desejo pela dor, pelo feio e o desmedido. No coro formado essencialmente por sátiros tornava-se moral e necessária à heresia da busca pela verdade, a procura por uma força de conhecimento que revela o misterioso anelo que liga tanto deuses quanto mortais. Por outro lado, o coro revela a sabedoria de Sileno que revela e da voz a incapacidade humana de qualquer plenitude, satisfação e acordo com a realidade das aparências. A insatisfação neste mundo fez com que Midas se voltasse para o problema do valor, não queria mais ser iludido por valores passageiros e relativos, porém a resposta, o desespero, não há saída, nesta vida, contudo, o desespero faz nascer o desejo de verdade. Com Sileno, portanto, o homem se reconhece ligado a esse jogo de ilusões, a esse continuo movimento da natureza e das aparências, vê-se invariavelmente condenado a perder-se, a prender-se a ilusão das aparências, está condenado a ser sempre um iludido.

Agora não há mais consolo que adiante, o anelo vai além de um mundo após morte, além dos próprios deuses; a existência, com seu reflexo resplendente nos deuses ou em um além-mundo imortal, é denegada... (...) o homem vê agora, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser, agora ele compreende o que há de simbólico no destino de Ofélia, agora reconhece a sabedoria do deus dos bosques, Sileno: isso o enoja. (NT, p. 56)

A sobrepujança do dionisíaco sem a intervenção apolínea produz efeitos catárticos no indivíduo, o dionisíaco deixa o indivíduo que mergulha no arrebatamento da verdade transformado, este homem não suporta mais a realidade da vigília, apolínea e sua ilusão, não suporta a ilusão da existência. Por outro lado, o dionisíaco está para o homem, tanto quanto está para a natureza: o homem compartilha o desmedido com a natureza e sente em

si, esta força, pois, o homem é esta mesma natureza. Dionísio é o responsável por quebrar o encanto apolíneo, destruir as ilusões da bela aparência, ele irrompe da própria natureza para trazer a representação o disforme, o núcleo das forças desmedidas, ele rompe com o estado da consciência individual, quebrando as barreiras da individualidade, transformando o homem num canal, que revela o fundo comum a toda a natureza, tanto divina quanto humana. Dionísio com sua força derruba todas as figuras, destrói todas as formas particulares, para fazer emergir o inominável, e inefável, e, portanto, ele destrói todos os limites da racionalidade, e também, da linguagem de representação²⁰⁹, Dionísio não fala, ele canta e dança, daí, ser uma linguagem para transformados. Através da poesia lírica Dionísio oferece a seus seguidores um encontro com a face mais funda obscura, misteriosa da natureza, e para isso, exige um mergulho no inconsciente, uma imersão que rompe com os limites do indivíduo; cada homem que deseja alcançar este estado, precisa romper com os véus da aparência, para poder por fim a este estado de sonho e ilusão em que vive. Mas a verdade dionisiaca precisa fazer-se ser vista, precisa adquirir formas de expressão e de representação, Dionísio precisa, pois, de Apolo.

Dionísio é, pois, a representação do homem que vislumbra o caos próprio das forças em cada homem, ao mesmo tempo em que é o homem que vislumbrou o mistério anelo, ele é o homem transformado pelo conhecimento, que com Apolo alcança a máxima expressão deste mundo. Dionísio sendo o desmedido e disforme precisa de Apolo para que o cosmo seja algo que permanece algum tempo, ele garante o equilíbrio das formas, o domínio temporário e coerências das coisas e sua duração, daí Apolo ser identificado com a Luz

²⁰⁹ Dionísio revela o *Uno-primordial*, neste sentido, Benchimol (2003, p. 35) nos adverte que “o *Uno-primordial* é o limite absoluto de todo o conhecimento; é o limiar onde a ciência finalmente deve ceder lugar a iniciação mística, e onde, como diz George Gusdorf comentando uma passagem de Schelling, “a obtenção do conhecimento implica numa reintegração à unidade divina, consagrada pelo silêncio das vozes humanas na comunhão com o todo, o qual ultrapassa a medida de toda inteligibilidade.

solar, a força que faz as coisas aparecerem dotadas de formas e certo equilíbrio. Decorre que Apolo mascara a verdadeira realidade dionisíaca, cobre com um véu de beleza aquilo que é horrível, amoral e cruel por natureza, Apolo torna o dionisíaco e sua verdade suportável, torna digerível a verdade para os homens de estomago fraco, ao passo que a alguns e destinado saborear a verdade acre e amarga de Dionísio, somente ele pode conduzir aos recantos mais profundos da natureza. A verdade passa pela capacidade de Dionísio romper com nosso estado apolíneo, de onde se alcança um estado de não-ser, aquilo que a sabedoria de Sileno, colocava como o maior valor. Se por um lado com Sileno, tomamos consciência de nossa situação, da cegueira e ilusões que vivemos imersos, presos a um mundo de aparências e a um corpo que como o mundo, se limita a ser mera aparência, ou seja, que nada somos a não ser, jogo de aparências, o melhor, será, pois, logo morrer, pois é nos impossível, nos livrarmos desta nossa condição, o que nos resta; a busca pela união perfeita entre Apolo e Dionísio, que corresponde analogamente à realização máxima dos desejos de nosso intelecto, ou seja, uma representação mais perfeita da natureza. O dionisíaco extrapola os limites do apolíneo, ao passo que tomamos consciência da necessidade da aparência, da ilusão do engano da individuação, tomamos, pois, consciência do valor do não-ser, e da sua relação necessária com a aparência de ser. A unificação entre Apolo e Dionísio, corresponde à máxima perfeição e realização de uma representação da essência da natureza e, portanto, do homem e do cosmo. Dessa representação surge um homem transformado, redimido, o mergulho na verdade dionisíaca traz os frutos de uma nova relação com o conhecimento e com a própria ideia de verdade.

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*umbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta

daquela transposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (NT, p.27)

Não existe uma obra de arte somente apolínea ou somente dionisíaca²¹⁰, é da luta entre ambas as impulsões que surge a obra de arte, embora Nietzsche os explique propedeuticamente como universos separados²¹¹, cada obra é a manifestação destes dois impulsos, em cada obra se expressa o domínio e o estabelecimento da relação entre ambos. Assim, a pintura será o domínio predominantemente apolíneo, a música, propriamente dionisíaca, porém, em ambas as pulsões estabelecem unificações, organizações de dominação e equilíbrio, ambas possuem características partilhadas. Somente assim, podemos compreender a interpretação de Nietzsche da pintura de Rafael, como o domínio apolíneo no qual o dionisíaco aparece como objetivação imagem, Apolo falando a linguagem de Dionísio em permutações e intercâmbios permeados pela luta e pela constante mudança.

As pulsões estão em luta constante e eterna, não há, pois, superação onde uma é abandonada e superada definitivamente, uma não existe nem aparece sem a outra. O que há são apenas formas diferentes de manifestação, de aparecimento e complementaridade, ocorrem apenas uma transformação e estilização da objetivação destes impulsos, não uma superação ou evolução ou progresso onde um é esquecido, superado ou deixado para

²¹⁰ Isso pode ser verificado com a música que não é estritamente uma arte dionisíaca, antes que possui elementos tanto dionisíacos quanto apolíneos, alias como toda e qualquer arte, é a materialização dos impulsos em relação. “A musica de Apolo era arquitetura dórica em sons, mas apenas em sons insinuados, como os que são próprios da cítara. Mantinha-se cautelosamente a distância aquele preciso elemento que, não sendo apolíneo, constitui o caráter da musica dionisíaca e, portanto, da musica em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia.” (NT, 34)

²¹¹ Nietzsche chega a afirmar em certo momento que: “E foi assim que, em toda parte onde o dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado, (NT p.41) Porém, são inúmeras as afirmações que privilegiam uma unificação e reconciliação sempre presentes, como o caso; “Die Tragödie ist die Naturheilkraft gegen das Dionysische. Es soll sich leben lassen: also ist der reine Dionysismus unmöglich.“ (KSA 7, p. 69)

trás²¹², há apenas momentâneas superações de dissonâncias. Ocorre desta luta apenas um refinamento estético, formas de interpenetração e comunhão, nunca de exclusão. Há apenas momentâneas hierarquizações nas relações entre si destes impulsos. Quando ambos os impulsos tiveram os mesmos espaços de manifestação, quando ambos os impulsos estabeleceram um emparelhamento, surgiu outra forma de *redenção* do *Uno-primordial*, a *redenção* trágica.

Em cada uma destas regiões (apolíneo e do dionisiaco), destes níveis de representação, reconhecemos a luta entre as pulsões e suas formas de manifestação, de objetividade. Nesta objetividade, neste tornar-se representação, reconhecemos a flutuação que se expressa no ritmo que surge entre o desaparecimento do indivíduo até a afirmação máxima da individualidade, do surgimento do ser, da imagem até a desintegração ou mudança. Assim, analogamente ao homem e a mulher, de cujo dualismo depende a procriação, “o continuo desenvolvimento da arte esta ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisiaco.” (NT, p. 27) Dioniso corresponde à sublimação de uma pulsão sem a participação da imagem, seria a própria fluência, ela se constitui numa exceção ao princípio de razão e suas formas *a priori* se revelam como uma liberalidade de formas, mudança pura que aniquila toda imagem, toda a duração, num devir que adquire o ritmo e uma melodia.

²¹² Marcel Detienne em seu livro *Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus*, defende que a culpa de sermos atraídos por esta senda de uma interpretação dialética da oposição entre o apolíneo e o dionisiaco é do próprio Nietzsche. A dialética aparece, pois, uma fraqueza de exposição e não um problema originário das divindades gregas, nem para o homem grego que compreendia em ambas, características comuns presentes tanto em Apolo como em Dionísio, assim como uma constante relação e proximidade entre as duas divindades. A inovação de Detienne é que se fundamenta em pesquisas arqueológicas, ele, portanto, busca fatos e a ajuda da arqueologia para vislumbrar a religião grega clássica. Baseando se em três sítios arqueológicos nos mostra que Apolo e Dionísio eram adorados não como deuses separados e antagonicos, porém sempre vinculados e com qualidades comuns. Detienne, portanto, nos traz fatos não vislumbrados pela pesquisa filológica contemporânea a Nietzsche e que nos serve para verificar a validade das hipóteses nietzschianas sobre a relação entre o apolíneo e o dionisiaco. Nietzsche, por outro lado, diz Detienne, pensa Apolo e Dionísio numa oposição filosófica. Detienne Marcel. “Forgetting Delphi between Apolo e Dionísio”. *Classical Filologia*, (Abril, 2001); 147-158.

Daí, sua imanente relação com a música. O apolíneo por seu turno seria o deus da individuação, da aparência. Seu domínio constitui o domínio das intuições, das imagens, das figuras imagéticas, mas fundamentalmente da figura e sua forma. Por outro lado, tanto o apolíneo quanto o dionisíaco se constituem como reflexos do *Uno-primordial*. Cada ser, cada imagem é constituído pela luta entre o apolíneo e o dionisíaco, o que Nietzsche pensa é a natureza e a constituição em cada e em todo ser.²¹³ Vamos para explicitar esta ideia, inicialmente mostrar a presença destas pulsões a partir das analogias operadas em *O nascimento da tragédia*.

Em termos gerais, toda e qualquer representação traz consigo o apolíneo e o dionisíaco, seja o sonho, seja a obra de arte, seja a própria natureza. Em todos estes o dualismo adquire manifestação, representação da relação e da luta essencial. No sonho, dirá Nietzsche, cada homem é um artista consumado, da mesma forma que o grande *Bildner*²¹⁴ é artista na criação da própria natureza, assim como o homem é artista quando cria pelas formas da intuição, ou seja, da representação, o mundo. Nietzsche refere-se ao sonho como pré-condição das artes plásticas, ou seja, da capacidade da imaginação de intuir através das formas da representação, na capacidade de formação das intuições empíricas como analogia à criação das figuras (*Gestalts*) imagéticas no artista. O que se busca é revelar

²¹³ Walter Kaufmann, procura interpretar o binômio Dionísio-Apolo como correspondente ao binômio *matéria-forma*. De nossa parte, procuramos interpretar O Uno-primordial corresponde à totalidade de matéria que precisaria ser morficamente determinada. Apolo e Dionísio, portanto, correspondem as pulsões plásticas que surgem sempre unidas em cada ser que se particulariza, da luta entre ambos é que deriva o ser particular, cada ser individual traz consigo as pulsões, a apolínea e a dionisíaca, impulso a criação e impulso a destruição, pulsão de vida e pulsão de morte. Apolo e Dionísio unidos estão sempre presentes em cada ser que se emancipa do Uno. (Sobre a leitura dialética de Walter Kaufmann, ver, Nietzsche e o Paradoxo, de Rogério Miranda de Almeida, 2005, p. 43).

²¹⁴ “Im Traume traten zuerst, nach der Vorstellung des Lucretius, die herrlichen Göttergestalten vor die Seelen der Menschen, im Traume sah der grosse Bildner den entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen. (KSA 1, p. 25) e (NT, p. 28) A analogia entre o sonho, a criação poética e artística com a criação do próprio mundo é a analogia fundamental tal qual é analogia entre o corpo e a *Vontade* em Schopenhauer, para Nietzsche ela serve para justificar a intuição de que somente como fenômeno estético a existência pode se justificar eternamente.

analogicamente a presença destes impulsos tanto no artista, no homem que sonha, quanto na natureza. O que se busca é a analogia entre o artista como criador sonhador e o homem comum enquanto capaz de representação enquanto intui o mundo. O sonho permite a analogia entre ambos. Porém, a analogia fundamental tentada por Nietzsche pretende identificar o dionisíaco e o apolíneo tanto no sonho, quanto no ser, quanto na arte e na filosofia.

Um problema se apresenta de imediato, ao tentarmos definir tanto o apolíneo quanto o dionisíaco como universos separados. Primeiro porque isolados é como se cada um mantivesse características impenetráveis, distintas. Isolados perdemos o sentido e significado de sua diferença, as linhas fronteiriças tornam-se rígidas, segundo, porque separados, quando chegamos perto da fronteira é como se, as diferenças se tornassem imperceptíveis²¹⁵. Daí, uma série de paradoxos acerca das características de cada um, assim como, as deficiências que surgem quando se busca metaforicamente, explicá-los. Essa limitação é visível em todos os níveis da analogia operada por Nietzsche para explicar, o apolíneo e o dionisíaco sejam, no sonho, na arte, no homem ou na natureza. Agora, ao passo que mantemos em contato as pulsões apolíneas e dionisíacas, podemos explorar seus contornos na própria correlação e reciprocidade. Assim, as metáforas, as analogias são como que postas em movimento, tornam-se encantadas e ricas em significados. Tentar uma fixação conceitual e uma separação radical implicaria em obscurecer as diferenças e as semelhanças já que tanto Apolo como Dionísio possuem características comuns. Mas tornamos a repetir por uma necessidade e limitação imanente a linguagem, somos

²¹⁵ “E que essas duas impulsões se opõem uma à outra, guerreiam uma contra a outra, mas ao mesmo tempo – e paradoxalmente- se supõem, se associam se inteiram e se completam. Ora separadas, ora reunidas, aqui em luta aberta, La reconciliadas, elas exibem atributos e traços comuns, que por isso mesmo, atestam que uma se inclui na outra, ser reveste da outra, se reconhece na outra, vive na e através da outra.” (ALMEIDA, 2008, P. 124)

conduzidos a reconhecer contradições e procurar superar essas contradições que são imanente a própria linguagem e a tentativa Nietzsche de comunicação destes impulsos artísticos nos seio de sua *redenção*. Essas contradições nos enredam para a discussão de Nietzsche era um monista, ou dualista, se há ou não uma dialética, se há ou não uma superação da dualidade, se existe ou não um terceiro Dionísio. De nossa parte, não procuramos encaixar Nietzsche em nenhuma dessas denominações, no intuito de resgatar a própria dificuldade imanente ao problema das forças, ao problema dos limites da linguagem imanente a uma interpretação que se pretende artística, e que, portanto, pretende forçar a linguagem a acompanhar a dissonância do acontecer, do ser.

Nietzsche indica que para nos aproximarmos dos impulsos apolíneos e dionisíacos devemos pensá-los como universos separados. Porém, eles nunca se apresentam realmente separados, a dualidade nunca é desfeita, apenas reorganizada; unidas e em equilíbrio, as *Trieb*s constituem a mais completa representação do mundo (tragédia ática). Estas pulsões constituem não apenas as faces do sonho, mas também, as faces do mundo como representação. No sonho, o *pathos* de aparência é o análogo correspondente à consciência de que a totalidade do mundo como representação, também não passa de um sonho, uma aparência; o sentimento de aparência corresponde analogamente ao sentimento do filósofo frente ao mundo como representação; mundo este que, assim como o sonho, também não passa de mera aparência²¹⁶. O homem de propensão artística se comporta para com o sonho e experimenta o mesmo sentimento que experimenta o homem de propensão filosófica frente à realidade. No sonho, o artista experimenta toda representação como algo ficcional,

²¹⁶ Através da luta entre Apolo e Dionísio tomamos consciência do caráter ilusória de nossa realidade fenomênica. “And yet, however necessary, the images inspired in us by Apollo remain only images, mere appearances. Through Apollo, we lift ourselves out of darkness by the illuminating power of what are ultimately illusions”. Apollo and Dionysus: From Warfare to Assimilation in The Birth of Tragedy and Beyond Good and Evil, Bart Bryant, Duquesne University.

sem correspondência, um mundo ideal, e experimenta toda representação, como desprovida da sua qualidade de relação. Todas as formas são agora apenas formas e toda representação não passa de um sonho; vemo-nos tal qual artista, e enquanto artistas tal qual a própria natureza, embora, permanecemos sonhando, conscientes de que estamos sonhando. Assim, nos explica Nietzsche, no sonho, vemos também a nós mesmos como sonhadores, ou seja, como artistas consumados, as formas (tempo, espaço) tornadas puras formas, servem à imaginação ou ao impulso de criação de imagem

Na experiência onírica, dirá Nietzsche, o artista procede para com a realidade do sonho da mesma maneira que o filósofo procede para com a realidade vivida, aqui se desvelam os primeiros pressupostos metafísicos com os quais o filósofo inicia sua jornada²¹⁷. No sonho experimentamos o prazer da bela aparência, um sentimento que brota de todas as formas, produzidas e provocadas pelas figuras. Não obstante, no sonho, a fronteira, entre o apolíneo e o dionisíaco é alvo de constantes invasões e assaltos, embora a fronteira mesma permaneça invariável.

Quando o dionisíaco, em sua força de sublimação permanece sob controle, a estabilidade e duração das formas e figuras que se individualizaram na consciência, está garantida. Não obstante, quando o dionisíaco rompe as fronteiras da individuação, sua loucura rompe os limites da representação, começa então o êxtase, o horror, o sublime. No sonho encontramos os limites do indivíduo, como o domínio apolíneo por excelência, a consciência como a guardiã desta fronteira, pois, no sonho enquanto experiência de livre criação artística não implica no esquecimento e nadificação da individualidade, nele o

²¹⁷ Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben. (KSA 1, p. 25) e (NT, p. 28). O filósofo se comporta para com a realidade da mesma maneira que o artista para com o sonho, a analogia aqui pressupõe não apenas desvalorizar a realidade empírica, antes valorizar o caráter pedagógico e, portanto, material e real do sonho.

homem comum mergulha em uma satisfação primitiva na aparência. O artista apolíneo é o artista sonhador e ingênuo, que não abdica nem renuncia completamente os limites da consciência, embora enquanto artista ele já tenha renunciado sua individualidade em seus graus mais particulares de afirmação, pois, enquanto dura o êxtase, o artista onírico mergulha na contemplação das formas e neste esquecimento, permanece na oscilação entre o real e o ideal, flutuação que é acompanhada pelo prazer, mesmo as imagens mais assustadoras, ele permanece a parte e tranqüilo, não deixando que ocorra, pois, uma reconciliação (*Versöhnung*) radical e completa. O indivíduo embora em êxtase não é absorvido em uma igualação, no apagamento completo da diferença; sua consciência, presa ainda a um corpo particular, permanece guiando e sentindo o prazer da contemplação. Podemos, através da descrição acima o prazer e a sabedoria da aparência, seu *pathos* próprio, toda uma linha argumentativa para mostrar que há um prazer originário na própria contemplação da aparência onírica, como uma necessidade de gozo, prazer que o indivíduo experimenta. Todo esse prazer é um prazer originário, pois, pertence também, ao *Uno-primordial*, mas que Nietzsche o apresenta inicialmente apenas como ele manifesta-se no ser particular. Assim, podemos ver que o que “o que (Nietzsche) realmente visa é a sabedoria helênica ou mais, exatamente, a sabedoria trágica enquanto afirmação da vida ou enquanto sim à vida. Abaixo, veremos esta experiência onírica, com sua sabedoria vivenciada nos mitos e deuses gregos. Até aqui falamos do apolíneo e do dionisíaco separadamente, a abaixo vamos tratar do emparelhamento destas pulsões na constituição da tragédia ática, ademais, vamos explorar a sabedoria, o *pathos* grego vinculado a experiência estética trágica.

2.4. Tragédia, coro ditirâmico e *pathos*

A tese fundamental de Nietzsche, de que a tragédia nasceu no espírito da música, ou seja, do elemento dionisíaco, e de cuja união com o apolíneo dá luz a uma forma mais completa de representação da existência; implica na compreensão de que os dois impulsos são diretamente vinculados a individuação, assim como a toda e qualquer, intuição ou obra do sonho ou do gênio. Na tragédia inicialmente constituída apenas num coro de sátiros, encontrava-se a representação da situação humana, seu estado de ser imerso na ilusão do eu, o coro narrava o sofrimento do próprio deus, em seu atuar, sofrer, e por fim, em sua *redenção*, sofrimento que ensina sobre a própria vida, sobre a natureza. O coro, neste sentido, corresponde à representação do criar e do destruir próprio do mundo, do acontecer. Imerso na imobilidade, o coro corresponde à música que determina a ação, o movimento do acontecer, dos atores e do mundo. Na imobilidade do coro, percebe-se a unidade, o fundo que abarca tanto os deuses, quanto os mortais; pelo coro, o homem torna-se sabedor do fundo comum, e nisto encontra-se o verdadeiro efeito da tragédia, ela consola. O coro narra o despedaçar e o renascer de Dionísio, o eterno destruir e engendrar, num ciclo eterno, que basta em si mesmo, e que em si encontra justificção e *redenção*, uma teodicéia que basta em si mesma. A música é, pois, a única linguagem própria de Dionísio, ela, pois, nasce do contraste entre o disforme e o uniforme, no adquirir ritmo, do eco primordial que se transforma em signo musical. O dionisíaco precisa para comunicar-se do apolíneo. As pulsões adquirem forma, ritmo, e, portanto, tornam-se suportáveis, e, pois, representáveis. Os cantores em êxtase fazem repercutir a dor do despedaçamento e a alegria do nascer do novo homem. Ao espectador, está, pois aberta a possibilidade de uma nova consciência, de renascimento e, portanto, de *redenção*. Somente no perder-se, no perder-se com a

representação no coro, participamos de uma comunidade de transmudanos, redimidos, somente no esquecimento de si, mergulhamos na unidade do todo, do qual faço parte. Os Deuses gregos e seus heróis trágicos representam como o homem grego lidava com a vida, com sua experiência de mundo e principalmente nos revelam como se constitui a crença e o *pathos* de verdade e/ou aparência.

O Sátiro, enquanto coreuta dionisiaco vive numa realidade reconhecida em termos religiosos e sob a sanção do mito e do culto. Que com ele comece a tragédia, é para nós um fenômeno tão desconcertante como, em geral, o é a formação da tragédia a partir do coro. (NT, p. 54)

A realidade do coro é a mesma realidade dos deuses olímpicos, ao passo que os Deuses também estão sob o domínio da amplidão do poder que representa agora o coro.

O grego construiu para esse coro a armação suspensa de um fingido estado natural e colocou nela fingidos seres naturais. Sobre tais fundamentos, a tragédia cresceu muito e, na verdade, por causa disso, ficou desde o começo desobrigada de efetuar uma penosa retratação servil da realidade. (NT, p. 54)

No coro fundamentalmente formado por Sátiros; homens fictícios ensinam ao homem o lado mais misterioso e obscuro e promovem uma reconciliação entre homens e deuses, senhor e escravo, rei e súdito; o homem mergulha no universo misterioso de uma verdade mística compartilhada objetivamente por todo um povo. O coro revela a verdade mais profunda, desvelando a ilusão do indivíduo, de sua realidade de aparência, ou melhor, descortinando a realidade em sua irrealidade, dizendo-nos que nossa existência tanto quanto a do mundo, não possui mais realidade do que um sonho. Não obstante, este coro de sátiros; “não se trata de um mundo arbitrariamente inserido pela fantasia entre o céu e a terra; mas, antes, de um mundo dotado da mesma realidade e credibilidade que o Olimpo, com os seus habitantes, possuía para os helenos crentes.” (NT, p. 54)

Os mitos transmitidos oralmente determinam a relação homem sociedade, homem natureza, homem vida. Elas contem o segredo da relação humana com este mundo

misterioso que esta para além ou aquém de toda aparência. Nesta relação, portanto, os mitos se constituem estabelecendo uma forma de *redenção* a partir de um conhecimento, buscando e alcançando uma forma de *redenção* a partir de uma justificação estética da vida. Assim os deuses quando representados numa pintura, no teatro, ou em um quadro-imagem, são a representação de algo, que embora não fossem vistos eram tidos (exceto pelos inspirados, ou gênios), como verdadeiros e existentes, enfim, reais.

A obra de arte seria a representação daquilo que é mais real, em contraposição a realidade empírica experimentada. A obra é, pois, a materialização imagética dos deuses, e, portanto, imagem de algo tido como real existente e verdadeiro. Enquanto, a tradição moderna pensava como condição da experiência estética a consciência de que a obra de arte seria tão real quanto uma alucinação

(...), pois, havíamos sempre pensado que o espectador apropriado, fosse ele qual fosse, precisaria permanecer sempre consciente de que tem diante de si uma obra de arte e não uma realidade empírica, ao passo que o coro trágico dos gregos é obrigado a reconhecer nas figuras do palco existências vivas.” (NT, p. 53)

Por seu turno, os mitos e seus heróis, nos colocam diante dos signos que revelam um modo de ser e de se localizar no mundo, de pertencer a um mundo de significados e sentidos compartilhados. Há, pois, uma contraposição vivificada pela experiência mítica grega, a contraposição à crença de que a realidade do dia, da empiria seja mais real e verdadeira que a realidade dos deuses, contra esta aquela aparece como aparência, mentira, engano e ilusão. Contudo, a realidade do dia e do cotidiano da vigília somente em relação aquela outra realidade poderia ser compreendida e justificada. Neste sentido, a crença nos deuses gregos, expressa a relação com o mundo da experiência, onde a realidade é tida como aparência, é reduzida a mera aparência, fenômeno e manifestação destas divindades. O problema é que esta despotencialização da aparência pressupõe a diminuição da crença

na realidade do dia, e, portanto necessita a destruição do indivíduo e da imagem figurativa, algo que somente é possível pela destruição dionisíaca do domínio apolíneo²¹⁸. A cada movimento podemos perceber a flutuação do grau de consciência e da força do *pathos* de verdade ou mentira. Vejamos como Nietzsche explica isso através da analogia com o sonho e mais, claramente, na análise do coro trágico.

Durante o sonho, o sujeito toma consciência de si como um artista consumado e do mundo (representação) como sua criação; as formas (tempo-espço) se constituem como o cinzel na mão do criador, ou seja, como formas puras dispensadas da obrigação da objetividade e universalidade, na medida em que não fundam mais experiências comuns, perdendo seu caráter transcendental, sem deixar, no entanto, de dar forma, sem deixar de instruir, pois, “em face da realidade do sonho; observa-o prazerosamente, pois, a partir destas imagens interpreta a vida e com bases nessas ocorrências exercita-se para a vida.” (NT, p. 28) Além disso, durante o sonho, estas mesmas formas, agora livres, nos dão o prazer de experimentar a total liberdade com relação às formas de figuras individualizadas, agora todas as formas nos falam não apenas a partir da perfeição, mas no rompimento, no exagero, no misturar, no destruir dos limites individuais, no compor figuras, no livre curso do sonho, que agora cria mundos, consciente de sua criação, e que neste criar e destruir ainda é capaz de encontrar *redenção* apesar da aparente total falta de razão deste criar e destruir eterno. No sonho reconhecemos, pois, o dionisíaco numa descarga apolínea, o fundo da natureza se multiplicando num mundo de imagens. Neste sentido, as formas servem à construção e estão presentes na consciência, que serve de fronteira-limite, na

²¹⁸ Segundo Bart, é através do dionisíaco que as imagens apolíneas podem revelar uma experiência mais profunda da realidade. “(...) it is through the Dionysian, rather than the Apollonian, that appearances may be shed for the sake of a deeper experience of primordial reality.” *Apollo and Dionysus: From Warfare to Assimilation in The Birth of Tragedy and Beyond Good and Evil*, Bart Bryant, Duquesne University.

medida em que se mantém na consciência o *pathos* da aparência. É como se no sonho, o livre curso da figuração rompesse os limites da própria figuração, limites que se constituem na unidade da figura e servem agora para outra figuração, desde onde irrompe o lado sombrio, obscuro e também ameaçador, o lado dionisíaco.

O indivíduo é, pois o núcleo de reverberação destas forças, o apolíneo e o dionisíaco; a consciência é a fronteira entre ambos, a variação do grau de consciência, o mergulho no esquecimento de si, e de toda a individualidade, traz consigo um grau de visão, ao passo que a vida consciente, a consciência dominada pelo apolíneo, carrega consigo sua verdade, seu *pathos*. Neste sentido, há, pois, um *pathos* que acompanha o predomínio do dionisíaco e um *pathos* que acompanha o predomínio apolíneo²¹⁹, assim, como há uma mistura destes sentimentos.

Existe uma região da intuição cujo conteúdo, não é retirado de uma excitação ou impressão nos sentidos. Esta região vai além das formas puras, mas se relacionam garantindo a validade da própria intuição, esta região se constitui em um *pathos*; sentimento que dá a garantia (ou ao menos revela a crença) da obtenção de conteúdo às formas vazias do princípio de razão²²⁰; e se refere à relação entre o X e representação intuitiva. Vejamos que a ênfase está na relação de uma intuição com o X, aquilo que seria o real em toda representação empírica, antes o que revela a essência deste mundo; à vontade, é o fato de relação que fundamenta esta outra, ou seja, a vontade se revela como essência da representação na medida em que sinto que acredito na possível relação da intuição com o

²¹⁹ “E assim poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de maia, na primeira parte de o mundo como vontade e representação...” (NT, p. 30)

²²⁰ Este sentimento se constitui como a crença que apresenta uma suposta relação entre a representação e o X, suposta realidade, que segundo a tradição estabelecia-se uma dicotomia entre o objeto e a representação. Distinção que Schopenhauer não admite, na medida em que todo objeto é desde sempre representação. Este sentimento constitui-se assim, como o primeiro grau do véu de maia, a origem da ilusão acerca do valor do mundo da representação.

suposto X, a marca de toda a representação empírica. Em outras palavras, a vontade se constitui como a essência que preenche de conteúdo as formas não como se preenchem as formas com a intuição, mas como eu preencho esta possível relação com meu interesse, minha vontade.

Durante o sonho, o dionisiaco, é apenas pressentido, no entanto, está sempre presente, quando rompe os limites da figuração, quando a imaginação liberta segue ilimitada, quando se irrompem os aspectos mais misteriosos e desconhecidos, aí aparece o dionisiaco que através da linguagem do sonho, falando a linguagem de Apolo se revela. Enquanto o dionisiaco é mantido dentro dos limites apolíneos da figuração é acompanhado pelo sentimento de aparência.

De acordo com Nietzsche, Apolo possui duas grandes áreas de atuação ou poder, dois domínios que correspondem às faces de sua aparição. Neles Apolo se manifesta se revela; Apolo o deus ao mesmo tempo configurador e divinatório²²¹; Apolo é ao mesmo tempo o deus que plasma, mas que ao mesmo tempo, torna divino que tudo o que cria. Neste sentido, Apolo representa a divinização da aparência. Divinização que possui contornos específicos, na medida em que, não se confunde nem com a loucura, nem com a ilusão (tomar a aparência por verdade), mas na divinização do sonho enquanto criação, figuração de mundos. Configurar e ao mesmo tempo divinizar, redimir a individuação, tornar divino na sua própria criação, sendo, entretanto, consciente desta criação, e também, dono da consciência de si enquanto artista consumado; eis a analogia entre o sonho e Apolo, entre homem e artista.

²²¹ “Apolo na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, segundo a raiz do nome “o resplandecente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia. (NT, p. 29)

Na verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível, seguida da profunda consciência reparadora e sanadora do sono e do sonho, é simultaneamente o análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida. (NT, p. 29)

Apolo dará a Nietzsche, o modelo de *redenção* a partir da individuação, como veremos mais adiante, ademais, ela nos dará a crítica nietzschiana, pelo menos neste primeiro período, ao valor da verdade, e também nos dará a chave da compreensão das afirmações que Nietzsche efetuou em sua tentativa de autocrítica ao afirmar que aqui em *O nascimento da tragédia*, operou-se a primeira tentativa de uma filosofia pessimista que se coloca além do bem e do mal.

O sonho é, pois, a ponte simbolizada por Apolo, que liga a universalidade desta experiência tanto no homem comum, como no artista, quanto no filósofo, Nietzsche recorre a esta introvisão que desvela esta universalidade da experiência onírica para fortalecer a própria ideia de mundo como individuação, daí, desta experiência ser possível extrair uma justificação estética da existência. Como a experiência onírica é a criação do artista, teremos um análogo da própria criação do mundo, desde o seio do em si.

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência (*Schein*), pela *redenção* através da aparência, tanto mais me sinto impelido a suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente (*Wahrhaft-Seiende*) e Uno-primordial, enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante *redenção*, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente não existente (*Nichtseiende*), isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica. (NT, p. 39)

Com Apolo e a experiência onírica do sonho, a experiência do *pathos*, a ilusão, e a consciência da ilusão, Nietzsche pretende encontrar saída ao paradigma que se encontrava mergulhado. Paradigma, que o acompanhará até o final de sua jornada; Como viver na mentira, consciente da mentira, ou melhor, como justificar eternamente a existência, tendo

consciência desta justificação e da falta de sentido fundamental da própria existência humana. Vejamos a consciência e o *pathos* a partir da introdução do coro trágico e como o espectador grego mantinha se em relação a esta realidade onírica apresentada na tragédia, para que possamos extrair desta vivência sua forma de *redenção*. O *pathos* que acompanha o sonho, que a acompanha a vigília, que acompanha os mitos é uma experiência que Nietzsche pretende identificar nos gregos helênicos e aí reconhecer uma forma de vida que encontra uma forma específica de *redenção*, *redenção* esta que o filósofo busca resgatar criando uma perspectiva para a avaliação exacerbada da verdade e a crise niilista moderna. Não é apenas uma preocupação historiográfica, é a busca por um conhecimento que exige uma transformação, que implica em um *pathos*, e em uma flutuação deste *pathos* que não permanece enredado em valorações absolutas, antes que aprendeu a redimir-se na própria flutuação, no próprio movimento e mudança deste *pathos*.

Da mesma forma que entendemos a figuração onírica como uma descarga dionisíaca em imagens apolíneas; “devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo”. (NT, p. 60). O coro é, pois, a encarnação do próprio deus, ao passo que o drama como um todo, narra a tragédia humana em seu fundo dionisíaco, o despedaçamento no indivíduo deste fundo comum, em suma, o drama é a imagem similiforme da vida humana como também, dos deuses, o coro, pois, é a máxima realidade, o centro e núcleo da tragédia²²²; o coro é o espaço místico que contém em si o segredo da natureza, o liame que prende tudo e a todos

²²² “(...) antes, a orquestra diante da cena sempre permanecia um enigma, agora chegamos a compreender que a cena, junto com a ação, eram pensadas no fundo e originalmente apenas como visão, que a única “realidade” é aí precisamente o coro, o qual gera a partir de si mesmo a visão e fala dela com todo o simbolismo da dança, da música e da palavra.” (NT, p. 61)

num universo redescoberto e comum, compartilhado; ele, o coro, vislumbra o deus em seu despedaçamento, em seu “padecer e glorificar”.

Nessa posição de absoluto servimento em face do deus, o coro é, pois, literalmente, a mais alta expressão da natureza e profere, com esta, em seu entusiasmo, sentenças de oráculo e de sabedoria, como compadecente ele é ao mesmo tempo o sábio que, do coração do mundo, enuncia a verdade. (NT, p. 61)

Se no sonho, reconhecemos Apolo e Dionísio, no processo de individuação do mundo, analogamente, veremos também, ambos os impulsos, presentes nesta configuração, ou melhor, no próprio acontecer do mundo e do devir. Enfim, Apolo não pode viver sem Dionísio,²²³ ambos unidos e em relação²²⁴ estão presentes na natureza, no homem comum (sonho e mundo como representação), no artista (sua obra), no filósofo (sua filosofia, seu mundo).

2.5. Redenção trágica: ilusão, arrebatamento e consolo metafísico.

A argumentação nietzschiana acerca da *redenção* encontra-se fundamentalmente nos cinco primeiros capítulos de *O nascimento da tragédia*. Nietzsche nos quatro primeiros²²⁵ capítulos procurou mostrar os efeitos do dionisíaco e do apolíneo separadamente, sempre explorando a relação que estes impulsos mantêm entre si. Mas

²²³ Sokel, que procura compreender Nietzsche como um monista, nos fala que por trás da aparente oposição entre os impulsos Apolo e Dionísio reina o evangelho da unidade que supera todas as oposições. O dionisíaco é a superação de todas as individuações, todas hostis a unidade da energia única que constitui o mundo. “This unity of two apparently opposite principles carries the glad tidings of the eventual unity of all oppositions, the overcoming of all mutually hostile individuations in the single energy that constitutes the world”. (SOKEL, 2005, p. 03)

²²⁴ Sokel (2005, p. 03) nos fala que o apolíneo e dionisíaco é a união da energia universal, que força a criar uma imagem individual como manifestação desta energia unitária. Essa união força a criação de uma imagem individual que revela a força que une a todos nós, a totalidade da vida. “It is the union of universal energy and individuated form or shape which the Dionysian orgiastic dance triumphantly enacts by projecting as an individual image the force that binds all together.”

²²⁵ “Até este ponto foi exposto com certa extensão aquilo que observei no início deste ensaio: como é que o elemento dionisíaco e o apolíneo, em criações sempre novas e sucessivas, a reforçarem-se mutuamente, dominaram o caráter helênico”. (NT, p. 42)

como sabemos, há um “*emparelhamento*” de onde surge uma nova forma de *redenção* ao mesmo tempo apolínea e dionisiaca, a *redenção* trágica. É a tragédia uma forma superior de *redenção*, pois, corresponde a um emparelhamento excepcional destes impulsos. A seguir vamos procurar acompanhar a relação entre os impulsos que se dá na tragédia grega, assim como a *redenção* proveniente deste emparelhamento. Também vamos nos concentrar em explorar algumas diferenças que surgem em Nietzsche e Schopenhauer a partir das análises que desenvolvemos até aqui. O termo *redenção* (*Erlösung*) nos permite acompanhar as pequenas e sutis rupturas que apontam para as diferenças entre a ideia de *Vontade* em Schopenhauer e a ideia do *Uno-primordial* em Nietzsche; vislumbrando as diferenças na compreensão nietzschiana de *redenção* podemos delinear diferenças fundamentais entre ambos.

Coincidentemente é justamente no capítulo cinco que Nietzsche concluiu sua argumentação acerca da *redenção*, mesmo capítulo em que o professor Rogério Miranda de Almeida, aponta como núcleo onde Nietzsche revela a diferença entre ele seu Mestre. Nós procuramos mostrar que esta conclusão que se dá, de acordo com Almeida, no capítulo cinco, é preparada desde a primeira página de *O nascimento da tragédia*, na primeira vez em que usa o termo *vontade* em sentido próprio e não Schopenhauriano, na primeira vez em que Nietzsche entende *vontade* com fenômeno do *Uno-primordial*. Ele faz isso ligando o termo helênico ao termo *vontade*. Na medida em que, defendemos que através do conceito de *redenção* (*Erlösung*), podemos perceber uma diferença entre a concepção *Vontade* de Schopenhauer e a ideia de *Uno-primordial* em Nietzsche, é importante frisar esta coincidência que, quiçá, pode nos revelar a importância do tema *redenção* no primeiro Nietzsche, principalmente no que tange ao estudo da diferença entre Nietzsche e Schopenhauer, fundamentalmente na diferença entre a *Vontade* e o *Uno-primordial*. Aliado

a isso, procuramos entender a vontade enquanto uma relação particular entre os impulsos apolíneo e dionisíaco.

Como a *redenção* é um tema que se vincula a relação do *Uno-primordial* com o seu fenômeno, faz-se necessário distinguir a *redenção* desde o horizonte do *Uno-primordial* (o verdadeiramente existente²²⁶) até o horizonte do indivíduo. Nietzsche torna explícito esta flutuação, este vai e vem, ora falando desde a perspectiva do em si, ora desde a perspectiva do indivíduo. A questão da *redenção* quando pensada em relação ao indivíduo nos remete ao problema do sentido do mundo como representação, ademais nos coloca frente ao problema do sentido do conhecimento humano. A *redenção* enquanto ligada diretamente aos impulsos apolíneos e dionisíacos, corresponde apenas a um prazer e dor originários do *Uno-primordial*. O *Uno* é, pois, apenas prazer e dor. Ele não é uma consciência, ele não alcança autoconhecimento.

O homem individual por seu turno, por criar constantemente o mundo como representação, mantém uma relação com o conhecimento, com este mundo criado. Mas o *Uno-primordial* é e permanece cego, pois, é apenas prazer e dor. A exploração das relações entre o conhecimento (aquele que nos revela a intuição mística de unidade) e a questão da *redenção*, é vislumbrada por Nietzsche dentro do problema do valor, ou seja, desde o horizonte de onde os valores são tidos como valores, e não se centrando na questão da objetividade ou verdade. O que é levado em consideração são as conseqüências do conhecimento tido como verdadeiro. Neste sentido é desde o horizonte de instauração dos valores que o problema da *redenção* no indivíduo é abordado.

²²⁶ “Só que essa eudade (*Ichheit*) não é a mesma que a do homem empírico real, desperto, mas sim a única “eudade” verdadeiramente existente (seiende) e eterna, em repouso no fundo das coisas, mediante as cujas imagens refletidas o gênio lírico penetra com o olhar até o cerne do ser” (NT, p. 45)

Anos mais tarde no parágrafo 5 de sua autocrítica (1886), Nietzsche avaliou o sentido e significado das exposições fundamentais de *O nascimento da tragédia*;

Aqui se anuncia, quiçá pela primeira vez, um pessimismo “além do bem e do mal”, aqui recebe palavra e formula aquela “perversidade do modo de pensar” contra a qual Schopenhauer não se cansa de arremessar de antemão as suas mais furiosas maldições e relâmpagos – uma filosofia que ousa colocar, rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as “aparências” ou fenômenos (*Erscheinungen*) (na acepção *tecnicus idealista*), mas entre os “enganos”, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte. (NT, p. 19)

Esta perversidade do modo de pensar (*Perversität der Gesinnung*) somente pode ser entendida como a afirmação incondicional da *Vontade* de vida no indivíduo, para Schopenhauer, o sentido do conhecimento é a negação e a superação do *individuum*, a transfiguração (*Verklärung*) do indivíduo em puro sujeito; o conhecimento, portanto, é entendido e avaliado em sua capacidade de denegrir, de falsear o valor e a dignidade da vida. Lembremos, além disso, que Schopenhauer somente compreende a *redenção* enquanto reconciliação (*Versöhnung*), portanto, enquanto negação da *Vontade* de vida. O conhecimento deve conduzir o homem à moralidade, ou seja, à negação da *Vontade* de viver, e conseqüentemente ao fim do egoísmo, da vaidade, de toda e qualquer manifestação da *Vontade* de viver. Assim, podemos afirmar que o conhecimento é avaliado, por Schopenhauer, em sua capacidade de conduzir o indivíduo ao exercício e ao sentimento moral; a *redenção* por sua vez, é entendida, como a superação e negação do *individuum*; a *Versöhnung* desde o seio do em si.

A *redenção* em Schopenhauer²²⁷ limita-se a ideia de reconciliação (*Versöhnung*) através da transfiguração (*Verklärung*) do indivíduo, que mergulha na igualação na

²²⁷ É a individuação que precisa ser redimida, a necessidade de *redenção* é necessidade desde o seio do em si, de superação de reconciliação. Redimir é expiar o erro de ser. A *Vontade* tende ao ser, e em sua tendência revela seu divórcio, sua discórdia consigo mesmo, a *redenção* visa superar, eliminar esta discórdia, instaurando uma contradição fundamental, qual seja, negação da tendência de ser.

essência. *Redenção* implica e revela se apenas em um sentido; negação da vida²²⁸. A moral, é entendida como o sentido do conhecimento, como fim, meta a que deve conduzir o conhecimento da essência.

Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, busca por um conhecimento cujo resultado não apenas é diferente, mas um conhecimento que atinja diretamente ao indivíduo e que torne possível uma *redenção* não enquanto negação, antes enquanto endeusamento, e afirmação de si. Em *O nascimento da tragédia*, pela sua linguagem, a diferença entre a *redenção* para Schopenhauer e Nietzsche quase desaparece, pois, em ambos, o indivíduo passa por uma transformação (o abandono de qualquer traço de egoidade ou subjetividade), cujo efeito é também para ambos, um efeito letárgico, narcótico e apaziguador, e é aí, que aparece a *redenção* apolínea da aparência. A questão da *redenção* é o modo como Nietzsche pensa a relação do conhecimento e a vida. È modo como a relação entre razão e instinto é demarcada, circunscrita dentro do problema do conhecimento e da moral. Se a questão da *redenção* é uma questão moral, se *redenção* é um tema de origem primeiramente religiosa, teológica, Nietzsche pensa subverter este sentido, e usá-la vinculada à compreensão da própria satisfação direta da unidade orgânica primordial, e vinculada à relação do homem com o conhecimento.

O *Uno-primordial*, enquanto unidade orgânica, de onde emana o ser, como uma emancipação. Toda intuição, todo o mundo como representação, é entendido como o modo como um instinto plástico, ou impulso criador que se manifesta na consciência, fundado essencialmente em um *pathos* que acompanha este mundo. O conhecimento é expressão da

²²⁸ “O que dá a todo o trágico o empuxo peculiar para a elevação” – diz ele em o Mundo como *Vontade* e representação, II, p. 495 – “é o surgir do conhecimento de que o mundo, a vida não pode proporcionar verdadeira satisfação e, portanto não são dignos de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico – ele conduz à resignação”. (NT, p. 20)

relação entre os impulsos. Ele (o conhecimento) nunca promove uma negação do *Uno-primordial*, pois, no limite, ele é expressão deste mesmo *Uno*. Toda a negação e afirmação ocorrem em relação ao fenômeno do *Uno-primordial*, ou seja, refere-se à vontade, entendida como manifestação, fenômeno. Manifestação que como vimos, trás consigo uma relação entre os impulsos. Neste sentido, todo o pensamento corresponde a um modo, ou instrumento para a realização dos interesses inconscientes desta unidade orgânica. Insisto, o *Uno-primordial* é e permanece sempre cego, ao contrário da *Vontade* Schopenhauriana. O conhecimento vincula-se por outro lado a necessidade de organização de cada ser individual, pois, vincula-se a luta entre os instintos, e corresponde a necessidade de satisfação direta do *Uno-primordial*. No limite, todo intuição, todo pensamento corresponde a uma relação estabelecida entre os impulsos (*Trieb*s) apolíneos e dionisíacos. O homem individual relaciona-se diretamente com este mundo do pensamento. O *Uno*, porém, não possui consciência de si, O *Uno-primordial* é pura tendência cega, fruição constante sem fim, e sem sentido, apenas prazer dor, sofrimento, gozo e morte.

O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a “vontade” helênica colocou diante de si um espelho transfigurado. (NT, p. 37) “Nos gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior...; e ainda, “Com esse espelhamento da beleza, a “Vontade” helênica lutou contra o talento, correlato ao artístico, em prol do sofrer e da sabedoria do sofrer... (NT, p. 38)

Nesta citação, vemos Nietzsche novamente particularizando o termo vontade, ou seja, entendendo vontade como fenômeno, individuação do *Uno-primordial*, ademais, verifica-se aí, que o conhecimento e o autoconhecimento referem-se sempre à vontade, ou seja, a existência particular e não ao *Uno-primordial*. Mesmo o conhecimento intuitivo da essência promove efeitos sobre a relação entre o indivíduo e a vida, e não como em

Schopenhauer, que mortifica a própria *coisa-em-si*. O conhecimento dionisíaco, o sentimento místico de unidade, oriundo da intuição da essência da vida altera a relação da vontade, mas não altera o *Uno-primordial*. O conhecimento é o modo, o chamariz, a ilusão que mantém o homem preso a vida, o modo como *Uno-primordial* mantém suas criaturas agarradas à vida. O *Uno-primordial* é e permanece sempre cego, pois, constitui apenas como reverberação de prazer e dor primordiais. Este sofrimento e prazer imanente é o modo como o *Uno-primordial* força o homem a criar, e a recriar o mundo, enquanto criação artística. O homem é sempre o canal por onde estes impulsos criam o mundo do sonho, da arte, da vida. O sofrimento e o prazer oriundo da criação e destruição própria ao fenômeno do *Uno-primordial* obrigam o homem a criar e recriar eternamente o mundo, e, portanto, a redimir eternamente com suas criações o *Uno-primordial*. Toda existência particular traz consigo este prazer e esta dor primordiais. Daí a infeliz condição humana, de estar condenado a eternamente lidar com a volúpia destes sentimentos, cujo eco reverbera em sua consciência e *pathos*.

Redenção é, portanto, quando pensada ao nível do indivíduo particular, um tema que se vincula ao problema da representação (individuação), do conhecimento, da moral, ao problema do sentido da existência. Redimir é reconfigurar o sentido, através de representações que tornam a vida suportável e até desejável, redimir, é, pois, não expiar, mas, criar representações artisticamente, a ponto de, na ilusão da aparência querer viver, afirmar a própria vida, na ilusão da vida mesma, no perder-se no indivíduo. O problema da *redenção* que aparece no primeiro período é a forma como o jovem Nietzsche tratou do problema do conhecimento como valor, a partir da relação com as forças de instauração destes valores, em suma, a vida. A questão das forças e dos valores, assim como a ideia de vida enquanto totalidade orgânica é desde o início o problema central da filosofia

nietzschiana e aparece nas sendas misteriosas da questão da *redenção*. Em *O nascimento da tragédia*, isso é obscurecido, primeiro pela linguagem empregada, segundo pelo vínculo com teses kantianas e schopenhaurianas, terceiro, porque ele tem como tema os gregos, e não a filosofia do próprio Nietzsche. E na procura por essa forma de *redenção* que Nietzsche mergulha na metafísica teológica grega, quanto na metafísica epistemológica kantiana, quanto na metafísica da *Vontade* de Schopenhauer, para daí, emergir seu conhecimento enquanto *redenção*; porém, uma *redenção* que embora, por vários motivos, possa confundir-se com a dos precedentes possui contornos específicos e conseqüências próprias. Já no primeiro período, Nietzsche procura delinear um modo próprio de compreensão do fenômeno de *redenção* que não apenas subverte o análise do valor do conhecimento, como marca uma diferença fundamental em relação à compreensão de *redenção* de mestre Schopenhauer.

Em sua tentativa de autocrítica (1886) Nietzsche explicando a proposição central da obra²²⁹ que gira em torno da relação entre significado e sentido da vida, justificação que se estabelece numa analogia entre arte e vida; analogia esta que também está presente em *O Mundo como Vontade e Representação*, Nietzsche não visa buscar fenômenos onde se verifica a analogia, antes ele vai direto como de um salto à analogia que corresponde à criação artística e individuação; a analogia fundamental, na medida em que, nela se compreende a criação da vida como análoga a criação artística; o mundo aparece como criação artística cuja realização corresponde ao prazer e dor do *Uno-primordial*. No entanto, o *Uno-primordial* não é um sujeito da criação, não é um sujeito consciente, não é

²²⁹ “(...) no próprio livro retorna múltiplas vezes a sugestiva proposição de que a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (NT, p.18)

um espírito consciente, ele é, pois, apenas a diferença reunificada, ou antes, a unidade indiferenciada, cujos ecos de seus instintos reverberam apenas em dor e prazer.

De fato, o livro todo conhece apenas um sentido de artista e um retro-sentido (*Hintersinn*) de artista por trás de todo o acontecer. (NT, 2008, p. 18) Logo depois, “(...) um deus, se assim se deseja, mas decerto só um deus-artista completamente considerado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se de seu idêntico prazer e autocracia, que, criando mundos, se desembaraça da necessidade (*not*) da abundância e superabundância, do sofrimento das contradições nele apinhadas. (NT, 2008, p. 18)

A *redenção* apolínea, ou *redenção* na aparência enquanto compreendida ao horizonte do *Uno-primordial* corresponde ao prazer que ele encontra na própria individuação, não obstante, ao prazer imanente a satisfação da tendência, há em contrapartida, o sofrimento inerente a descarga apolínea, algo divino, ao mesmo tempo em que profano, na própria individuação, na medida em que há dor, há, pois, uma divinização da dor, uma estilização da dor. Prazer e dor são de tal maneira entrelaçados que é impossível experimentar um sem provar do outro. Não há uma punição, como se a individuação fosse um pecado, não há uma expiação da culpa por ser, *Uno-primordial* sofre da abundância, do acúmulo, daí, deriva seu sofrimento, do excesso, e encontra na individuação, na beleza sua *redenção*, prazer, gozo.

Enquanto em Schopenhauer, a *Vontade* precisa redimir se pelo crime da individuação, em Nietzsche a própria individuação é uma *redenção*; a individuação é o modo pelo qual o *Uno-primordial* lida com seu excesso, com sua unidade de força e diferença, que descarrega na individuação este acúmulo. A individuação não é entendida como algo apenas negativo²³⁰, antes que, ela em si mesma é já uma forma de *redenção*, neste sentido é que devemos compreender a *redenção* apolínea, ou a *redenção* na

²³⁰ “Certo, há também um trabalho do negativo entre as forças que aspiram o silêncio absoluto, ao repouso dos repousos, ao sabá dos sabás.” (ALMEIDA, 2007, P.125)

aparência, na beleza, o aspecto negativo aparece apenas em seu exagero, em sua afirmação irrestrita, mesmo assim, sempre em relação à tendência dionisíaca, apenas em relação a esta, podemos compreender a individuação como algo negativo.

Se em Schopenhauer a *Vontade* tende primeiro a afirmar-se, enquanto permanece cega, para depois, ao atingir determinado grau de autoconhecimento, negar-se tendo o nada como seu sentido; se, redimir implica necessariamente na destruição da individuação, ou melhor, a negação da *Vontade* de vida, ou seja, o nada como sentido do fenômeno, em Nietzsche tanto a individuação (Apolo) quanto a quebra da individuação (Dionísio) são modos de *redenção*, não há um sentido necessário apenas na negação, tanto a afirmação quanto a negação da individuação, são formas, meios de *redenção* do *Uno-primordial*. Ademais, o *Uno-primordial* nunca depende ou necessita ou atinge autoconhecimento. Todo o conhecimento é ilusão e vincula-se a necessidade de ilusão inerente à vontade, ou seja, a existência particular, que como mostramos corresponde ao uma relação entre impulsos apolíneos e dionisíacos. O conhecimento, toda representação mental é o modo como um instinto manifesta na consciência, um meio para que o *Uno-primordial* alcance sua satisfação²³¹.

Para Schopenhauer, podemos afirmar que não há uma *redenção* apolínea, na aparência e pela aparência, a *redenção* limita-se apenas ao nível do dionisíaco, enquanto tendência a rompimento ao princípio de razão, enfim, como negação da vontade de vida, e, portanto, negação da vida mesmo, essencialmente no efeito letárgico que o mergulho a essência da natureza, e da individuação. *Redenção* significa, portanto, redimir-se da própria individuação que é entendida como sendo razão e objeto direto do sofrimento, onde o

²³¹ “(...) é essa ilusão tal como a que a natureza, para atingir os seus propósitos, tão freqüentemente emprega. A verdadeiramente meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos a mão e a natureza alcança aquela através de nosso engano. (NT, p. 38)

sofrimento é intrínseco e inseparável. Não há, pois, *redenção* na individuação, ela é entendida como enfraquecimento, dor, culpa, erro, engano, ilusão, o indivíduo é um erro cujo sofrimento lhes joga na cara o crime por participar desta existência.

Para Nietzsche há, pois, um único sentido, sentido que remete ao significado metafísico da Natureza, cuja falta de centro, não implica na falta de unidade; o *Uno-primordial* reúne em si todo o universo e toda a diferença, diferença que apenas se revela enquanto afirmação negação e luta prazer e dor; Apolo e Dionísio são apenas formas de sublimação, de *redenção* no jogo de si para si; o *Uno-primordial* não tende para o nada, ele é, pois, tudo, e satisfaz na própria vida, pois, vive do criar e destruir, e reflete toda a dor e toda a volúpia, destes ciclos eternos, no devir, que constitui na volúpia de si mesmo.

Ao indivíduo, porém, resta como efeito da tragédia, da relação entre o impulso apolíneo e seu fundo dionisíaco, um consolo metafísico. Do conhecimento, do da verdade dionisíaca resulta a náusea, o enjôo. A visão nítida do *Uno-primordial* e da ilusão de ser faz com que não se queira mais atuar, mais viver²³². Desde o horizonte do indivíduo, vislumbrar o fundo comum traz o nojo, o asco. A individuação é vista a partir daí como ilusão engano, viver torna-se insuportável. Se a afirmação completa e irrestrita do apolíneo, na medida em que, este corresponde ao princípio de individuação, toda afirmação da existência particular traz consigo a dor, o dionisíaco traz consigo o mergulho no fundo infinito, na loucura, na perda do solo e dos limites, o indivíduo perde-se na inconsciência de si, e mergulha no esquecimento que o coloca numa relação de identidade com toda a natureza. O dionisíaco aparece vinculado a Apolo como seu oposto, de cuja relação implica

²³² “O conhecimento mata a atuação, para atuar é preciso estar velado pela ilusão – tal é o ensinamento de Hamlet e não aquela sabedoria barata de João, o Sonhador, que devido ao excesso de reflexão, como se fosse por causa de uma demasia de possibilidades, nunca chega à ação: não é o refletir, não, mas é o verdadeiro conhecimento, o relance interior na horrenda verdade, que sobrepesa todo e qualquer motivo que possa impelir à atuação, quer em Hamlet quer no homem dionisíaco.” (NT, p. 56)

a duração e o modo de tal existência. A *redenção* apresenta a relação entre os impulsos apolíneos e dionisíacos, na medida em que ela circunscreve seus efeitos ao equilíbrio entre as impulsões. Mas, a tragédia, pela união entre o apolíneo e o dionisíaco, força o indivíduo a criar uma visão que o redime; resta-nos apenas um consolo metafísico (*metaphysischen Trosten*), resta-nos apenas uma espécie de reconciliação (*Versöhnung*) com a natureza, pois, da mesma forma que o poeta lírico, se fez com o *Uno-primordial*, o indivíduo no encantamento também, encontra um consolo, o indivíduo alcança apenas libertação frente a prisão do ser, da urgência do desejo, o dionisíaco é a *redenção* e alívio do apolíneo. Assim enquanto apolíneo redime o dionisíaco, o dionisíaco redime o apolíneo.

O professor Almeida explica assim a relação entre os impulsos apolíneos e dionisíacos em seu aparelhamento único e excepcional, do qual surgiu a tragédia ática:

Embora o dionisíaco se mostrasse ao grego apolíneo como “titânico” e “bárbaro”, este não podia dissimular a afinidade que o ligava a este fundo mesmo que ele rejeitava. O titânico e o bárbaro eram, afinal de contas, tão necessários quanto o apolíneo! Apolo se manifesta, portanto, como o princípio de individuação, através dele se realiza o objetivo do Uno originário e ele alcança, pela ilusão que cria na tragédia, a vitória sobre o dionisíaco, vale dizer, sobre o elemento primordial da música. Não obstante isso, essa ilusão é rompida e aniquilada, pois é como se a destruição da visibilidade fosse a condição mesma para abrir acesso ao seio do ser verdadeiro. “E assim, a ilusão apolínea se mostra como ela é: uma maneira de velar continuamente durante toda a representação da tragédia, o efeito propriamente dionisíaco. No entanto, a potência deste é tão grande que, no final, ele arrasta consigo o próprio drama apolíneo para uma esfera onde este começa a falar a linguagem da sabedoria dionisíaca, onde ele se nega a si mesmo e a sua evidência apolínea.” Todavia, o acordo pelo qual se encerra a tragédia nunca poderia ser atingido sem o concurso destas duas impulsões básicas da arte: Apolo e Dionísio. (ALMEIDA, 2005, P. 28)

Redenção é, para Nietzsche, compreendida como imanente a relação entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco, cujos efeitos podem ser encontrados desde o indivíduo até o *Uno-primordial*. Ao indivíduo lhe cabe como resultado desta relação um consolo metafísico, ao *Uno-primordial* lhe cabe apenas o prazer e a dor imanente a toda sua volúpia, resultado de sua constante tensão entre os instintos e que tendem sempre a criar e a

destruir suas criaturas. A tragédia nos mostra estes impulsos em sua manifestação mais clara e que é prova de que os gregos não eram pessimistas, eram trágicos, pois, ela nos deixa, apesar de nos revelar o lado mais sombrio, tenebroso e assustador da natureza e do homem, com um consolo que nos faz ainda querer viver. Essa consolação que a tragédia grega deixava em seus espectadores não está mais ao alcance do homem moderno e teórico, por isso Nietzsche chega a afirmar que, para nós modernos, este consolo já não mais nos toca²³³. O homem moderno marcado pelo estigma do niilismo nunca é consolado e precisa encontrar *redenção* quando já não pode mais crer em um mundo metafísico.

Porém, logo adiante, diz Nietzsche, a arte salva novamente o grego do perigo desta inanição, a arte esta velha curandeira (*heilkundige Zauberin*) entoando em êxtase cânticos transfigura com seu poder criador a visão de horror em algo belo, que não apenas tornam suportável tais imagens, mas como que também, excita à viver, à entregar-se como uma criança ao jogo (*Spiel*) de ilusões. “A arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver; são elas, o sublime, enquanto domesticação artística do horrível; e o cômico, enquanto descarga artística da náusea do absurdo.” (NT, p. 56) Mais uma vez reconhecemos a relação entre as pulsões apolínea e dionisíaca, após o mergulho no horror da essência, a imagem que lhe revela a unidade por trás da aparência, deve ser entendida, como a *redenção* apolínea do impulso dionisíaco. Pois, esta imagem é o consolo que lhe deixa todo o conhecimento trágico, consolo que somente pode ser compreendido como *redenção* ao mesmo tempo apolíneo-dionisíaca, Portanto, a *redenção* trágica que nos revela

²³³ “Não é o refletir, não, mas o verdadeiro conhecimento, o relance interior na horrenda verdade, que sobrepesa todo e qualquer motivo que possa impelir à atuação quer em Hamlet quer no homem dionisíaco. Agora não há mais consolo que adiante... (NT, p. 56)

a intuição de onde deriva um sentimento místico de unidade, se dá pelo influxo apolíneo que se contrapõe ao influxo dionisíaco e como que o salva da desintegração total. A *redenção* trágica corresponde, portanto, a uma relação particularizada entre os impulsos, ‘*vontade helênica*’ entendida como relação particularizada entre os impulsos Apolo e Dionísio, somente pelo influxo apolíneo que redime ao excesso dionisíaco que a visão da unidade de todos os seres pode provocar seus efeitos consoladores.

Acerca dessa visão redentora, enquanto a *redenção* do *Uno-primordial*, Nietzsche nos diz

Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, no qual se realiza e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua libertação através da aparência²³⁴: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa balouçante, em meio ao mar. (NT, p. 40)

Nesta citação de Nietzsche, podemos perceber como o *Uno-primordial* encontra *redenção* na própria individuação através do indivíduo, que é forçado a criar a visão redentora. Visão esta que corresponde à individuação do *Uno-primordial*, e, portanto, corresponde à *redenção* do *Uno*, ao passo que, esta visão, promove um sentimento místico de unidade, com o qual o indivíduo particular, na ilusão em que vive imerso, alcança um consolo. O *Uno-primordial* encontra *redenção*, na medida em que, o indivíduo cria o mundo como representação seja na arte, seja no sonho, seja na tragédia.

²³⁴ Nietzsche no original escreve ‘*Erlösung durch den Schein*’, como vimos J. Guinsburg traduz *Erlösung* por Libertação. Isto se justifica na medida em que para ele Nietzsche pensa como Schopenhauer tanto a vontade quanto a questão da *Erlösung* entendido em sentido moral, enquanto negação de da vontade de vida. É importante frisar que se como defendemos aqui, Nietzsche não usa o termo vontade sempre em sentido Schopenhauer, e que o termo *Erlösung* também não é usado em sentido moral, como em Schopenhauer, é importante frisar que o termo libertação pode induzir a generalizações apresadas, na medida em que Nietzsche não usa o termo *Erlösung* em sentido moral, pois, o Uno-primordial não é livre e não escolhe, como a *Vontade*, a sua redenção.

Para Nietzsche, a *redenção* é fruto da relação inconsciente entre os impulsos, para Schopenhauer também é assim, a *redenção* é fruto das relações inconscientes entre as forças imanentes, só que a *Vontade* é livre e decide pela negação de si ao atingir determinado grau de autoconhecimento, portanto, o autoconhecimento modifica a postura da *coisa-em-si*, enquanto que para Nietzsche, o *Uno-primordial* nunca toma consciência de si, ademais, a negação e afirmação é fruto da justiça imanente a relação particularizada entre os impulsos, em cada existência particular, donde o conhecimento é apenas superfície da relação entre estes impulsos. O conhecimento vincula-se apenas à relação particularizada, à existência particular, à ‘vontade’, porém, não modifica o *Uno-primordial*, não altera sua relação com o seu fenômeno.

Em Schopenhauer, *redenção* é considerada o efeito produzido ao se alcançar determinado grau de conhecimento sobre si mesmo, seja a *Vontade*; não um conhecimento qualquer, antes, um conhecimento de si para si e que promove uma transformação na própria relação com o seu fenômeno, enfim, consigo. A *Vontade* alcança o autoconhecimento no gênio em sua transformação em puro sujeito, conhecimento que implica ou gera a autonegação da *Vontade*. Assim, Schopenhauer pensa como única forma de *redenção* da *Vontade* o estabelecimento da contradição da *Vontade* consigo mesma, contradição que se estabelece ao negar-se a si mesmo; neste sentido, apenas a negação do fenômeno é entendida como sua forma de *redenção*, daí, que em Schopenhauer, ela limita-se a *redenção* dionisíaca.

Para Nietzsche em cada ser, tanto a potencia dionisíaca e apolínea encontram *redenção*, ao passo que também o *Uno-primordial* alcança *redenção* através destes impulsos. Não obstante, somos levados a identificar e caracterizar o *pathos* da *redenção* desde o seio do *Uno-primordial*, a *redenção* como um prazer no seio da própria natureza,

um prazer primitivo que não afasta de si a dor, o sofrimento e a morte, antes que somente no criar e no destruir alcança *redenção*. O mundo fenomênico em sua ânsia pelo ser, pela aparência, ânsia compreendida como a forma própria de *redenção* de um Deus criança, inocente e também cruel.

Quando Nietzsche usa o termo *Erlösung* vinculado ao indivíduo ele aparece no sentido de libertação, ou melhor, enquanto libertação dos limites do indivíduo, da pressão do desejo, ou seja, da vigília. Uma transformação que rompe os limites da subjetividade e individualidade; *Verklärung* é condição para a reconciliação (*Versöhnung*); o indivíduo está liberto da prisão da individualidade: mergulha numa visão que o transforma, mas que também exige como condição de acesso a este conhecimento uma transformação; não é, pois um conhecimento consciente e fundado no princípio de razão, antes um conhecimento que corresponde ao rompimento deste modelo de pensamento, como no capítulo II de *O nascimento da tragédia*, onde o dionisíaco é tido como uma *redenção* que está ao alcance do indivíduo: "como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo (*erlösen*) por meio de um sentimento místico de unidade" (NT, p .32).

Redenção aqui, ao nível do indivíduo, adquire o sentido de transformação que nos deixa com um consolo (*Tröst*) metafísico. Aqui, *redenção* significa *redenção* da pressão do apolíneo. O indivíduo é aniquilado e nesta aniquilação mergulha numa igualação que o consola. Contudo, este consolo é novamente uma invasão do apolíneo, na medida em que, é uma imagem que o reconforta, ou seja, o dionisíaco enquanto aniquilação e *redenção* do apolíneo, da pressão de ser necessita também de *redenção*; necessita redimir-se de sua própria força aniquiladora, que graças à força morfológica de Apolo encontra consolo na visão da totalidade da vida, que perpassa a morte do indivíduo, e o absorve.

Neste sentido, a *redenção* que o *Uno-primordial* alcança somente pode ser compreendida quando pensamos os impulsos apolíneos e dionisíacos em relação, numa coexistência recíproca. Em duplicidade podemos verificar a *redenção* que se estende não apenas pelo indivíduo, mas à todas as forças do universo. Ademais, verificamos que o *Uno-primordial* encontra tanto no criar e destruir, jogo, prazer, dor, *redenção*. Somente como coexistência recíproca dos impulsos apolíneos e dionisíacos, a *redenção* pode ser compreendida enquanto satisfação destes impulsos, satisfação que corresponde à justiça imanente à luta destes impulsos. A criação e destruição do fenômeno, oriunda da justiça na coexistência recíproca destes impulsos corresponde, ao próprio jogo de *redenção* do *Uno-primordial*.

No capítulo 2, de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche refere se ao termo *Erlösung* enquanto *redenção* Universal; todo o universo mergulha num sentimento místico de unidade (*Einheit*), não apenas o indivíduo, mas também o próprio *Uno-primordial*²³⁵. Somente nas ‘nas festas de *redenção* e dos dias de transfiguração (*Welterlösungsfesten* e *Verklärungstagen*), a natureza alcança o júbilo artístico, já não apenas na aparência e na beleza da aparência que se dá a *redenção*, não é apenas pelo prazer da experiência onírica. A quebra, a destruição do indivíduo, o ver além do princípio de individuação, expressa e revela, pois, o prazer na destruição, na crueldade, desde o seio do *Uno-primordial*, nos revela o prazer, a beleza, o júbilo de prazer que nasce na dor, no sofrimento, na destruição da individuação.²³⁶

²³⁵ “Quando vemos, porém, como sob a pressão deste pacto de paz, a potência dionisíaca se manifestou, reconhecemos agora nas orgias dionisíacas dos gregos, em comparação às Sáceas Babilônicas e sua retrogradação do homem ao tigre e ao macaco, o significado das festas de *redenção* universal e dos dias de transfiguração.” (NT, p. 34)

²³⁶ “Naqueles festivais gregos prorrompia como que um traço sentimental da natureza, como se ela soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos.” (NT, p. 34)

Nietzsche explica a reconciliação (*Versöhnung*) que ocorreu no espírito grego e na história de seu culto, a reconciliação entre Dionísio e Apolo, e a partir desta reconciliação explora o significado das festas de *redenção* e dos dias de transfiguração. Se antes pensávamos apenas a *redenção* da aparência como uma forma exclusiva de *redenção* do *Uno-primordial*, agora percebemos que uma reconciliação, ou melhor, um emparelhamento entre as potências apolíneas e dionisíacas, como uma satisfação e uma representação mais profunda do em si. A *redenção* da aparência, o endeusamento da aparência, que corresponde ao mundo apolíneo da individuação expressa apenas um aspecto, uma forma de manifestação da essência; com a invasão dionisíaca tem espaço uma expressão mais profunda da essência, onde o rompimento da individuação, a destruição dos limites do indivíduo, aparece e revela-nos uma forma mais profunda de *redenção* do *Uno-primordial*, ao passo que leva o indivíduo a um grau de conhecimento mais profundo da essência da natureza de si e da vida, enfim, do universo.

A (*Verklärung*) transformação exigida para o acesso a este tipo de conhecimento coloca o indivíduo numa outra relação com a vida, ele também, já não é mais o mesmo, ele sofre um processo de transfiguração, de transmutação, ele alcança *redenção* da pressão de ser, dos limites do sujeito, *redenção*, portanto, dos impulsos apolíneos, ao passo que o *Uno-primordial*, alcança, neste jogo de criação e destruição, ele reconcilia-se em toda a natureza, é como o estabelecimento de uma justaposição, ou melhor, equilíbrio entre as pulsões. Já no capítulo 4, temos a *redenção* apolínea como limitando se apenas ao *Uno-primordial*;

Com efeito, quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência (*Schein*), pela *redenção* através da aparência, tanto mais me sinto impelido a suposição metafísica de que o verdadeiramente existente e Uno - primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante *redenção*, também da visão extasiante, da aparência prazerosa(...). (NT, p. 39).

Aqui, de um lado, temos a *redenção* do *Uno-primordial* através da individuação e, por outro lado, temos também, o indivíduo forçado a criar uma visão que redime não apenas o *Uno-primordial*, mas também a si mesmo. Há, pois, uma transformação após a visão redentora, após o conhecimento da essência, ao passo que o *Uno-primordial*, se reconcilia, se redime tanto na criação quanto na destruição.

O *Uno-primordial* não toma consciência de si através da consciência individual tal qual um espelho, ele não é indiferente e independente, nem a individuação nem a quebra da individuação, ele é somente prazer e dor, sofrimento e *redenção*, imanente a sua potência. Ele nunca atinge autoconhecimento, ele é apenas prazer e sofrimento orgiástico e artístico. Mas, por outro lado, a criação e destruição são faces de sua *redenção*, faces que correspondem apenas ao prazer e dor. O *Uno-primordial* não é, pois, separado de sua manifestação, não é, pois, independente de suas manifestações, assim, tanto o apolíneo (individuação), quanto o rompimento da individuação (dionisíaco) correspondem à totalidade das manifestações do *Uno-primordial*. Esta manifestação por seu turno não corresponde à distinção essência e aparência, não há, pois, um dualismo estrito senso, pois, não há necessariamente oposição entre essência e aparência, na medida em que a manifestação particularizada não existe independente do ciclo de criação e destruição, neste sentido somente a totalidade do apolíneo e do dionisíaco nos revela um reflexo mais perfeito e completo da essência do mundo. O rompimento da individuação e da consciência individual²³⁷ escrava da vontade, cujo conhecimento é prisioneira desta mesma vontade, como claro espelho de si, trás a tona o sofrimento da natureza, o prazer do sofrimento

²³⁷ “Para captar esse desencadeamento de todas as forças simbólicas, o homem já deve ter arribado ao nível de despreendimento de si próprio que deseja exprimir-se simbolicamente naquelas forças: o servidor ditirâmico de Dionísio só é, portanto, entendido por seus iguais!” (NT, p. 35)

inerente a individuação²³⁸, o *Uno-primordial* nos cânticos entoados em êxtase, nos ditirambos²³⁹, o que se expressa é o sofrimento e o prazer do *Uno-primordial*. Todas as formas seja o apolíneo seja o dionisíaco são desde o horizonte do *Uno-primordial* formas de *redenção*, de júbilo, de satisfação no criar-se e no destruir-se, no jogo (*Spiel*) consigo mesmo.

O capítulo 5 de *O nascimento da tragédia*, fundamental para nossa compreensão da *redenção*. Nietzsche procura no intuito de apreender a visão trágica de mundo, compreender a reconciliação que ocorreu no espírito grego da qual surgiu a tragédia ática, em outras palavras, procura compreender o “conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de artes ou, pelo menos o mistério dessa união” (NT, p. 42).

Como modelo ao gênio apolíneo, Nietzsche nos coloca diante de Homero, o artista ingênuo (*Näif*²⁴⁰), artista apolíneo, por excelência, e que nos dará o caminho para compreensão da *redenção* da qual falamos, uma *redenção* que revela, pois, a inocência necessária para a *redenção* da aparência, a *redenção* apolínea²⁴¹. Compreendendo a transformação pela qual o artista apolíneo percorre podemos identificar a sabedoria vinculada à *redenção* apolínea no indivíduo. Nietzsche para caracterizar o artista ingênuo (*Näif*), mais uma vez, faz uso do método analógico²⁴²; a analogia com o sonho nos dará os contornos que caracterizam o espírito do gênio; mas, Nietzsche vai além, esta metáfora

²³⁸ “Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamente anelante por uma perda irreparável.” (NT, p. 34)

²³⁹ “No ditirambos dionisíaco o homem é incitado a máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado, empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza.” (NT, p.34)

²⁴⁰ Diz Nietzsche (NT, p. 38): “Onde quer que deparemos com o ‘ingênuo’ na arte, cumpre nos reconhecer o supremo efeito da cultura apolínea: a qual precisa sempre derrubar primeiro um reino de Titãs, matar monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo (*Weltbetrachtung*) e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento.”

²⁴¹ Acreditamos encontrar no artista *Näif* qualidades essenciais para a possibilidade de uma *redenção* através de um conhecimento não metafísico. A justificação estética da existência e a possibilidade de determinar o significado e o sentido da existência encontram-se no artista *Näif*.

²⁴² “Acerca desse artista ingênuo, a analogia do sonho nos dá alguns ensinamentos” (NT, p. 39).

sustenta a hipótese de que o *Uno-primordial* encontra *redenção* na própria figuração onírica, ao passo que, não há uma hierarquia entre os níveis de objetivação. Neste sentido, toda aparência, ou fenômeno, toda imagem é motivo de *redenção*, não há, pois, um privilégio de uma sobre outro, nem o homem nem o sonho²⁴³, nem a obra de arte, toda individuação é desde o seio do em si forma e motivo de *redenção*, pois, “(...) na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual e tornou-se, por assim dizer, um médium através do qual o único sujeito verdadeiramente existente celebra a sua *redenção* na aparência.” (NT, p. 47)

O artista apolíneo ingênuo (*Naiif*) nos dará, pois, o *pathos* apolíneo e sua sabedoria; há uma ilusão necessária para que o *pathos* seja vivificado, uma ilusão que se determina em um tipo de consciência que entende algo como real e verdadeiro; há, pois, uma duplicidade (realidade do sonho x realidade da vigília), na medida em que, a realidade da obra de arte é aparência da aparência. Para que o prazer onírico possa ser experimentado, ocorre, pois, um esquecimento, um distanciamento do mundo da vigília²⁴⁴; embora permaneça consciente de que o mundo visionário é apenas um mundo de sonho, é como se durante o êxtase da visão existisse apenas o mundo da visão e do prazer, somos completamente absorvidos neste prazer, mergulhamos num esquecimento da oposição e de nossa situação diária e suas angústias. O êxtase ao artista apolíneo coloca o indivíduo num esquecimento de sua individualidade e o iguala a Apolo, o homem é agora O deus do princípio da individuação e se sente como tal, embora a consciência disso, nem sempre seja revelada nestes termos, a

²⁴³ “Tão certamente quanto das duas metades da vida, a desperta e a sonhadora, a primeira se nos afigura incomparavelmente mais preferível, mais importante, mais digna de ser vivida, sim, a única vivida, do mesmo modo, por mais que pareça um paradoxo, eu gostaria de sustentar, em relação àquele fundo misterioso de nosso ser, do qual nós somos a aparência, precisamente a valoração oposta no tocante ao sonho” (NT, p. 38)

²⁴⁴ “(...) se de outro lado, para podermos sonhar com este prazer íntimo diante da visão, tivermos de esquecer inteiramente o dia e suas terríveis importunações (...)” (NT, p. 38)

igualação do artista enquanto o deus da figuração, do *principium individuationis*, o sonhador consciente do sonho, o artista que não se confunde com o objeto criado, ele, pois, se confunde com Apolo. A *redenção* apolínea deve ser entendida como glorificação, afirmação da individuação, nas palavras de Nietzsche, endeusamento da individuação (*Vergöttlichung der Individuation*), que implica de um lado que o indivíduo seja respeitado em suas fronteiras²⁴⁵, ele é o próprio deus Apolo em sua criação e respeito nos limites das formas e das figuras nesta criação, nestes limites está a fronteira com o dionisíaco e sua falta de limite, está à fronteira entre a loucura e a auto-exaltação²⁴⁶.

A consciência humana é um espelho para a satisfação imediata do *Uno-primordial*, toda intuição, toda imagem de sonho, todo reflexo, é, pois, reflexo do *Uno-primordial*, e existe apenas para sua satisfação e conhecimento. Partindo da universalidade da experiência onírica, Nietzsche considera a *redenção* da aparência possível desde o horizonte do *Uno-primordial*. Portanto, para Nietzsche o *Uno-primordial* não visa superar a multiplicidade, pois, toda e qualquer imagem é desde sempre motivo de *redenção*.

A *redenção* ao nível do *Uno-primordial* é inconsciente e se constitui apenas enquanto prazer e dor. É uma visão que se funda no êxtase, tanto quanto necessita da visão de si despedaçado em indivíduos. Podemos dizer que a *redenção* que promove o gênio é uma *redenção* que se nos revela o profundo parentesco entre o dionisíaco e o apolíneo, o fundo dionisíaco em sua forma de objetivação em relação com a forma apolínea, o *Uno-primordial* tende a forçar o indivíduo a criar imagens que redimem a dor fundamental, que

²⁴⁵ “Esse endeusamento da individuação, quando pensado, sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento” (NT, p. 40)

²⁴⁶ “E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não-apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolínea, ou seja, o mundo dos bárbaros.” (NT, p. 41)

redimem a sua individuação, nesta tendência verifica-se no em si a tendência ao ser, seu apetite pela aparência²⁴⁷. Isso implica de um lado, que o *Uno-primordial* se identifica, se reconforta, encontra jubilo na própria construção da figura. Percebe-se que o *Uno-primordial* perde-se em êxtase na criação gerada pelo o espelho que é o gênio e a obra de arte, assim como em qualquer imagem refletida no espelho da consciência.

O gênio por seu turno é forçado a gerar a visão redentora, a visão que unifica e consola. Entretanto, esta visão não é mais importante, ou mais decisiva para o *em-si*, pois, no limite, tanto a *redenção* apolínea na aparência, quanto à *redenção* dionisíaca na embriagues são estados de satisfação, prazer, jubilo, e também *redenção*.

A “ingenuidade” homérica só se compreende como o triunfo completo da ilusão apolínea: é essa uma ilusão tal como a que a natureza, para atingir os seus propósitos, tão freqüentemente emprega. A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela através de nosso engano. (NT, p. 38)

A necessidade do sonho, o prazer experimentado, o estado de consciência da aparência, o prazer da aparência que preenche toda a consciência durante o sonho, tudo isso corresponde, de acordo com Nietzsche, ao *Uno-primordial*. A ilusão apolínea condena o indivíduo ao ciclo eterno do querer e do sofrer, não há, pois, satisfação absoluta, não há, pois, fim ao desejo e ao sofrer, não há fim; não há, pois, um sentido moral, nem evolução progresso, nem dialética, nem sentido histórico, somente sentido estético, sentido este que se refere não ao indivíduo, antes ao *Uno-primordial*, somente na igualação do homem com Apolo, ou seja, quando no sonho ou na obra de arte do gênio apolíneo, que este homem pode vislumbrar o prazer da criação, da *redenção* na individuação.

Se, portanto nos abstrairmos por um instante de nossa própria “realidade”, se concebermos a nossa existência empírica, do mesmo modo que a do mundo em

²⁴⁷ “O encantamento dionisíaco-musical do dormite lança a sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos, que em seu mais elevado desdobramento se chamam tragédias e ditirambos dramáticos”. (NT, p. 44)

geral, como uma representação do Uno - primordial gerada em cada momento, neste caso o sonho deve agora valer para nós como a aparência da aparência; por conseguinte, como uma satisfação mais elevada do apetite primevo pela aparência. (NT, p. 39)

Ao lado do artista ingênuo da poesia épica, Nietzsche nos coloca como análogo ao artista ingênuo (*Naiif*) na poesia, nas artes plásticas, o pintor Rafael²⁴⁸. De um lado temos Homero, como o artista épico, no domínio das palavras, e de outro lado Rafael, o artista plástico no domínio das imagens. Neles podemos segundo Nietzsche, compreender todo o domínio apolíneo e seu endeusamento da individuação (*Vergöttlichung der Individuation*), assim como seu vínculo com o dionisíaco. O vínculo entre o apolíneo e o dionisíaco²⁴⁹ nos revelará que ambos estão numa mesma relação de necessidade com o *Uno-primordial*²⁵⁰, tanto a *redenção* apolínea quanto a *redenção* dionisíaca correspondem a faces da *redenção* total do *Uno-primordial*. “É pelo mesmo motivo que o cerne mais íntimo da natureza sente aquele prazer indescritível no artista ingênuo e na obra de arte ingênua, que é similarmente apenas aparência da aparência”. (NT, p. 39)

Não há, pois um sentido no processo de individuação, ou finalidade, progresso ou evolução moral; ao indivíduo resta apenas conhecer a falta de sentido inerente a individuação²⁵¹, há, porém, e essa é a especulação metafísica nietzschiana apenas um

²⁴⁸ “Rafael, ele próprio um desses mortais (ingênuos), representou em sua pintura simbólica essa despotenciação da aparência na aparência, que é o processo primordial do artista ingênuo e simultaneamente da cultura apolínea” (NT, p. 40)

²⁴⁹ “Titânico” e “bárbaro” pareciam também ao grego apolíneo o efeito que o dionisíaco provoca: sem com isso poder dissimular a si mesmo que ele próprio, apesar de tudo, era o mesmo tempo aparentado interiormente àqueles Titãs e heróis abatidos. “E vede Apolo não podia viver sem Dionísio.” (NT, p. 42)

²⁵⁰ “O ‘titânico’ e o ‘bárbaro’ eram, no fim de contas, precisamente uma necessidade tal como o apolíneo.” (NT, p. 41)

²⁵¹ “Quem, abrigoando outra religião no peito, se acercar desses olímpicos e procurar neles elevação moral, sim, santidade, incorpórea espiritualização, misericordiosos olhares de amor, quem assim o fizer, terá logo de lhes dar as costas, desalentado e decepcionado. Aqui nada há que lembre ascese, espiritualidade e dever, aqui só nos fala uma opulenta e triunfante existência, onde tudo o que se faz presente é divinizado, não importando que seja bom ou mau.” (NT, p. 35)

sentido estético²⁵², neste ponto, a *redenção* na aparência atinge não apenas ao indivíduo, quem perde se em êxtase através da individuação, é o *Uno-primordial*; ele regozija se reconhecendo a si mesmo espelhado tanto no homem, como na arte, quanto no mundo dos deuses e dos sonhos. Essa imagem de aparência da aparência, satisfaz o ideal de beleza, daí a satisfação e a justificação do processo de individuação como um processo essencialmente estético, é uma satisfação desde o seio do em si, do único ser verdadeiramente existente, que satisfaz na criação e destruição, no jogo inocente de fruição de si mesmo. Num jogo onde os conceitos morais não têm razão de ser. Se *redenção* é como afirmamos um conceito que se liga às forças plásticas apolíneas e dionisíacas, com Nietzsche, este conceito abandona seu significado moral, para vincular-se a busca por uma forma de vida afirmativa, que assume em si mesma tanto a dor, quanto o prazer, tanto a vida como a morte.

²⁵² “Pois, acima de tudo, para a nossa degradação e exaltação, uma coisa nos deve ficar clara, a de que toda a comédia da arte não é absolutamente representada por nossa causa, para a nossa melhoria e educação, tampouco que somos os efetivos criadores desse mundo da arte: mas devemos sim, por nós mesmos, aceitar que nós já somos, para o verdadeiro criador desse mundo, imagens e projeções artísticas, e que a nossa suprema dignidade temo-la no nosso significado de obras de arte – pois só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente!” (NT, p. 47)

Capítulo III - Considerações finais.

Como artista essencialmente dionisíaco Nietzsche contrapõe Arquíloco, ele nos dará a chave para a compreensão dessa misteriosa união, união que, como vimos se manifesta em todos os níveis de objetivação ou de representação, mas essencialmente no emparelhamento ocorrido na ‘vontade helênica’, da qual surgiu a tragédia ática, a *redenção* ao mesmo tempo apolínea-dionisiaca²⁵³. Schiller fornece a Nietzsche a chave para a compreensão do poeta lírico como um artista verdadeiro: “ele confessou efetivamente ter tido ante si e em si, como condição preparatória do ato do poetar, não uma serie de imagens, com ordenada causalidade dos pensamentos, mas antes um estado de animo musical.” (NT, p. 44) O exame do poeta lírico nos abre a dimensão da união entre o apolíneo e do dionisíaco, nos revela a relação entre a música e a imagem e/ou conceito, nos revela o prazer e o apetite primevo do *Uno-primordial* pela aparência, ao passo que, também nos revela o esquecimento da individualidade, o mergulho na consciência da unidade de todas as coisas. Diz Nietzsche;

Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisíaco, totalmente só com o Uno - primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica desse Uno - primordial em forma de musica, ainda que esta seja de outro modo, denominada com justiça de repetição do mundo e de segunda moldagem deste; agora porém esta musica se lhe torna visível, como uma imagem similiforme do sonho, sob a influência apolínea do sonho.” (NT, p. 44)

O Indivíduo particular (especificamente o poeta lírico) na *Verklärung* abandona todo o estranhamento e mergulha na igualação da essência, desde onde compartilha seu

²⁵³ “(...) como, por exemplo, na tragédia grega – enquanto artista ao mesmo tempo onírico e extático: a seu respeito devemos imaginar mais ou menos como ele, em embriagues dionisiaca e na auto-alienação mística, prosterna-se, solitário e à parte dos coros entusiastas, e como então, por meio do influxo apolíneo do sonho, se lhe revela o seu próprio estado, isto é, a sua unidade com o fundo mais intimo do mundo *em uma imagem similiforme de sonho*.” (NT, p. 32)

sofrimento. Em sua transfiguração ganha expressão a dor e a contradição imanente do *Uno-primordial*, toda diferença é apagada, todo estranhamento desaparece, a própria diferença e individualidade são sentidas como algo negativo, falso, ilusório, perigoso. Do mergulho extático se revela, pois a verdade dionisíaca, em oposição à verdade da consciência e da vigília. Mas aqui, um perigo nos ronda; o perigo de isolarmos Apolo de Dionísio, este sentimento, este ânimo musical embora afigure primeiro, ele é pura tendência, ou estímulo à criação de imagens, de intuições; donde se revela segundo Nietzsche, que o dionisíaco é o fundo de toda imagem, intuição e/ou conceito; donde se revela o apetite primevo pela aparência, pela *redenção* pela aparência²⁵⁴, pela visão arrebatadora. O poeta lírico é forçado pelo musical a engendrar numa visão de sonho, imagens redentoras.

Ao identificarmos o parentesco genético entre Apolo e Dionísio, no exame da poesia lírica é possível reconhecer que separados cada um corresponde a uma representação, ou melhor, uma forma de objetivação. Unidos encontramos uma forma de representação da totalidade da vida em seu devir. Ao identificarmos Dionísio como o *Uno-primordial*, perdemos de vista muitas vezes que ambos Apolo e Dionísio, são geneticamente iguais, portanto, que Dionísio e Apolo constituem ambos, a totalidade do *Uno-primordial*, a *ARCHÉ* do mundo como representação. Na origem, ambos estão em conflito perpetuo, do equilíbrio e relação momentâneos surge à individuação. Se Dionísio se identifica com o *Uno-primordial*, é por uma questão de proximidade, por se constituir em uma forma mais próxima e direta de objetivação e sublimação. Não há, pois, dialética, ou superação definitiva de um e outro, há apenas relações de poder. Como já afirmamos a

²⁵⁴ “Aquele reflexo afigural e aconceitual da dor primordial na musica, com sua *redenção* na aparência, gera agora um segundo espelhamento, como símile e exemplo isolado” (NT, p. 44)

exposição nietzschiana dos conceitos pode induzir a uma leitura dialética do primeiro Nietzsche, além disso, é paradoxal, não poderia ser diferente, a maneira como Nietzsche explica o dionisíaco, pois, ora ele é o próprio *Uno-primordial*, ora é mais uma de suas pulsões, ao lado do apolíneo.

Não há, pois, dialética, porque não há estrito senso uma arte somente apolínea assim como uma arte somente dionisíaca, para haver uma dialética, ambos deveriam se constituir em universos distintos absolutamente e que no processo geram um terceiro como síntese. A arte é sempre o fruto da união destes impulsos, em conjunto geram a obra de arte, seja ela qual for; no caso da tragédia, Apolo e Dionísio somente podem ser compreendidos em relação, separados, dão ensejo a uma dialética, daí, o problema surgido de uma propedêutica, de um processo de explicação discursivo. Se em Schopenhauer, a *Vontade* é completamente independente (*unabhängig*) e indiferente (*gleichgültig*) do seu fenômeno, em Nietzsche, o *Uno-primordial* está sempre numa relação direta e imediata com seu fenômeno, e nele encontra *redenção*, seja na afirmação seja na negação de si mesmo.

Na tese que ora defendemos, afirmamos que, a diferença da *Vontade* Schopenhauriana²⁵⁵, que encontra na individuação uma forma de lidar com sua contradição, e que primeiro se afirma e posteriormente se nega, o *Uno-primordial*, não encontra na negação seu sentido; ele vive do ciclo eterno, ele é antes, a união de Apolo e Dionísio, ele é afirmação e negação, e encontra no apolíneo uma *redenção* tal qual encontra no dionisíaco, embora, seus efeitos aparentemente sejam distintos. Ademais, consolo (*trosten*) é sempre o

²⁵⁵ Seguindo pelas sendas dos significados do conceito de Erlösung, acreditamos encontrar sinais da ruptura, ou melhor, da diferenciação já em NT, do conceito de *Vontade* de Schopenhauer; Nietzsche não apenas mantém certa similitude dos conceitos como *Vontade* ele chega mesmo aparentemente a se confundir, quiçá, entretanto, compreendo o termo *Erlösung*, podemos verificar que mudanças sutis são operadas, como que experimentos, tentativas e torções conceituais, das quais resulta a construção de uma ideia própria de *redenção* o que nos permite compreender a essência em Nietzsche em sua diferença fundamental em relação a *Vontade* em Schopenhauer.

efeito da *redenção* ao mesmo tempo apolíneo-dionisíaca, desde a perspectiva do indivíduo, efeito do emparelhamento, dos impulsos apolíneo-dionisíaco, na tragédia que nos deixa o consolo metafísico não há uma sobrepujança de um sobre o outro, há um emparelhamento que promove a *redenção* de ambos os impulsos.

Enquanto o em si alcance *redenção*, ou seja, satisfação, gozo: o indivíduo alcança *redenção* como consolo. É preciso, portanto, distinguir desde que horizonte o fenômeno da *redenção* é compreendido; seja a *redenção* do *Uno-primordial*, seja a *redenção* do sujeito individual. O termo *Erlösung* é utilizado, por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* quase que exclusivamente ao efeito do apolíneo, seja quando este efeito incide sobre o indivíduo ou sobre o *Uno-primordial*. As poucas vezes que o termo aparece vinculado ao dionisíaco é no sentido de uma transfiguração (*Verklärung*) que promove um sentimento místico de unidade. *Verklärung* que promove uma reconciliação (*Versöhnung*), que promove uma intuição da essência, da qual deixa ao indivíduo que retorna ao mundo consciente da vigília uma espécie de consolação (*trosten*). *Redenção* dionisíaca é entendida enquanto negação e aniquilação do domínio apolíneo, e conseqüentemente, dos limites do sujeito. Para o efeito do dionisíaco, portanto, Nietzsche faz uso do termo *Trosten*, e também, *Versöhnung*.

No limite, há, pois, uma *redenção* na aparência desde o nível do em si (esta é a tese fundamental de Nietzsche e o que mais o diferencia de Schopenhauer), assim como há também, uma *redenção* e prazer na aparência cujo acesso está aberto também ao indivíduo. Não obstante, há uma *redenção* dionisíaca que atinge o *Uno-primordial*, tanto quanto ao próprio indivíduo; a reconciliação (*Versöhnung*) dionisíaca também ocorre desde o nível do *Uno-primordial* cujos efeitos também podem ser descritos desde a perspectiva do indivíduo. Cada um destes horizontes de *redenção* e reconciliação é acompanhado de um

pathos e de uma sabedoria; cada um traz consigo a marca do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, que, porém, apenas em relação e em contraposição podem ser compreendidos e explicitados.

Em linhas gerais, podemos caracterizar a diferença na *redenção* que incide diretamente sobre a essência (*Vontade* e o *Uno-primordial*) entre os dois filósofos, a partir da ideia de *redenção* na aparência; enquanto em Schopenhauer a individuação precisa ser expiada, para Nietzsche a própria individuação é uma forma de *redenção*. Tanto a obra de arte, o sonho, a existência particular quanto toda intuição que aparece na consciência humana é apenas fruição estética do *Uno-primordial*, e somente em relação a ele, estas ganham sentido e significado. Nietzsche procura argumentar que existe tanto no sonho, quanto na arte, quanto na existência particular um mostra do prazer primevo da própria natureza, enquanto fruição estética de si mesma. Se em Schopenhauer a individuação tem como sentido o nada, em Nietzsche a própria individuação redime a si mesma e encontra no jogo seu sentido²⁵⁶. Se a *Vontade* Schopenhauriana vê a individuação como um erro, a *redenção* apolínea ensina a *redenção* na aparência. A tendência ao ser não é negada, não há, pois, uma tendência do em si a negar a própria individuação, antes a própria individuação aparece como sua forma própria de *redenção*.

Em *A verdade e mentira em sentido Extra-moral*; a ideia de *redenção* aparece vinculada à oposição entre o homem abstrato e o homem intuitivo, a *redenção* aparece como um modo através do qual o homem intuitivo lida com o sofrimento e com a existência, não como uma forma de fuga ou de escape ao sofrimento, antes como a capacidade de aprender com as intuições a glorificar a endeusar, a justificar na intuição a

²⁵⁶ Em Schopenhauer a estética é ainda apenas um caminho para a moral, o próprio belo é apenas um conceito moral, e o sentido moral, a beleza do sentido moral é o nada, para Nietzsche não há este sentido moral, há apenas o sentido estético, eterna criação de sentido.

própria intuição, na capacidade de redimir a própria intuição em suas formas, no limite, no aprender a lidar e justificar a própria criação da existência e/ ou das figuras da intuição (*Gestalts*). Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche inicia a delimitação dos contornos da *redenção* e da serenojovialidade própria não apenas do artista, do homem intuitivo, mas do homem teórico; este por sua vez, apresenta uma *redenção* própria, mas que, porém permanece presa sempre a moralidade. Com o desenvolvimento da racionalidade e seus valores, cada vez mais importa a Nietzsche resgatar uma forma de *redenção* artística, mas que enquanto arte transforme a própria linguagem em meio de *redenção* e justificação, algo que somente é possível mantendo a linguagem em sua origem metafórica, único meio de romper com a moralidade presente a toda linguagem conceitual. Nietzsche visa um conhecimento capaz de redimir, visa aprender com espíritos trágicos gregos uma forma de *redenção* para o indivíduo, e neste sentido, pensar o problema da individualidade e da individuação, ao passo, que busca glorificar e, portanto, afirmar o sofrimento, não fugir dele.

Referências:

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colle und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1994.

_____. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e Posfácio: J. Guinsburg. Companhia das Letras, 1992.

_____. *El nacimiento de la tragedia*. Tradução, notas e Posfácio: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, 2000.

_____. *La naissance de la tragédie*. Tradução, notas e Posfácio: Geneviève Bianquis. Gallimard. 1949.

_____. *Considerações Intempestivas*. Tradução: Lemos de Azevedo. Martins fontes.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e Prefácio: Pedro Sússeking. 7 letras, Rio de Janeiro, 2000.

_____. *Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maia Inês Vieira de Andrade, revista por Artur Mourão. Edições 70. Lisboa Portugal.

_____. *Verdade e mentira no sentido Extra-moral*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Obras Incompletas. Nova Cultura. 1991.

_____. *Humano demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e Posfácio Paulo Cesar Souza. Companhia das Letras, 2000.

_____. *Ecce homo*. Tradução, notas e Posfácio: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, 2000.

_____. *Crepúsculo de los ídolos*. Tradução, notas e Posfácio: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie.

_____. *Über den Satz vom Grunde*, Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie.

_____. *O mundo como Vontade e como representação*. Tradução, Apresentação, Notas e Índices: Jair Barboza. Editora UNESP, 2005. São Paulo-SP.

_____. **Le Monde comme Volonté et comme Représentation**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966. Suplementos ao segundo livro.

_____. **Crítica da Filosofia Kantiana**. Ed. Abril/Coleção Pensadores.

_____, **Essays of Schopenhauer**. Disponível em: <http://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/essays>. Acesso em: 28/06/2010.

_____. **Studies in Pessimism**. Disponível em: <http://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/pessimism>. Acesso em: 28/06/2010.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Editora Nova Cultural. 2005.

WINCKELMANN, J.J. **Reflexões sobre a arte antiga**. Trad. Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento, 1975.

Obras complementares:

ALMEIDA, Rogério Miranda. **Nietzsche e o paradoxo**. Edições Loyola. São Paulo. 2005.

_____, **Vontade de crueldade nos escritos trágicos de Nietzsche**. Unisinos, maio/agosto 2008, p. 120-134.

ARALDI, Claudemir. **As criações do gênio - Ambivalências da "metafísica da arte" nietzschiana**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 119, Jun./2009, p. 115-136.

BAEUMER, Max I. **Das moderne Phänomen des dionysischen und seiner, Entdeckung durch Nietzsche**. Nietzsche-Studien, Berlin, n6, 1977.

_____, **Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen literatur**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Editora UNESP, 2003

_____, **Metafísica do Irracional: Mau radical em Schelling e Schopenhauer**, Filosofia Unisinos, 10(1): 57-64, jan/abr 2009.

_____. **Os limites da expressão: linguagem e realidade em Schopenhauer**. VERITAS

Porto Alegre v. 50 n. 1 Março 2005 p. 127-135

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

BRYANT, Bart. **Apollo and Dionysus: From Warfare to Assimilation in *The Birth of Tragedy and Beyond Good and Evil***. Duquesne University, 1998. Disponível em: <http://www.janushead.org/jhfall98/bryant.cfm>. Acesso em: 28/06/2010.

CAVALCANTI, Anna H. *Símbolo e Alegoria: a gênese e a concepção de linguagem em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais: Campinas, São Paulo, 2004.

DETIENE, Marcel. “*Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus.*” *Classical Philology*, 96.2 (April, 2001): 147-158.

HILL, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford University Press, 2003, 242. Disponível em: <http://www.nietzschecircle.com/review7.html>. Acesso em: 28/06/2010.

JOHNSON, W, Charles. *Object, and representation: Schopenhauer's Argument in The World as Will and Representation*. Disponível em: <http://charleswjohnson.name/Essays/phil3350schopenhauer.pdf>. Acesso em: 28/06/2010.

MACHADO, Roberto (org.) *Nietzsche e a polémica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução: Pedro Süsenkind. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2005.

MARQUES, A. *A filosofia perspectiva de Nietzsche*. Coleção Sendas e Veredas. Discurso Editoria: São Paulo, 2003.

NABAIS, Nuno. *A metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*. Relógio D'água editora. Lisboa-Portugal, 1997.

PASCHOAL, Antonio, E. *A Boa forma de retribuir ao mestre*. Antonio Edmilson Paschoal. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 337-350, jul./dez. 2008

ONFRAY, Michel. *A escultura de si mesmo: a moral estética*. Trad. Mauro Pinheiro Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1995.

SAMUEL, Adrian. *An Introduction to Schopenhauer's metaphysic*. – Richmond Journal of Philosophy 17 (Spring 2008). Disponível em: http://www.richmond-philosophy.net/rjp/back_issues/rjp17_samuel.pdf. Acesso em: 28/06/10

SOKEL, Walter H. *On the Dionysian: monism and its consequences*. Disponível em: <http://www.nietzschecircle.com/essayArchive3.htm>. Acesso em: 28/06/2010.

WHITMAN, J. “*Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology.*”

Journal of the History of Ideas 47.3 (1986), 453-468

VON REIBNITZ, B. ***Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.*** Weimar – Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 1992.