

# Estética e Ética são uma Coisa só

## (Explicitação da proposição 6.421 do *Tractatus* de Wittgenstein à luz de Schopenhauer)

Jair Barboza\*

**Resumo:** O presente artigo procura mostrar que o pensamento de Wittgenstein da união entre estética e ética tem a sua origem na filosofia de Schopenhauer.

**Palavras-chave:** Schopenhauer – Wittgenstein – estética – ética

Schopenhauer esclarece que uma consideração do mundo que se restrinja à sua dimensão física apresenta-se em seus resultados sem consolo metafísico. Apenas “do lado *moral* é para se encontrar todo consolo, na medida em que aqui o núcleo de nosso interior se abre à consideração”. Assim, em todo empreendimento metafísico autêntico, a ética deve preceder a ciência, uma “ordem *moral* do mundo é para se demonstrar como fundamento da *física*” (Schopenhauer 7, T. II, p. 685). Ética entendida como o esclarecimento da ação verdadeiramente boa ou má, portanto, longe da tarefa de prescrição de regras de conduta, como teria sido o caso da ética kantiana do imperativo categórico. “A virtude não se ensina, tampouco o gênio. Para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte, e em ambos os casos é para ser usado apenas como instrumento.” É tão quixotesco esperar de uma ética a formação

---

\* Doutor em filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: jbarboza@gmx.net.

de pessoas virtuosas, nobres e santas quanto da estética a formação de poetas, pintores e músicos. A filosofia pode somente esclarecer a essência do mundo, isto é, como ele, *in concreto*, enquanto sentimento, ou mundo empírico externo se presentifica a cada um. O filósofo apenas exprime por conceitos universais da razão o que o mundo lhe apresenta (Schopenhauer 7, T. I, p. 357-8).

Schopenhauer considerava o tema da ética o mais importante de todos, o que em sua obra principal, *O Mundo como Vontade e como Representação*, evidencia-se no coroamento de uma metafísica dogmática, sim, mas que procura referir suas sentenças à realidade, à experiência seja do belo ou da virtude. Com isso, há a tentativa de superar a, para ele, filosofia da “cucolândia das nuvens”, do “absoluto”, do “infinito”, do “supra-sensível” que caracterizaria o idealismo alemão nas figuras de Fichte, Schelling e Hegel. Schopenhauer descarta que pretenda construir um “sistema da emanção, doutrina da queda” ou, pensando no escrito sobre a liberdade de Schelling, uma “doutrina do constante devir, do brotar, do nascer, do entrar em cena a partir da escuridão, do fundamento obscuro, do fundamento originário, do não-fundado e semelhantes disparates” (*id., ibid.*, p. 359-60), – em clara referência ao lado obscuro de Deus em Schelling, àquilo que na divindade não é ela mesma, à sua natureza ou fundamento infundado, a partir do qual provém a finitude na forma do mau.

Para levar adiante o veio de sua metafísica com pretensões imanentes, Schopenhauer faz uso de um jogo de iluminação entre estética e ética, o qual, ao fim, converge para a *identidade* do belo e da virtude. Para isso, um ponto de apoio comum é procurado no conceito de *negação da Vontade*. Vontade que é a coisa-em-si kantiana, a realizar em sua atividade originária uma jornada pelos diversos reinos naturais, do inorgânico ao orgânico superior, até chegar ao conhecimento de si no homem e atingir a *clareza de consciência* que a leva a escolher entre a afirmação ou a negação de toda a sua essência. Ela decide aqui que quer afirmar a vida objetivando-se em diversas Idéias correspondentes à sua visibili-

dade, ou seja, o mundo tal qual aparece em inumeráveis indivíduos separados pelo véu de Maia do princípio de individuação, portanto pelo egoísmo da particularidade, ou se, observando-se no espelho da representação, ao ver dores por toda parte, desiste da vida e do mundo. Quando a Vontade chega ao conhecimento de si, diz Schopenhauer, ela tem a *possibilidade* de afirmar-se ou negar-se – tema e título do último livro de sua obra magna: “*Chegando ao conhecimento de si, afirmação e negação da Vontade de vida.*” De um “ponto de vista superior”, “temos diante dos olhos não o que é individual, mas o todo”. Uma pessoa neste ponto de vista, se diante da morte e dos sofrimentos, ainda assim tivesse um poder de reflexão suficiente para afirmar a vida, o seu “retorno sempre novo”, situa-se na plena afirmação consciente da Vontade de vida. “A Vontade afirma a si mesma significa: na medida em que na sua objetividade (*Objektivität*), isto é, o mundo ou a vida, sua própria essência *lhe é dada* de modo completo como representação, esse conhecimento não trava de maneira alguma o seu querer, mas justamente a vida assim conhecida é como tal querida; até então sem conhecimento, como ímpeto cego, agora no entanto com conhecimento, conscientemente e com clareza de consciência” (Schopenhauer 7, T. I, p. 372-4; cf. *idem* 9, p. 386). Sexualidade, egoísmo, maldade, conservação do corpo entram na rubrica da afirmação inconsciente da Vontade, mas o ponto de vista da “*afirmação completa* da Vontade de vida” é consciente, mediante a clareza de consciência; trata-se de uma decisão a partir do autoconhecimento da Vontade. Nesse passo ela transforma a sua atividade em “conhecimento vivo”. Um dos melhores exemplos dessa afirmação se encontra no caso do herói conquistador.

Na contemplação schopenhaueriana do belo, entretanto, quando a Vontade restabelece a sua unidade numa imagem exposta, ela engendra um primeiro questionamento de si, uma primeira neutralização, ou seja, os desejos e impulsos, os motivos que movimentam o indivíduo não mais fazem efeito sobre sua pessoa. Na “*perfeita objetividade da intuição*” estética não somos mais nós

mesmos, conscientes de um eu, mas, perdidos no objeto intuído, na beleza, a *consciência* contemplante se transforma no “único sustentáculo” do mundo e a própria pessoa “tem de desaparecer completamente da consciência”. O que exige uma renúncia ao querer, não individual, mas sim em geral, tal qual ele se concentra na objetividade do corpo (Schopenhauer 6, T. IV, p. 211). Isso, porém, apenas por um breve instante, “trata-se aqui não de uma libertação, mas meramente de uma hora de recreio, de um desprendimento excepcional, na verdade apenas momentâneo da servidão da Vontade” (*idem* 7, T. II, p. 423).

Para melhor compreendermos o sentido da negação da Vontade em Schopenhauer, temos também de ter em mente a tese capital de sua filosofia, expressa na sentença: *Alles Leben Leiden ist*, “toda vida é sofrimento”. Não só estamos cercados de múltiplos desejos impossíveis de serem todos satisfeitos, como eles dão sinais de si ininterruptamente, acarretando uma sentença de morte para a filosofia otimista. Pois todo desejo nasce de uma carência. Porém contra cada desejo satisfeito existem contra ele pelo menos dois que não o são. Se não bastasse o variado e interminável sofrimento do mundo volitivo, revelador da índole íntima da Vontade, caso nos víssemos livres do querer, então seria o outro pólo do sofrimento, o tédio, que imperaria na existência. Todavia, é essa mesma vida que, numa hora de recreio em que a sua roda de Íxion cessa de girar, é alegremente fruída no belo. O acidente, o intelecto, libera-se de sua servidão e se torna senhor da substância, da Vontade. A arte, o belo se torna a floração da vida. Ela é uma peça de teatro dentro de outra, como ocorre no *Hamlet* de Shakespeare. “Toda pintura autêntica, todo poema que realize uma descrição objetiva porta em si a marca de um tal estado e aí se baseia a sua excelência” (*idem* 6, T. IV, p. 211). Ora, se há beleza, esta, pela negação do querer, nos inocula, embora momentaneamente, contra os tormentos da vida. O querer se resigna.

Curiosamente, Schopenhauer, aqui, parece aproximar-se dos idealistas alemães e seu acento sobre o conhecimento, a inteli-

gência, o Eu como princípio do mundo, pois o belo pressupõe um claro excesso de intelecto, portanto preponderância do conhecimento sobre a vontade. “Apenas em consequência (*in Folge*) desse conhecimento [de sua própria essência] pode a Vontade suprimir-se a si mesma e, com isso, findar o sofrimento que é inseparável de seu fenômeno. Não mediante violência física, como destruição do embrião (*Keim*), a morte do recém-nascido ou o suicídio. A natureza conduz a vontade à luz, porque só na luz ela pode encontrar a sua redenção” (Schopenhauer 7, T. I, p. 515). Só que, à diferença dos idealistas, para Schopenhauer o excesso cognitivo leva em verdade à negação da realidade mais íntima do mundo, erigindo assim a base para uma *estética negativa*, em que o artista reproduz um estado de supressão da essência cósmica, por consequência do ser e do discurso sobre este. Se por um lado o artista é absorvido pelo “teatro da objetivação da Vontade”, por outro a sua exposição pressupõe a neutralização do núcleo dessa objetivação, a purificação do seu cerne. A arte genial é uma exposição a-racional de Idéias e funciona como um “quietivo” do querer, por conseguinte conduz a um “consolo” em face das dores e sofrimentos do mundo (*id., ibid.*, T. I, p. 353). A experiência estética é, primariamente, catártica, recuperando-se para o termo o sentido com o qual Aristóteles definia a tragédia: a “imitação de uma ação de caráter elevado.... e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (Aristóteles 1, p. 37). Temos aqui, então, o aspecto mais marcante de uma filosofia do consolo.

Schopenhauer, a partir daí, procura estabelecer um vaso comunicante entre estética e ética *pelo conceito de negação da Vontade*. No entanto, ele antes encontra um elo entre estética e ética, identificado na compaixão, isto é, num acontecimento que indica um primeiro desaparecimento da diferença entre eu e não-eu. A carência, o sofrimento do outro se tornam vivências da subjetividade contempladora. O sujeito não se encerra em si, num sadismo passivo que assiste ao padecimento alheio, mas é impulsio-

nado a uma ação boa, não-egoísta para ajudar a esse outrem sofredor. A individualidade é negada, como no belo, só que num grau mais elevado, havendo identificação e dissolução do indivíduo não num objeto e sua imagem cristalina, mas num outro corpo (humano ou animal). O mau é identificado como a própria essência do mundo, que se expressa naquele “toda vida é sofrimento”. A prova disso se encontra no mau a aparecer no egoísmo “essencial a toda coisa da natureza”. Por ele a “discórdia íntima da Vontade consigo mesma atinge uma terrível manifestação” (Schopenhauer 7, T. I, p. 432). Na compaixão, porém, o mau some. Não porque a Vontade se torne boa, mas porque ela se nega. Percebe-se intuitivamente em outrem a própria essência, de modo inconsciente. Quem intui torna-se idêntico com o que é intuído. Ele padece com o corpo alheio: paixão-com, compaixão. O princípio de individuação, que torna os corpos estranhos entre si, é rompido e observa-se *através* dele. “Essa participação totalmente imediata, sim, instintiva no sofrimento alheio, portanto a compaixão, é a única fonte de tais ações [de amor], caso elas tenham um valor moral, isto é, purificadas de todos os motivos egoísticos...” (*idem* 8, p. 584). Nos casos extremos, a ajuda a outras pessoas exige o sacrifício das forças corporais e espirituais, da saúde, da liberdade, e quem ajuda elimina de tal modo a diferença entre eu e não-eu que a consequência é a perda da própria vida, da própria vontade individual.

Mas essa argumentação de Schopenhauer deságua numa contradição. A compaixão, ao *salvar* uma vida, torna-se indiretamente sua afirmação, isto é, de outra vontade particular, do eu de outrem. A tentativa de evitar os sofrimentos pode significar, no limite, a possibilidade de renovação da vida que se extingue, logo de seus sofrimentos, de modo que o problema ético da existência não é resolvido, a Vontade não é totalmente negada. Daí ser preciso, para a consumação da teoria da negação do querer, portanto para o estabelecimento do fato ético por excelência, buscar um grau ainda mais elevado de negação, *a negação em sentido estrito do*

*termo*. Faz-se preciso uma “transição da compaixão para ascese”. Nesta Schopenhauer vê o coroamento de sua ética, pois nela entra em cena o acontecimento que possibilita a *viragem do querer universal na sua inteira unidade*, isto é, o *summum bonum*. No homem de disposição ascética nasce “uma aversão pela essência do mundo, da qual ele é a expressão”. Se o gênio e o compassivo negam o querer em graus baixos, o asceta ou santo alcança, pelo “conhecimento do todo”, isto é, da “essência da coisa-e-si”, o estágio pleno da supressão dos desejos e interesses pela existência. Para onde olhe sente a humanidade e os animais sofredores e essa constatação se torna um quietivo da vida. Mas aqui nasce uma outra contradição no fenômeno, que lembra a da compaixão. De um lado o corpo do asceta ainda vive, estando submetido ao princípio de razão. Por outro lado, no entanto, ele intui *através* do princípio de individuação, e nega o que o seu corpo afirma. Isso acarreta uma “luta contínua” contra a tendência afirmativa da vida. “Por isso também vemos aquele que uma vez atingiu a negação da Vontade de vida procurar conservá-la a todo custo, mediante auto-renúncia de todo tipo e um modo de vida duro, de expiações, pela procura do desagradável. Tudo isso para abafar a Vontade que continuamente nele se esforça” (Schopenhauer 7, T. I, p. 504). Há mortificação do corpo, jejuns, castidade que combate a sexualidade – “foco da Vontade” – por conseguinte a possibilidade de esta afirmar-se em outras individualidades futuras por nascer. Ocorre uma “quebra *proposital* da Vontade”, acompanhada de um saber.

Assim, se o belo e a compaixão são uma negação em grau menor e inconsciente da Vontade, que pode em breve findar, a ascese é a sua negação *consciente e duradoura*. Schopenhauer fala de uma “clareza de consciência racional” (*Besonnenheit der Vernunft*) em semelhante estado. O asceta *sabe*, pela visão da essência do mundo, que este é terrível, e o nega em seu corpo. Com o que a razão se torna “necessária” enquanto “condição da liberdade”.

“Para essa viragem da Vontade é necessária uma visão geral do todo da vida, portanto um conhecimento que vai além do presente, portanto é necessária a razão, que por conseguinte é a condição da *liberdade*” (Schopenhauer 7, T. I, p. 519; cf. *idem* 6, T. I, p. 331).

O excesso de intelecto, de conhecimento é exigido para a negação do querer, para a redenção. Com o que ecos idealistas soam em Schopenhauer. Trata-se de um problema no interior de sua filosofia, pois em seu pensamento a razão não só é secundária em face da Vontade, como, a princípio, a negação da Vontade no belo ou na compaixão se dá por intuição ou sentimento. Porém, agora, na visão geral do todo da vida, pelo santo, a razão e o seu conhecimento desempenham o papel principal. Daí a Vontade não sofrer uma viragem nas suas “potências mais baixas”, mas só nas potências “mais elevadas”, visto que estas possuem o conhecimento racional. Por não possuírem razão, os animais não podem negar a Vontade.

O apelo a esse expediente explicativo lembra, pela referência ao conhecimento racional, o idealismo de Schelling. Ou seja, se há uma “condição” racional para a negação do querer, se aqui é preciso um conhecimento do todo da vida e do mundo nas potências superiores, se é preciso uma “relação íntima do conhecimento com o querer” para a viragem ascética, como não retroceder aos idealistas que encontravam no conhecimento aquilo que há de mais superior no homem? O conceito de intuição intelectual de Schelling, que nos une com o todo, e está a cargo de uma razão intuitiva, aponta na direção dessa relação íntima, pois é pela intuição intelectual que o querer é dado na autoconsciência.

Todavia, nesse momento em que revela o parentesco entre santo e gênio – vale dizer “estética e ética são uma coisa só”, como diz Wittgenstein na proposição 6.421 do *Tractatus* – é também em Jean-Paul que Schopenhauer pensa. A clareza de consciência do asceta é para ser compreendida pela extensão do conceito

de *clareza de consciência genial* a ela. Embora em grau menor, o gênio possui em comum com o santo a mesma viragem da Vontade. Se a genialidade é a visão das Idéias, ou seja, a capacidade de conhecimento independente do princípio de razão, então decorre daí que ele não mais está ocupado com os interesses, os motivos que movimentam a vontade. No estado genial não se é mais indivíduo, pois cada um que se entrega à consideração objetiva do mundo deixa desaparecer por completo dos olhos o querer e seus objetos, a própria pessoa. Não tratamos mais dos assuntos cotidianos e pessoais, mas nos tornamos *puros* sujeitos do conhecer, sem vontade, sem dor e exterior ao tempo. Ora, ao eximir-se do sofrimento cotidiano e comprovar a possibilidade de um estado purificado dele, o gênio “conduz” à santidade e à “redenção” (Schopenhauer 6, T. I, p. 407). Já o santo, por sua vez, com sua intuição da vida em geral, “se torna em sentido ético genial” (*idem* 7, T. I, p. 509). O santo exibe o mesmo estado de desinteresse genial, porém elevado ao grau máximo e duradouro. A diferença que ainda há, soa: o gênio manifesta esse conhecimento “mediante repetição dele num estofó determinado, repetição que é a arte, para a qual o santo enquanto tal não possui a capacidade”. O santo dirige o seu conhecimento “imediatamente para a sua Vontade e esta se vira, nega o mundo”. O seu conhecimento é, portanto, propriamente dizendo, “apenas o meio” para essa negação, ao contrário do gênio, que nele permanece. O gênio “tem prazer nesse conhecimento e o manifesta mediante a repetição do que foi conhecido, a arte” (*idem* 6, T. I, p. 269-70). Mas, por outro lado, pode-se também dizer que o conhecimento que conduz à negação da Vontade no gênio é meio para a obra de arte, enquanto no santo é fim em si mesmo. Daí a negação, se lá apenas passageira, um grau menor, enquanto aqui é algo definitivo, atinge o seu grau máximo.

De fato, se consultarmos a *Vorschule der Ästhetik* publicada em 1804 por Jean-Paul, notamos que nessa obra a chamada *Besonnenheit* é definida como uma das características salientes

do gênio, a sua “clareza de consciência divina”, que é “tão diferente da comum como a razão do entendimento”, sendo em verdade a “mãe de ambos (*Eltern von beiden*)”. A clareza de consciência comum, “ocupada”, dirigida para o exterior, permanece estranha a si e seus portadores possuem mais consciência do que autoconsciência, esta entendida como um “ver-a-si-mesmo total” (*ganz Sichselbstsehen*). A clareza de consciência do gênio “se separa tanto das outras que freqüentemente aparece como o seu oposto”. Ela é uma espécie de “lume que queima eternamente no interior”. Ela é “liberdade interior” do poeta, acompanhada de “tranqüilidade” (Jean-Paul 3, p. 50). Em Jean-Paul, pois, a clareza de consciência divino-genial aparece como “mãe” da razão e do entendimento. Ela se encontra numa posição de *anterioridade* às faculdades de conhecimento. Trata-se de uma forma especial do conhecer estético que antecede às outras formas de conhecimento. Ela não se associa imediatamente à faculdade racional no sentido comum, como Schopenhauer a define, isto é, o de uma faculdade que precisa antes de dados empíricos para fornecer conceitos abstratos. Assim, ecos idealistas, sobretudo da intuição intelectual ouvem-se em Schopenhauer, quando da redenção ético-estética do mundo pelo santo; porém, a essa intuição se soma a *Besonnenheit* genial de Jean-Paul. O filósofo encontra desse jeito o conceito chave para estender a intuição genial à ascética e, pela negação da Vontade, aparentar estética e ética. *Com o que a clareza de consciência racional se torna um híbrido de liberdade intuitiva e racionalidade*. Clareza que é exigida tanto num primeiro momento, na espontaneidade da negação da Vontade a partir da intuição do todo da vida – onde há um “*puro conhecimento da Idéia da vida*” (Schopenhauer 6, T. I, p. 468) –, quanto depois, para manter esse estado.

Nesse reler retrospectivamente a estética como antecipação da ética Schopenhauer sublinha ao mesmo tempo que a experiência estética do belo é apenas um momento breve da negatividade do querer, antes de o grau máximo de superação da essência do

mundo ser atingido, essa “redenção” final, tal qual Rafael e Correggio o exprimem em suas obras plenas de “paz”, “calmaria marítima de espírito”, “tranquilidade profunda”: um “evangelho seguro” em que “apenas o conhecimento permaneceu, a Vontade desapareceu” (Schopenhauer 7, T. I, p. 527-8). A bela-arte espelha em seus objetos *sub specie aeterni* o sentido da ação virtuosa, a plena negação ascética da Vontade. A arte imagetiza o ato ético por excelência, a renúncia ao mundo e aos sofrimentos. Nem alegria nem tristeza importam mais. Por isso Wittgenstein dirá, ao traduzir fielmente Schopenhauer: “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis* e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Eis a conexão entre arte e ética” (Wittgenstein 11, p. 178).

O momento máximo de visibilidade do querer exhibe algo inexistente, o ser anulado. Schopenhauer, assim, para além da reconciliação dialética na obra de arte – que ainda conserva, no idealismo, a positividade do absoluto, a sua infinitude, a vida universal que permanece intocada na sua atividade e bondade –, neutraliza a atividade produtiva da natureza, o carnaval das imagens. Com o que a estética schopenhaueriana deságua no nada ético pelo conceito de negação da Vontade. A arte “traz-nos diante dos olhos” a “impressão do nada”, a oscilar atrás de “toda virtude e santidade” (Schopenhauer 7, T. I, p. 528). Na consideração do nada, o belo e a virtude neutralizam o mundo real. *É pois o nada que irmãa estética e ética.*

“...o que permanece depois de toda a negação da Vontade é para os que ainda estão plenos de Vontade o nada. Mas, ao contrário, para aqueles nos quais a Vontade se voltou e se negou, o nosso mundo tão real com todos os seus sóis e via-lácteos é o nada.”

Estamos diante da consolidação de uma estética de viés ético, para a qual, paradoxalmente, a essência do mundo se vira no momento de sua suprema manifestação. A visão do supra-sensível pela Idéia resvala, ao fim, para o desaparecimento desta e daquilo

que a possibilitou enquanto seu *prius*. A Vontade como coisa-em-si renuncia aos seus atos originários. Ela não é mais ativa. A sua *Tätigkeit*, atividade, é travada.

Mas Schopenhauer é também o filósofo do consolo e nos chama a atenção para o fato de que o conceito de nada é “essencialmente relativo e se relaciona sempre a um algo determinado que ele nega”. Kant conferira essa propriedade apenas ao *nihil privativum*, que, em oposição a um *mais* é identificado como *menos*, o qual, de um ponto de vista contrário, pode se tornar *mais*. Em oposição ao *nihil privativum*, haveria o *nihil negativum*, que em toda relação seria nada. O exemplo para ser citado é o da contradição lógica, que se suprime a si mesma.

Contudo, diz Schopenhauer, se se considera mais minuciosamente o assunto, descobre-se “que não há nenhum nada absoluto, nenhum *nihil negativum* propriamente dito, mesmo que só pensável; um nada desse tipo, considerado de um ponto de vista superior... é de novo sempre um *nihil privativum*.” O nada só o é se estiver *em relação a algo outro que é pensado*. Ele pressupõe sempre essa relação. Até mesmo uma contradição lógica é apenas um nada relativo e não absoluto:

“Ela não é um pensamento da razão, mas nem por isso é um nada absoluto. Pois se trata de uma combinação de palavras, de um exemplo do impensável que é necessariamente requerido na lógica para demonstrar as leis do pensamento. Por conseguinte, se para esse fim procurarmos por um exemplo, manteremos o que é sem-sentido (*Unsinn*) como o positivo que justamente procuramos, e saltaremos o sentido (*Sinn*) como o negativo” (Schopenhauer 7, T. I, p. 525).

De maneira que todo *nihil negativum*, ou nada absoluto, se considerado de um ponto de vista superior, aparece como *nihil privativum*, nada relativo que sempre pode trocar de sinal com aquilo que ele nega, surgindo então como o positivo, enquanto o seu oposto surge como o negativo. Com isso, eis a conclusão de

Schopenhauer, se a representação, o mundo visível como espelho da Vontade for tomado como algo positivo, e que se nomeia *ser*, a sua negação seria o *nada* em sentido geral. Ora, como pertencemos nós mesmos a esse mundo, a essa representação em geral, caso ocorra a viragem, a supressão da Vontade pelos fatos estético e ético, então tememos que não haja mais reflexo do seu ser nesse espelho.

“Caso não miremos a Vontade nesse espelho, então perguntamos de balde para que direção ela se virou e, como ela não possui mais nenhum onde e quando, queixamo-nos que ela se perdeu no nada” (Schopenhauer 7, T. I, p. 526).

Mas esse não é o caso. De um outro ponto de vista é para se mostrar uma mudança de sinais e o ser seria tomado como o nada, e o nada como o ser<sup>(1)</sup>. Este último, entretanto, permaneceria para o discurso filosófico algo a ser descrito apenas negativamente. O poder expressivo da linguagem atinge o seu limite. Ela é incapaz de discursar positivamente sobre a negação plena do querer, restando-lhe aproximar-se dessa experiência e apontar, *mostrar* as vivências místicas catalogadas sob o nome de “êxtase, enlevamento, desprendimento do mundo, iluminação, união com Deus etc.” Esse estado, porém, não é propriamente conhecimento. O aqui vivenciado “não possui mais a forma do sujeito e do objeto, e é acessível apenas à experiência própria, sem ser comunicável” (*idem* 5, p. 268-9). A filosofia tem de se contentar, portanto, com o conhecimento negativo, visto que atingiu “o marco limite” do conhecimento positivo. A filosofia é impotente. Aqui entra em cena o domínio do místico. O filósofo atingiu o limite da positividade do discurso e deve se calar, contentando-se em mostrar o fenômeno da ascese. Wittgenstein, depois, mais uma vez receberá Schopenhauer na proposição 7 do *Tractatus*, com os termos: “O que em geral se deixa dizer, deixa-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, sobre isso deve-se silenciar.” Silêncio no *falar*,

no discursar que, todavia, não implica a impossibilidade de se *mostrar* aquilo sobre o que se silencia, como já o indicara o autor de *O Mundo...* “Há sem dúvida algo indizível, e isso se *mostra* em algo místico”, ecoa por sua vez o *Tractatus* (Wittgenstein 10, p. 522).

Em verdade, no movimento de elevação característico do sublime, quando o espectador sai da pequenez e atinge a grandeza de um estado contemplativo em que ele é o sustentáculo do objeto, revela uma operação de inversão de sinais, de mudança de perspectivas, que remete àquela que Schopenhauer emprega para o coroamento de seu pensamento. Entretanto, se num pensador como Schelling, que também trabalhou com a função estética de categorias como as de belo e sublime enquanto acesso positivo ao supra-sensível, o absoluto exposto na arte implica a afirmação e reconciliação do absoluto consigo mesmo, vale dizer, se o ponto de “máxima distância externa a Deus, a egoidade, é de novo o momento de retorno para o absoluto”, e o fim final do universo (e sua história) “não é nenhum outro senão a reconciliação plena e redissolução na *absolutez* (*Wiederauflösung in die Absolutheit*)”, a finitude funcionando em sua queda apenas como meio para a positividade perfeita, “a manifestação plena e Deus” (Schelling 4, p. 42-3, p. 63), o auto-conhecimento da Vontade em Schopenhauer, ao contrário, pode converter-se em ocasião para ela decidir-se pela própria supressão, isto é, pela redenção<sup>(2)</sup>. Com a livre negação e renúncia da Vontade “todos os seus fenômenos são suprimidos”, portanto aquele “esforço e ímpeto contínuos e sem fim, sem descanso, em todos os graus de sua objetividade, no qual e pelo qual o mundo se mantém” (Schopenhauer 5, p. 269). O momento de máxima visibilidade do querer é num só lance o momento da grande interrogação existencial. Está-se diante do nada.

**Abstract:** The main purpose of this article is to prove that Wittgenstein's thought of the union between aesthetics and ethics has its source in Schopenhauer's philosophy.

**Key words:** Schopenhauer – Wittgenstein – aesthetics – ethics

## Notas

- (1) Malter observa: “A recusa inequívoca da interpretação do ‘nada’ no sentido *de nihil negativum* limita a utilidade do conceito de niilismo para a caracterização de toda a filosofia schopenhaueriana; o uso desse conceito conduziu apenas a má compreensões. Esse ‘nada’, que ao mesmo tempo é aquilo que torna pleno (*das Erfüllende*), proíbe francamente operar com um conceito ao qual se deixa associar o naufrágio total.” (Malter 3, p. 102). Provavelmente o comentador está procurando evitar o equívoco das constantes associações que Nietzsche faz entre a filosofia de Schopenhauer e o niilismo, o “perfume fúnebre” de sua filosofia, o que de certo modo ainda hoje marca a imagem do autor de *O Mundo*.
- (2) De modo acertado Malter nos antecipa o que ocorrerá na ética (unida à estética) de Schopenhauer: “A ética que se segue da metafísica de Schopenhauer, funda-se (*steht darin*) numa recusa da essência do homem, em profunda oposição a todas as outras éticas condicionadas metafisicamente e que realizam, na praxis humana, o que foi teoricamente reconhecido como essência” (Malter 3, p. 21).

## Referências Bibliográficas

1. ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo, Ars Poetica, 1992.
2. JEAN-PAUL. *Vorschule der Ästhetik*. Leipzig, Felix Meiner, 1923.
3. MALTER. *Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
4. SCHELLING. *Philosophie und Religion*.
5. SCHOPENHAUER. "Metaphysik. der Sitten". in: *Vorlesungen über die gesammte Philosophie aus dem handschriftlichen Nachlaß*. München, Piper, 1985.
6. \_\_\_\_\_. *Der handschriftliche Nachlaß*. Edição de Arthur Hübscher. Frankfurt, Waldemar Kramer, 1966-1975.
7. \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich, Haffmans, 1988, 5 volumes.
8. \_\_\_\_\_. *Die beiden Grundprobleme der Etkik*. Zürich, Haffmans, 1988, 5 volumes.
9. \_\_\_\_\_. *Handschriftlicher Nachlaß*. Edição de Deussen. München, Piper u. Co. Verlag, 1913.
10. WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Werkeausgabe I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.
11. \_\_\_\_\_. *Tagebücher*. In: *Werkeausgabe I*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.