

## Schopenhauer e os paradoxos do sublime

François Arnaud  
*Universidade Toulouse II – Toulouse (França)*

### RESUMO

A principal distinção entre a concepção schopenhaueriana e kantiana do sublime reside, segundo este artigo, no fato que o observador, no último caso, deve ser submetido a um perigo apenas possível, enquanto no primeiro caso ele deve ser realmente amedrontado. O principal impulso do sentimento do sublime é de fato, em Schopenhauer, a intervenção da vontade, que deve ser portanto realmente ameaçada. Daí resultam alguns paradoxos e originalidades da teoria do sublime de Schopenhauer, principalmente de um ponto de vista ético, cujos vestígios eu tento seguir.

### ABSTRACT

The main distinction between the Schopenhauerian and Kantian conceptions of the sublime lies, according to this article, in the fact that the spectator, in the latter case, must be submitted to only possible a danger, whereas in the first case, he must be really frightened. The main spring of the feeling of the sublime is indeed, by Schopenhauer, the intervention of the will, which therefore must be really threatened. Hence some paradoxes and originalities of Schopenhauer's theory of the sublime, principally from an ethical point of view, whose traces I try to follow.

Kant escreveu: “Falésias ousadas, pendentes, como que ameaçadoras, nuvens tempestuosas amontoando-se no céu, trazendo consigo relâmpagos e trovões, vulcões em toda a sua violência destruidora, tornados e a devastação que deixam por onde passam, o mar revolto, uma alta queda d’água de um rio poderoso, e coisas do gênero fazem de nossa capacidade de resistência uma ninharia insignificante em comparação com o seu poder. Mas ver essas coisas torna-se tanto mais atrativo, quanto mais terríveis elas são, desde que nos encontremos em segurança” (Crítica do juízo, § 28, grifo nosso).

Schopenhauer: “a tempestade ruge, o mar brame, relâmpagos cintilam de nuvens negras, e trovões abafam a tempestade e o mar. [O observador] percebe-se como indivíduo, como fenômeno obsoleto da vontade, [...] e ao mesmo tempo como eterno e sereno sujeito de conhecimento, o qual é, portanto, como condição de todo objeto, o suporte desse mundo inteiro, e o combate terrível da natureza sendo apenas sua representação, o sujeito mesmo em serena apreensão das ideias, livre e alheio a todo o querer e a todas as necessidades. É a completa impressão do sublime.” (O mundo como vontade e representação [abreviado MVR], em

*Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, B. 1, § 39, S. 291, grifo nosso).

A diferença parece ser mínima: ela reside no fato de que no primeiro caso nós estamos fora da cena em questão, enquanto no segundo caso estamos dentro da mesma. Essa diferença, porém, modifica tudo, até o significado que nos diz respeito da experiência do sublime. Justo por isso Schopenhauer atribui valor a essa diferença: o sentimento do sublime aparece “se em [nossas] redondezas o retumbar de uma tempestade priva-nos da possibilidade de ouvirmos *nossa própria voz* [...] ou se estamos a milhas da costa, na fúria de um mar tempestuoso: ondas imensas levantam e afundam e ao chocarem-se *contra os costões escarpados* lançam a espuma *alto no ar*. [...] No espectador *inabalado* desse espetáculo, a duplicidade da sua consciência atinge a sua mais alta clareza” (MVR, § 39, S. 291, grifo nosso). O medo vivido pelo observador deve ser então, segundo Schopenhauer, um medo *bem verdadeiro* e não um “medo *em geral*”, e mesmo o medo que poderíamos vivenciar apenas em relação a um objeto, segundo Kant, “terrível”, ou seja, *habitualmente* terrível. A experiência kantiana do sublime mantém-se nesse sentido sempre aplicada ao “*suave mari magno*” de Lucrecio. O sentimento Schopenhaueriano do sublime pressupõe, inversamente, para ser sentido, que o observador “não dirija sua atenção para esta relação hostil e opressora [da natureza] com a sua vontade”, que ele “se separe violentamente da vontade e de suas relações”, de fato: “o que distingue então o sentimento do sublime daquele do belo é isso: com o belo, o conhecimento puro ganha a superioridade sem combate, já que a beleza do objeto remove da consciência, sem resistência e por isso imperceptivelmente, a vontade e o conhecimento das relações, o qual fica entregue a seu serviço [...] por outro lado, com o sublime, o estado de puro conhecimento é obtido antes de tudo por uma consciente e violenta separação das relações do mesmo objeto com a vontade, relações estas consideradas desfavoráveis” (MVR, § 39, S. 287). A diferença entre o belo e o sublime não pode ser puramente formal, porque o elemento mais central da filosofia de Schopenhauer é dado com o esforço “violento”. A experiência do sublime consistiria em destituir a vontade. Justamente por isso Schopenhauer começa sua análise do sublime com uma inversão da ordem kantiana: não se deve partir mais do sublime matemático, mas sim do *dinâmico*.

O sentimento do sublime tem em Schopenhauer sua condição em um esforço voluntário, feito do particular, de não desistir no medo, e de permanecer na consideração de um objeto perigoso para a sua vontade, e portanto para seu corpo. Tal perigo é nomeadamente o maior de todos, é o conflito entre as forças da natureza, e este conflito, que é a essência do mundo, é denominado por Schopenhauer de vontade. Trata-se, portanto, de apreciar esse conflito, segundo um paradoxo já percebido por Clément Rosset no âmbito da música: como podemos apreciar algo que nos aterroriza? Trata-se aqui de apreciar *a medida suficiente* para não ser esmagado; mas não se trata, porém, de permanecer demais nessa medida, pois se esse fosse o caso, não teríamos que despender um *esforço* para dominar o medo em nós. Mas o que tem de diferente esse esforço em relação à vontade em nós, que é a essência do mundo? A condição segundo a qual experimentamos o sentimento do sublime consiste consequentemente no fato de que os mesmos poderes, que nos atemorizam na natureza, aumentam em nós; ela consiste no fato de haver uma coincidência entre a minha vontade e *aquela* da natureza. Dessa mesma vontade, que eu evito com temor quando ela poderia me vencer, eu preciso me aproximar perto o bastante para que ela seja despertada em mim. O que eu evito no sublime é ao mesmo tempo o que eu busco. Segundo paradoxo.

Mas há ainda um terceiro: aquilo que é mantido por meio desse esforço voluntário é justo o não-querer-mais, a extinção da vontade: “se o observador contempla tranquilamente esses mesmos objetos tão terríveis para a vontade, como puro sujeito de conhecimento e livre de vontade, apreendendo somente sua ideia, que é alheia a toda relação, por isso se detendo com prazer nessa consideração, consequentemente é elevado justamente por isso sobre si mesmo, sua pessoa, seu querer e todo o querer – então o sentimento do *sublime* o completa” (MVR, § 39, S. 287). A extinção da vontade existente no sublime indica certamente a renúncia, ou seja, a última de todas as extinções da vontade e a partir desse fundamento aparentemente afastado pelo kantismo, Schopenhauer guarda um lugar em seu pensamento para o sentimento do sublime. Assim, Schopenhauer pode continuar utilizando uma particularidade da etimologia da língua alemã: o espectador “está em estado de exaltação (*Erhebung*) e é por isso que também se denomina esse objeto que causa tal estado de *sublime* (*erhaben*)” (MVR, § 39, S. 287). O sublime é descrito segundo as categorias da mística e da santidade e pensa-se em certas

páginas em que Schopenhauer reconhece que a renúncia é a coisa da “graça”. A renúncia pressupõe portanto que a vontade se ataque, ou, com outras palavras, tenha uma vontade de não mais querer; a renúncia contém, segundo Schopenhauer, uma liberdade que não pode ser atingida em nenhuma experiência. Agora o sublime mostra-nos furtivamente essa vontade que se auto ataca, contrapondo uma vontade que é conflito de forças na natureza, e uma outra que, apesar de tudo, é essencialmente a mesma que a primeira, que se empenha para não desviar-se da primeira, mas já a evita. A vontade esgotou de fato todos os seus recursos da origem primeira da vida para produzir um aumento de formas que levaria ao ser humano, mas apenas em razão do fato de que o ser humano proporcionou à vontade o único meio de se negar. Embora o movimento interindividual da afirmação da vida seja bem verdadeiro segundo Schopenhauer, ele encontra seu fundamento não obstante em um movimento de afirmação da morte. Se o impulso de morte freudiano tem como objetivo interromper as forças vitais, ele está envolvido de acordo com Schopenhauer na difusão das forças vitais mesmas! E essa afirmação da morte nos é proposta pelo sublime: origina-se da contradição interna da vontade, lutando contra si mesma para abolir-se a si mesma, enquanto esse combate acontece através da intermediação de um sujeito, que é ele próprio atravessado pela vontade.

Mas então é importante que a experiência do sublime seja fugaz, que dure apenas um momento: “Relâmpagos cintilam de nuvens negras”; esses relâmpagos que se desprendem da noite proporcionam de fato uma vista no abismo, ou seja, em um conflito imanente, imanente de uma vontade, a qual, como diz Schopenhauer em outra passagem, “crava os dentes em sua própria carne.” (MVR, §. 36, S. 484). A experiência do sublime não é fugaz pela razão única que o observador, tomado pelo medo, no fim sempre foge. Então a impressão do sublime abre espaço ao medo, “no qual o esforço do indivíduo para se salvar [suplanta] qualquer outro pensamento” (MVR, § 39, S. 288). Disso resulta que o empenho para se manter em face do perigo, empenho esse que é a vontade, só pode ser substituído pela vontade, e até pelo “medo”, que é *também* a vontade. A experiência do sublime é fugaz, principalmente porque um *contato demorado demais com o absoluto* nos destruiria; o encontro com a realidade, que é uma luta cega e amarga, só pode nos esmagar, e nosso ser-fenomênico, que é contudo

aplicado à morte apenas transitoriamente como negação da vontade de vida, apresenta-se por isso como a única que se pode desejar.

Schopenhauer precisa mais que Kant, portanto, da subjetividade da experiência do sublime. Não é que Kant tenha negligenciado essa dimensão subjetiva da *subjetividade*: o sublime não está nas coisas, mas em nós, e chama-se “sublime” a capacidade espiritual de ascender (*erheben*) sobre a natureza para tornar-se um sujeito de um reino moral. Mas Schopenhauer dá um *conteúdo* a essa subjetividade, ou seja, ele a interpreta bem diferentemente de Kant: é preciso do medo real, vivido pelo espectador, enquanto Kant estava contente com a ideia ou representação desse medo considerado apenas como possível ou apenas provocado pelo objeto então considerado. Na verdade, *o mesmo* (objeto) imprime segundo Schopenhauer esse medo subjetivo como desdobramento das forças imponentes da natureza, e até a vontade, em sua inteira subjetividade. A subjetividade kantiana era, inversamente, mesmo na experiência do sublime, separada da objetividade, ela tinha a ver com as forças físicas opostas. Quanto mais Schopenhauer, por assim dizer, subjetiva, mais profundamente ele adentra na subjetividade, alcançando uma profundidade que Kant não penetrou.

Mas Schopenhauer pode enfatizar mais que Kant a subjetividade do sentimento do sublime, porque ele salientou, inversamente, a objetividade do objeto da consideração: o belo e o sublime não são mais um jogo de forças da alma, mas sim um caráter de ideias “no sentido platônico”, cujo reflexo reencontramos na natureza. Assim, Kant surpreendia-se sobre o que *é alcançado* no sublime, e mesmo sobre a referência ao mundo suprassensível, enquanto Schopenhauer pôde voltar-se para *o que alcança*, e aprofundar esse aspecto, até reencontrar nessa direção o conflito dos poderes físicos; ele se deu desde o princípio um suprassensível, o qual no fim das contas ele determinará como a sequência dos *passos* que a vontade segue em sua progressão para a aniquilação.

Se resta algo moral na experiência kantiana do sublime – como resistência à natureza em nós, ou evidência para a possibilidade dessa resistência –, não é de forma alguma o caso em Schopenhauer, porque a natureza *é essencialmente* o mesmo que essa resistência: quanto mais resistimos a ela, mais afundamos nela; mas “afundar nela” não significa entrar em silêncio primevo, mas sim dispersar e abrir novamente, porque se penetra por definição aquilo que é dispersão e abertura.

Enquanto a experiência do sublime confronta em Kant um objeto com um sujeito, que graças a esse confronto ele próprio reconhece que é de uma outra substância, e tem uma outra constituição que o objeto, percebe o sujeito schopenhaueriano por ocasião desse confronto que ele tem a mesma substância que o objeto, e treme por isso. O objeto no fundo não é mais um ser inacessível, ou apenas relativamente acessível; o sujeito não é mais uma profundidade que se evita a si mesma; sujeito e objeto, de acordo com Schopenhauer, expõem-se igualmente à consideração, mas aquilo que nela se revela é uma contradição, a saber, aquela que não pode mais existir entre o espírito que compreende e seu próprio ser. A essa contradição é dado o nome de “força” ou “vontade”.

Schopenhauer nos ensina que o sublime apenas pode ser vivenciado na imanência, ou seja, após o exílio dos valores morais, que pesavam sobre o devir e o puniam, ou, como Nietzsche dirá, após a morte de Deus. Pois o sublime schopenhaueriano pressupõe a recusa pelo menos em parte da coisa em si kantiana, o acesso pelo menos em parte do sujeito à sua própria profundidade, e a afirmação da identidade do ser entre o mundo e o eu. Mas o sentimento do sublime contém um distanciamento ou brecha entre o observador e o observado, mas esse distanciamento ou essa brecha, que foram sempre caracterizados como uma ambivalência própria a esse sentimento está marcado *dentro da imanência* – ponto onde reside a mais importante contribuição de Schopenhauer para uma teoria do sublime. O que possibilita essa contribuição encontra-se no fato de que a imanência não é mais determinada como unitária e indivisa – como ela seria se o imanente precisasse de um transcendente a ele contraposto –, mas é determinada como tal pelo ser *racional*. Justo por isso a experiência do sublime não pode ser um mergulho em um precipício, como Wagner parece ter interpretado no fim do terceiro ato de *Tristão e Isolda* –, mas continua mantendo a *reflexão* estética como um de seus elementos, embora Schopenhauer não possa mais dar a seu conceito da reflexão o mesmo fundamento que Kant. Justo por isso a teoria de Schopenhauer do sublime, inversamente, acerta o caminho para um pensamento da *contradição*, mas de uma contradição real e indissolúvel entre forças que existem no mesmo plano da realidade e não entre entidades ideais, ou entre o real e o ideal mesmo – como queria Hegel. A superioridade paradoxal da filosofia de Schopenhauer é salientada aqui, ao que concerne à prática, em comparação a todas as compreensões lógicas e dialéticas da contradição. Se então o sublime provoca o

sentimento de contradição, mas de uma contradição real, passageira e indissolúvel, com a qual nós podemos coincidir, então isso tem desde o princípio – embora Schopenhauer não diga dessa forma, pelo menos não assim expressamente – um significado *ético*.