

2 Metafísica da Vontade

Permitam-me fantasiar um pouco. Vejam os senhores: a razão é uma coisa boa, sem dúvida, mas razão é apenas razão e satisfaz apenas a capacidade racional do humano; já a vontade, esta é a manifestação da vida como um todo, ou melhor, de toda a vida humana, aí incluindo-se a razão e todas as formas de se coçar. E, mesmo que a nossa vida pareça às vezes bem ruinzinha do ponto de vista acima, ela é vida, apesar de tudo, e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, naturalmente quero viver para satisfazer toda a minha capacidade de vida, e não para satisfazer apenas minha capacidade racional, ou seja, talvez a vigésima parte de toda a minha capacidade de viver. Que sabe a razão? Ela sabe apenas aquilo que conseguiu conhecer (outras coisas, provavelmente, nunca saberá; isso pode não consolar, mas por que não dizê-lo?); já a natureza humana, esta age como um todo, com tudo o que possui, seja consciente, seja inconsciente – e, mesmo mentindo, está vivendo.

Dostoievski, *Notas do subsolo*

2.1 A Metafísica Tradicional

A “metafísica da vontade”, inaugurada por Schopenhauer, radicalizada por Nietzsche e levada à frente pela psicanálise, constitui um momento decisivo, se não de “ruptura” e “superação”, mas certamente de reconfiguração radical da metafísica tradicional. Não por acaso Heidegger reconhece aí o “acabamento” do projeto filosófico-metafísico ocidental. Com a Filosofia de Schopenhauer temos o princípio do fim da metafísica tradicional, mas temos também algo que não foi ainda devidamente pensado com o cuidado e a atenção dignos da sua magnitude: o princípio de um “outro” começo, de uma “outra” tradição, de uma “outra” metafísica. Essa “outra” metafísica, se não abandona de uma vez por todas a metafísica tradicional – de maneira que permanece ainda “metafísica” – já não pode também ser tranquilamente reconduzida ao seio dessa mesma tradição, pois não se enquadra na sua maneira habitual de operação.

Dissemos que a metafísica tradicional se caracteriza pela busca de fundamentos, de estabilidades últimas que se pretendem capazes de fundamentar o real. Com mais propriedade poderíamos ainda dizer que nem somente pela busca, mas pelo já ter encontrado desde o princípio – e como princípio – fundamentos estáveis à luz dos quais o real é, em sua totalidade, explicado, compreendido,

organizado, disposto, regularizado e regulamentado. Segundo o – já clássico – *Iniciação à História da Filosofia* de Danilo Marcondes, a exigência de fundamentação, de uma fundamentação sempre mais segura e estável, na forma de um discurso que apresenta razões, que apresenta de forma sempre mais clara e distinta suas razões de ser, é a característica mais marcante de uma forma de pensamento centrada no *logos*. Segundo a definição do professor Danilo, *logos* “é fundamentalmente uma explicação em que razões são dadas”, é “o discurso racional, argumentativo, em que as explicações são justificadas e estão sujeitas à crítica e à discussão”³⁰. Discurso que apresenta razões, que apresenta suas razões de ser – em oposição ao *mythos*, que é a palavra legitimada pela força da autoridade de uma tradição cultural, e posteriormente à *doxa*, como discurso “superficial” e “aparente”, justamente porque carente de fundamentação. Em sua tradução latina, *logos* transforma-se em “*ratio*”, “razão”. Perde-se nessa tradução a base discursiva presente na palavra “logos” e “razão” passa a ser compreendida como uma espécie de faculdade intelectual, propriedade essencial do intelecto humano – o qual encontra sua definição última na qualidade de ser sujeito racional. O *logos* só pode dizer a verdade do mundo, expor o mundo em sua verdade, com base na suposição de que o próprio mundo apresenta uma *ordem* intrínseca (*kósmos*) análoga – ou mesmo homóloga – àquela da ordem discursiva do *logos*, como nos mostra, com muita pertinência, o professor Danilo Marcondes:

a ordem do cosmo é uma ordem racional, “razão” significando aí exatamente a existência de princípios e leis que regem, organizam essa realidade. É a racionalidade deste mundo que o torna compreensível, por sua vez, ao entendimento humano. É porque há na concepção grega o pressuposto de uma correspondência entre a razão humana e a racionalidade do real – o cosmo – que este real pode ser compreendido, pode-se fazer ciência, isto é, pode-se tentar explicá-lo teoricamente.³¹

Se o discurso que apresenta razões – o discurso racional – pode corresponder à verdade do mundo, é porque as próprias coisas, supostamente, vem a ser e se sustentam enquanto entes a partir de “razões” – causas, fundamentos, condições. Esta mesma suposição, vigente ao longo de todo o pensamento metafísico – apesar

30 MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*, pp. 26-27

31 *Ibidem*, p. 26

da incontável variabilidade de suas manifestações – é o que permite a Hegel, no século XIX, afirmar ainda que “o Real é Racional”³².

É comum situarmos a emergência do pensamento centrado no *logos* entre os pensadores chamados de pré-socráticos, mais especificamente, na enigmática frase de Tales: “tudo é água”. Em oposição à explicação sobrenatural, que não é necessariamente guiada por um encadeamento lógico – discursivo, causal – ordenado, e que, portanto, admite todo tipo de evento fantástico como plausível sem que caiba qualquer questionamento quanto à sua fundamentação, o pensamento centrado no *logos* exige uma fundamentação compreensível que explique os fenômenos a partir de uma ordenação discursiva que apresenta razões. Assim, não há mais espaço para explicações baseadas no capricho e nas idiosincrasias de forças divinas. Ao pensamento racional, caprichos e idiosincrasias de forças qualitativamente determinadas – Zeus, Apolo, Poseidon etc. – fazem com que os fenômenos estejam irremediavelmente submetidos a uma espécie de desordem e envolvidos por mistérios incompreensíveis.

A enigmática frase de Tales não diz “algumas coisas são água”, mas “Tudo é água”. Assim, ela não fornece uma fundamentação apenas relativa a um universo limitado de fenômenos, mas uma fundamentação absoluta do universo compreendido como totalidade dos entes. No entanto, a fundamentação pré-socrática permanece, como denuncia Aristóteles, apenas física – restrita ao âmbito da *physis*.

Physis, no entanto, não é apenas “natureza” enquanto conjunto de entes espontaneamente presentes no mundo – rios, mares, árvores, pedras, nuvens etc. *Physis* é força produtiva, o constante brotar e desabrochar a partir do qual os entes vem a ser e permanecem sendo até que, encontrando a corrupção definitiva, mergulhem novamente no velamento. A água, enquanto princípio (*arkhé*), está sempre implicada naquilo que a partir dela vem a ser. Isto é, a água não estava presente antes da configuração dos entes, nem permanece sob os entes como elemento transcendente de fundamentação. Água, enquanto princípio dinâmico em constante transformação, é o elemento básico a partir do qual – a partir de cujas

32 «O que é racional é real-efectivo, e o que é real-efectivo é racional.» – G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Vorrede, W 7, p. 24

transformações – os entes, em sua diversidade, chegam a ser e se sustentam no desvelamento. A dificuldade deste pensamento repousa na compreensão de que a estabilidade que permanece constante em meio à mudança não é o “outro” da própria mudança e da transformação. Água não é apenas a permanência estável “por trás” da transformação, ela é a permanência estável em constante transformação a partir da qual surgem e se formam os entes. Portanto, não se passa realmente para “além” – *metá* – da *physis*.

O pensamento pré-socrático emerge e se configura como experiência suprema de sustentar-se no âmbito dessa tensão insolúvel entre permanência e movimento, unidade e multiplicidade, ser e devir. Com Platão essa tensão insolúvel se torna insuportável e é então que se instaura um divórcio radical entre essas duas dimensões do real. De que maneira isso se dá no pensamento platônico é algo de que todos estão suficientemente cientes: na divisão ontológica que instaura um divórcio abissal entre permanência e impermanência, estabilidade e movimento, eternidade e efemeridade, apresentada como divisão entre Mundo inteligível e Mundo sensível.

Com Platão o discurso racional se lança efetivamente para “além” da *physis*. O fundamento da totalidade dos entes é fixado para “além” dos entes como estabilidade, como absoluto incondicionado a partir do qual a multiplicidade instável e mutável dos entes é gerada e sustentada. Se em seu começo o pensar filosófico encarna o supremo esforço de manutenção na tensão originária entre ser e devir, aqui, a razão metafísica assume como tarefa suprema a fixação da fundamentação absoluta como “ser” para além de todo devir. A partir de então, seguindo este modo de operação, o *logos*, o pensamento racional como exigência de fundamentação, alcança e perpetua seu domínio hegemônico, o domínio hegemônico da razão, do discurso racional capaz de dizer o mundo em sua verdade a partir de um fundamento último à luz do qual a totalidade dos entes e da experiência humana do mundo são absolutamente compreensíveis e explicáveis.

No milênio medieval regido pelo cristianismo, Deus – enquanto puro ideal, puro transcendente, em sua onipotência, onisciência e onipresença – se dá enquanto fundamento absoluto e incondicionado do mundo. Não por acaso Nietzsche sarcasticamente – e seus sarcasmos são sempre recheados de proposições filosóficas bastante sérias – afirma que “o cristianismo é o platonismo para o povo”. Deus como reapresentação da ideia suprema de bem não seria, na verdade, o puro

irracional, ou o objeto de uma crença infundada – acusações que só lhe serão imputadas a partir do iluminismo –, mas responderia – e de maneira hiperbólica – à exigência racional de um princípio fundamental capaz de organizar a totalidade da experiência humana de mundo. Neste sentido, parece que o *credo quia absurdum* de Tertuliano não se sustenta realmente, pois Deus não é, sob o ponto de vista da razão, de maneira alguma *absurdum*, Deus, pelo contrário, é *absolutus*. Assim Agostinho dirige-se a Deus, em suas *Confissões*:

dize-me, Senhor, tu que sempre vives, e em quem nada falece – porque existias antes do começo dos séculos, e antes de tudo o que há de anterior, e és Deus e Senhor de todas as coisas; e se encontram em ti as causas de tudo o que é instável, e em ti permanecem os princípios imutáveis de tudo o que se transforma, e vivem as razões eternas de tudo o que é transitório³³

Segundo Danilo Marcondes, as duas “noções fundamentais” que caracterizam o pensamento moderno são “a ideia de progresso”, que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo, trazendo consigo, portanto, ideais de “mudança, ruptura, progresso”, “inovação” e “revolução”, bem como a “valorização do indivíduo” ou da “subjetividade, como lugar da certeza e da verdade, e origem dos valores, em oposição à tradição, i. e., ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa”³⁴. No entanto, não compreenderemos em que sentido se pode falar em “progresso” e “valorização da subjetividade” no contexto moderno se não estivermos suficientemente cientes da base de sustentação dessas noções, isto é, a razão. Está pré-estabelecido, como solo no qual podem se dar um progresso e uma valorização da subjetividade, uma determinada concepção de homem, a saber: o homem como ser racional e consciente, ou seja, o homem enquanto essencialmente determinado pela razão. O próprio Danilo Marcondes, no capítulo dedicado a Descartes, deixa transparecer essa condição:

A ideia de modernidade, como vimos anteriormente, está assim estreitamente relacionada à ruptura com a tradição, ao novo, à oposição à autoridade da fé pela razão humana e à valorização do indivíduo livre e autônomo, em oposição às instituições. (...) A crença no poder crítico da razão humana individual, a metáfora da luz e da clareza que se opõem à escuridão e ao obscurantismo, e a ideia de busca de progresso que orienta a própria tarefa da filosofia são alguns dos traços fundamentais da modernidade.³⁵

33 AGOSTINHO., *Confissões*. I, VI.

34 MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*, p. 142

35 *Ibidem*, p. 165

Não é à toa que um dos marcos iniciais do pensamento moderno é o *cogito* de Descartes, que garante a caracterização essencial do ser humano como sujeito racional consciente – e auto-consciente:

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja obrigatoriamente verdadeiro: nada sou, então, a não ser uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão.³⁶

Mesmo a envergadura do projeto crítico kantiano, que coloca “a razão no tribunal da razão”, embora tenha um alcance epistemológico frustrante às pretensões racionais de dizer a verdade do mundo – agora a razão tem de se contentar em dizer a verdade da experiência possível de mundo, o que, convenhamos, já é bastante coisa –, tem como meta garantir a submissão da vontade à razão. Como expoente do projeto iluminista, está em jogo para Kant a legitimação da possibilidade humana de uma autodeterminação racional. E não apenas em Kant, mas ainda também em Hegel, essa autodeterminação racional diz respeito ao âmbito individual, mas envolve também a pretensão sociopolítica de realização plena de um Estado constitucional racionalmente organizado porque regido por leis racionalmente estabelecidas. Isso aparece mais claramente nos seus escritos sobre História e já se deixa perceber em sua insistência na palavra “autonomia” (dar-se leis, obedecer às leis estabelecidas por si mesmo para si mesmo).

Em *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant se propõe a descortinar, tal como um cientista procede com relação à natureza, o “fio condutor” da história humana. Partindo por princípio da “doutrina teleológica da natureza”, “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”. “No homem”, atenção ao parêntese de Kant: “(única criatura racional sobre a Terra)” “aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo”³⁷, já que este dispõe apenas de um tempo limitado de existência, enquanto a espécie tem a capacidade de perpetuação. De modo que os “indivíduos” e “mesmo povos inteiros”, “cada qual buscando seu próprio proveito”, “seguem inadvertidamente, como a um fio

36 DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, p. 161

37 KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5

condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido”³⁸. Kant define “a razão” como “a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças para muito além do instinto natural”, a qual só pode “progredir aos poucos, de um grau de inteligência a outro”³⁹. A natureza deu ao homem “a razão e a liberdade da vontade que nela se funda”. Sendo assim, não deve o homem “ser guiado pelo instinto, ou ser provido e ensinado pelo conhecimento inato”, mas se vê obrigado a “tirar tudo de si mesmo”. O que caracteriza essencialmente o homem não é o instinto ou alguma “ideia inata”, mas tão somente a razão, bem como “a liberdade da vontade que nela se funda”. No entanto, a razão e a liberdade só podem se desenvolver plenamente através de “uma constituição civil perfeitamente justa”, a qual deverá ser então “a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”⁴⁰. Esta constituição política deverá ser tão justa internamente quanto externamente, isto é, nas relações entre Estados, chegando mesmo ao ponto em que haja um único Estado cosmopolita planetário. Kant conclui:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições⁴¹

É somente no interior de uma constituição política perfeitamente justa, racionalmente organizada, ou seja, regida por leis estabelecidas unicamente pela razão, que o humano pode chegar a realizar sua plena liberdade, isto é, enquanto obedecendo às leis estabelecidas por aquele poder essencial que mais propriamente lhe caracteriza: o poder da razão. Realiza-se, portando, desta forma a “autonomia”, a obediência às leis auto-impostas – porque impostas a cada um por aquilo que lhes caracteriza própria e essencialmente: a razão.

Esta mesma ideia encontra-se presente numa das mais claras exposições da Filosofia da História de Hegel: *A Razão na História*. A Razão, “Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto”⁴² é “a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente”⁴³. A questão “de como a Razão é determinada em si e o que é a sua relação para com o mundo coincide com a questão: *qual é o objetivo*

38 *Ibidem*, p. 4

39 *Ibidem*, pp. 5-6

40 *Ibidem*, p.10

41 *Ibidem*, p. 17

42 HEGEL, G.W. F. *A Razão na História*, p. 52

43 *Ibidem*, p. 53

*final do mundo?*⁴⁴ Bem, sendo a história o palco no qual ininterruptamente tem lugar a ação humana, trata-se, então, da dimensão do Espírito. O que caracteriza essencialmente o Espírito é a Liberdade. No entanto, esta auto-compreensão essencial lhe permanece velada, visto que em cada momento da história humana, enquanto dura o desenrolar de cenas históricas determinadas, têm-se a impressão – e uma impressão concretamente realizada – de que o Espírito é coagido a agir por forças que lhe são externas. O movimento da História é o desenvolvimento progressivo do autoconhecimento do Espírito, isto é, da progressiva ampliação da consciência de sua própria Liberdade. A história do mundo “representa o desenvolvimento da consciência de liberdade que tem o Espírito e a consequente realização dessa liberdade”. “Este desenvolvimento implica um progresso gradual, uma série de diferenciações cada vez mais reais, resultantes da ideia de liberdade”.⁴⁵ “O essencial na história do mundo, vista de maneira geral, é a consciência da liberdade e a compreensão do desenvolvimento dessa consciência”⁴⁶. Assim, A “Ideia de Liberdade” é “a essência do Espírito e o objetivo positivamente final da história”.⁴⁷

As vontades e paixões individuais, atuando cada qual em proveito próprio, de maneira aparentemente caótica e despropositada, são secretamente conduzidas, na verdade, por uma “*astúcia da razão* – porque ela deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve [o indivíduo] paga o preço e sofre a perda”⁴⁸.

Ao contemplar a história como sendo o cadafalso em que foram sacrificados a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos?⁴⁹

A resposta de Hegel:

A Liberdade em si é o seu único objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios têm sido oferecidos no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. Só a Liberdade é a finalidade que se compreende claramente e se completa em si mesma, o único polo duradouro estável na mudança de acontecimentos e condições, o único princípio

44 *Ibidem*, p. 61

45 *Ibidem*, p. 115

46 *Ibidem*, p. 117

47 *Ibidem*, p. 69

48 *Ibidem*, p. 82

49 *Ibidem*, p. 67

verdadeiramente eficaz que interpenetra o todo. Este objetivo final é o propósito de Deus para com o mundo.⁵⁰

Cada avanço na ampliação da consciência de Liberdade do Espírito corresponde a uma concretização efetiva. Os “imensos acúmulos de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e meios para que o Espírito do Mundo atinja o seu objetivo, trazendo-o à consciência e percebendo o seu significado”, o qual não é outro senão “a descoberta de si mesmo – a volta a si – e o contemplar-se na realidade concreta”.⁵¹

Essa concretização do Espírito, esta sua efetivação em “realidade concreta” corresponde à organização estatal: “O Estado é a ideia de Espírito na manifestação exterior da vontade humana e sua liberdade”.⁵² A própria Liberdade é “o reconhecimento e a adoção de objetivos materiais universais como o Direito, a Lei e a produção de uma realidade que esteja em conformidade com elas: o Estado”.⁵³ Assim, chegamos à seguinte conclusão – análoga à conclusão de Kant:

o Estado se torna o objeto precioso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre. (...) quando a vontade subjetiva do homem se sujeita a leis, a contradição entre a liberdade e a necessidade desaparece. São necessários tanto o racional, como o material. Somos livres quando o reconhecemos como lei e o seguimos como sendo a matéria de nosso próprio ser. A vontade objetiva e a vontade subjetiva estarão conciliadas, então, formando um só conjunto harmonioso.⁵⁴

Com isso, pretendemos apenas evidenciar em que base de sustentação estão enraizadas aquelas noções fundamentais do pensamento moderno descritas por Danilo Marcondes: a valorização do progresso e da subjetividade. Trata-se de um progresso racionalmente determinado, de uma ampliação progressiva do domínio da razão, o que pressupõe uma determinada concepção de homem enquanto sujeito

50 *Ibidem*, p. 66

51 *Ibidem*, p. 71

52 *Ibidem*, p. 98

53 *Ibidem*, p. 111

54 *Ibidem*, p. 91. Estamos cientes de que o pensamento hegeliano, mesmo com relação à Filosofia da História, não se reduz a isso e não ignoramos a advertência dos comentadores segundo os quais muitas das críticas que se faz a Hegel não passam da superfície, pois em geral tratam de questões que ele mesmo já haveria previsto e respondido. No entanto, não podemos ignorar o peso destas palavras e destas formulações.

racional e consciente, sujeito essencialmente determinado pela qualidade de ser racional.

2.2 A metafísica da vontade

Com a filosofia de Schopenhauer, o centralismo ocidental da razão sofre um duro golpe, cuja profundidade talvez não tenha sido ainda suficientemente explorada – nem sequer por Heidegger, que situa na metafísica da vontade o “acabamento” da tradição metafísica ocidental. Afinal, enquanto “acabamento”, se incluiria ainda no mesmo âmbito tradicional, apenas levando às últimas consequências seus pressupostos fundamentais. Se a famosa frase inicial de *O mundo como vontade e representação* – “o mundo é minha representação.” – parece seguir na esteira da metafísica moderna da subjetividade, a sequência da obra opera uma reviravolta capaz de desestabilizar as pretensões da racionalidade moderna de maneira inaudita. Como o próprio autor adverte ainda no primeiro capítulo do livro primeiro, emergirá no livro segundo “uma outra verdade, menos evidente, é preciso confessar, do que a primeira”, “para ser compreendida, pede uma investigação mais aprofundada, um esforço de abstração maior”, exige “uma dissociação dos elementos heterogêneos acompanhada dum síntese dos princípios semelhantes”. Esta “austera verdade”, anuncia Schopenhauer, se afigura “bem própria para fazer o homem refletir, senão mesmo para o fazer *tremar*” (grifo meu)⁵⁵. A metafísica da vontade fará *tremar* o leitor, fará *tremar* a metafísica tradicional, fará *tremar* as pretensões da racionalidade ocidental.

A frase inaugural de *O mundo como vontade e representação* – “O mundo é minha representação” – é facilmente compreensível: absorvendo o impacto da “revolução copernicana” no conhecimento levada a cabo pela primeira crítica kantiana, Schopenhauer estabelece como condições de possibilidade da experiência as formas puras *a priori* da intuição sensível, isto é, o espaço e o tempo, associados a uma única das 12 categorias *a priori* do entendimento que constam na “tábua” kantiana: a causalidade. Tempo, espaço e causalidade, reunidos sob o nome “princípio de razão” constituem o “a priori” subjetivo schopenhaueriano, a partir

do qual podem formar-se representações. Isto significa: objetos somente são objetos em relação ao sujeito do conhecimento e o sujeito do conhecimento só chega a ser sujeito em relação aos objetos conhecidos. Esta relação, por sua vez é fundada, regulada e mediada pelo princípio de razão, ou seja, os objetos só aparecem como objetos para um sujeito enquanto aparecem no tempo – num dado momento temporal –, no espaço – num local específico – e na teia relacional da causalidade – condicionados/determinados por outros objetos e também condicionantes/determinantes de outros objetos.

Assim,

Nenhuma ciência no sentido exato da palavra (quero dizer um conjunto de conhecimentos sistematizados com a ajuda do princípio de razão) está apta para fornecer uma solução definitiva, nem uma explicação completa da realidade; a ciência, com efeito, não poderia penetrar até a essência íntima do mundo; ela não ultrapassa nunca a simples representação e, no fundo, apenas nos dá a ligação entre duas representações⁵⁶

À ciência, por já ser constituída pelo princípio de razão e, portanto, já estar desde o princípio restrita ao âmbito da representação, está vedado o acesso à essência do mundo – à “coisa-em-si”.

Também as filosofias objetivas – que partem do objeto como realidade última a partir do qual se pode deduzir o sujeito – e as filosofias subjetivas – que partem do sujeito como único real a partir do qual o objeto é produzido – erram por desconsiderar que uma vez que se coloque o “mundo objetivo”, este já está compreendido nos termos do princípio de razão, isto é, já se deu também o sujeito do conhecimento. Por outro lado, uma vez que se pense o “sujeito”, é porque a dimensão do “objeto” já se fez aparecer.

O materialismo, como caso de filosofia objetiva, isto é, que toma a realidade material como independente do sujeito, ao tentar explicar a inteligência subjetiva reconduzindo-a a princípios materiais, cai numa contradição insuperável, pois revela em último lugar o que já estava necessariamente dado desde o princípio: o sujeito.

Admitamos que pudemos seguir até o fim e com o testemunho das representações intuitivas a explicação materialista; uma vez chegados ao cimo, seríamos subitamente tomados desse riso inextinguível dos deuses do Olimpo, quando, despertando como dum sonho, fizéssemos, de repente, essa descoberta inesperada: que o último resultado tão penosamente adquirido, o conhecimento, estava já implicitamente contido no dado primeiro do sistema,

56 MVR, § 7

a simples matéria; assim, quando, com o materialismo, nos imaginamos a pensar a matéria, o que pensávamos na realidade era o sujeito que a representa para si, a vista que percebe, a mão que toca, o espírito que a conhece.⁵⁷

Não se pode conceber o objeto sem um sujeito que o perceba:

Não há absolutamente nenhum objeto sem um sujeito: tal é o princípio que condena para todo o sempre o materialismo. Sóis e planetas sem olhos para os verem, sem uma inteligência para os conhecer, são palavras que se pode pronunciar, mas que representam qualquer coisa de tão inteligível quanto “bocado de ferro de madeira” (*sideroxylon*)⁵⁸

Schopenhauer afirma não partir nem do sujeito “nem do objeto tomados separadamente”, mas “do fato da *representação*, que serve de ponto de partida a todo o conhecimento e tem como forma primitiva e essencial o desdobramento no sujeito e no objeto”⁵⁹.

Até aqui, apesar de algumas diferenças conceituais e da grande diferença estilística, a estrutura da crítica kantiana é mantida: o mundo da representação – os fenômenos – são determinados por formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento – no caso de Schopenhauer, o “princípio de razão”, que compreende tempo, espaço e causalidade. Com isso, as consequências onto-epistemológicas fundamentais permanecem as mesmas: todo o perceber e saber humano, desde sua mais básica manifestação cotidiana, até a mais elaborada sistematização científica, somente têm acesso a este mundo fenomênico da representação, restando completamente inacessível o “em si” do mundo, a “coisa-em-si”. No entanto, para Kant o que estava em jogo no projeto crítico era a pretensão iluminista de fundamentar a autonomia da vontade do sujeito humano como sujeito livre – e livre porque, enquanto racional, é capaz de dar leis racionalmente estabelecidas a si próprio, tanto no âmbito individual quanto no âmbito sociopolítico. Assim, se no âmbito epistemológico a crítica frustra de certa maneira as pretensões da razão, quando se trata de implicações éticas, o primado da razão é completamente reestabelecido, de modo que todo o comportamento humano, seja no âmbito individual, coletivo (social) ou no seu desenrolar através do tempo (a História), é compreensível e explicável à luz da razão, a qual atua todo o tempo como um fio

57 MVR, § 40

58 MVR, §40

59 MVR, § 7

condutor subjacente, mesmo quando as circunstâncias dificultam a percepção da sua (oni)presença.

Embora venha seguindo Kant no que concerne ao mundo “como representação”, Schopenhauer questiona a inacessibilidade insuperável da “coisa-em-si”. No entanto, surge com essa discordância um grave problema: como poderiam, o entendimento e a sensibilidade, requisitar para si a pretensão de um conhecimento do em-si, quando estão restritos ao modo de operação do princípio de razão, e com isso, restritos ao mundo da representação? Como poderia a razão, que, na definição schopenhaueriana é uma espécie de faculdade replicadora da representação, que produz representações de representações a partir de abstrações que resultam em conceitos, pretender um acesso imediato ao em-si?

A resposta de Schopenhauer para esse impasse tem de vir por meio de uma “via subterrânea”, uma “comunicação secreta”, uma “espécie de traição” que só pode ser encontrada no “entrelaçamento adequado e feito no ponto certo da experiência externa com a interna”, a saber: o *corpo*. “Ele localiza este ponto na experiência que cada um tem de seu próprio corpo”⁶⁰. O corpo encarna este lugar privilegiado de acesso ao em-si do mundo, por ser ao mesmo tempo objeto mediato do conhecimento, enquanto representação externa em meio aos demais objetos e, por outro lado, aquilo que lhe confere uma excepcionalidade em relação aos demais objetos: o fato de ser também objeto imediato, conhecido imediatamente por cada um. “Condição, portanto, da experiência externa e objeto imediato da interna, ele é o 'ponto certo' do entrelaçamento delas”, “o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria”⁶¹.

Quando considerado sob o ponto de vista que o percebe como objeto externo, o corpo é mera representação, e, como tal, submetido ao princípio de razão. Quando tomado como experiência mais imediata que o sujeito tem de si mesmo, o corpo se deixa experimentar como encarnação da própria essência do mundo, como “em-si”, nos termos de Schopenhauer, como *vontade*. No âmbito da experiência imediata, o movimento do corpo equivale ao movimento da vontade, as afecções do corpo equivalem às agitações da vontade. Abre-se aqui a possibilidade de um tipo de experiência que Kant não poderia compreender: uma experiência bruta, crua, “imediata”, isto é, que se põe para além da chamada “experiência possível” do

60 CACCIOLA, M., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 39

61 *Ibidem*, p. 41

mundo fenomênico. A partir desta estranha experiência, que não se deixa descrever como tal nos termos do princípio de razão – segundo os quais ela já será enquadrada nos limites da representação – temos acesso direto à essência do mundo, ao seu “em-si”, isto é, *vontade*.

Procurar algo além da representação constituiria um exercício fútil e infrutífero caso nos contentássemos com a definição moderna do humano enquanto substância pensante, isto é, sujeito racional e consciente redutível à dimensão cognitiva/intelectual. De acordo com essa caracterização o próprio filósofo seria “nada mais que o puro sujeito que conhece (uma cabeça de anjo alada, sem corpo)”⁶². Mas, Schopenhauer não se contenta com uma “cabeça de anjo alada” e traz à cena o corpo. O conhecimento “tem como condição necessária a existência dum corpo”. Se para o “puro sujeito que conhece, este corpo é uma representação como outra, um objeto como os outros objetos”, cujas ações podem ser explicadas representacionalmente em termos de “força”, “qualidade” ou “caráter”, sem contudo compreender sua “essência íntima”, por outro lado, o próprio sujeito do conhecimento é corpo e essa “identidade com o corpo” lhe torna acessível “a chave do enigma” de sua essência íntima: “essa palavra é *Vontade*”⁶³. O corpo é dado ao sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: “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”⁶⁴.

Aqui já começa a se desenhar uma compreensão do que seja “vontade” diferente da habitual. *Vontade* não é mais compreendida como um fato psicológico subordinado ao sujeito e à sua consciência (seja como um produto ou como uma propriedade sua). Não há *vontade* “disso ou daquilo” como diretriz psicológica do sujeito capaz de mover “seu” corpo no sentido de uma possível realização. Essa concepção habitual da *vontade* não passa de uma ilusão representacional, “só existe no entendimento, *in abstracto*. É apenas pela reflexão que existe uma diferença entre querer e fazer: com efeito é a mesma coisa”. “Todo o ato real da nossa *vontade* é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento do nosso corpo”. “Não podemos querer realmente um ato, sem constatar no mesmo instante, que ele

62 MVR, § 18

63 MVR, § 18

64 MVR, § 18

aparece como movimento corporal”. A vontade e a ação “não são dois fenômenos objetivos ligados pela causalidade; não estão entre si numa relação de causa e efeito; eles são apenas um só e mesmo fato”⁶⁵. Eliminando a distância entre vontade e ação, Schopenhauer elimina também – e isso é grave – o sujeito da vontade. Vontade não é “vontade *de* um sujeito”, vontade atravessa e constitui o sujeito, encarnando-se nele como corpo. “O corpo humano é, em Schopenhauer, o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e à qual ele obedece maquinalmente”.⁶⁶ O “sujeito” se depara, numa experiência imediata impossível de se reduzir ao domínio cognitivo/intelectual, com sua essência íntima, com aquilo que lhe é mais próprio e, no entanto, o que encontra nesse lugar não é a identidade de um “si mesmo” autoconsciente, presente a si enquanto consciente de si mesmo, mas algo que lhe é estranho, algo que o transcende, que o atravessa, algo ao qual está submetido e sobre o que não tem qualquer controle. Sua mais antiga “propriedade”, “seu” corpo, revela sua alteridade enquanto corpo-vontade, tornando-se justamente o lugar por excelência desse estranhamento fundamental.

Mas, como explicar essa “experiência imediata”? Como demonstrá-la racionalmente? Como dar conta dela a partir do saber racional? Schopenhauer responde:

demonstrá-la, isto é, tirá-la como conhecimento mediato dum outro conhecimento imediato, a sua natureza opõe-se, visto que ela é, ela mesma, o mais imediato dos nossos conhecimentos, e se não a apreendemos e fixamos como tal, tentaremos em vão deduzi-la, por qualquer meio, de um conhecimento anterior. É um conhecimento dum gênero especial, cuja verdade, por este motivo, não pode colocar-se em nenhuma das rubricas nas quais dispus toda a verdade, na minha exposição do princípio de razão.⁶⁷

Essa experiência não é redutível ao domínio da razão. E isso significa: a experiência mais fundamental do conhecimento, aquela por meio da qual se revela a essência íntima das coisas, o “em-si” dos fenômenos, é, ela mesma, *inexplicável*, inapreensível pela dimensão racional. Ela se dá na relação com “aquilo que, longe de ser uma representação, dela difere completamente: a vontade”. Por este motivo, poderíamos “distinguir esta verdade de todas as outras e chamar-lhe a verdade

65 MVR, § 18

66 BRUM, J. T., *O pessimismo e suas vontades*, p. 23

67 MVR, § 18

filosófica por excelência”⁶⁸. A “verdade filosófica por excelência” se distingue de toda verdade representacional, lógica, racional e se dá numa experiência imediata, que é de cada um. Este conhecimento, o conhecimento da verdade por excelência, não é nem “empírico” nem “racional”, não pode ser feito objeto de nenhuma “epistemologia”, não pressupõe nenhum tipo de “método”, não está restrito ao domínio do intelecto, apenas se dá como experiência imediata, crua, bruta e, enquanto tal, inexplicável. Trata-se de algo “imediatamente conhecido, e conhecido de tal maneira que nós sabemos e compreendemos melhor o que é a vontade do que qualquer outra coisa”⁶⁹.

Para além da “experiência possível”, a experiência imediata que revela a natureza íntima do mundo para além da pura representação, a coisa-em-si compreendida como vontade. Em seguida, por *analogia*⁷⁰, Schopenhauer transpõe a compreensão que já se mostrou em nível individual a todo e qualquer ente possível. Se o corpo, único objeto da representação ao qual temos também o acesso “imediato” revelador da essência, mostrou-se “em-si” como vontade, não há razão para supor que nosso corpo constitua um tipo de ente especial, distinto em si mesmo de todos os demais. Segue-se, então, a compreensão do caráter essencial da totalidade do mundo como vontade. “Negá-lo, eis a resposta do *egoísmo teórico*, que considera todos os fenômenos, salvo a si próprio, como fantasmas”, assim como “o egoísmo prático, que, na aplicação, só vê e trata como uma realidade a sua pessoa e todas as outras como fantasmas”⁷¹. Se a essência do homem se dá a conhecer a partir de uma experiência imediata, não há razão, para além de um egoísmo teórico ou prático para o qual supostamente o humano ocupa um lugar diferenciado e privilegiado em relação aos demais entes, para que não se admita esta mesma *vontade* como essência para a totalidade dos entes. Sua “essência, deve ser o mesmo que aquilo que nós chamamos em nós *vontade*”⁷². Valendo lembrar ainda uma vez, como o faz o próprio Schopenhauer após essa conclusão, que se fala de vontade aqui em sentido essencial irreduzível ao domínio subjetivo psicológico, não cabendo portanto

68 MVR, § 18

69 MVR, § 22

70 Analogia é o termo utilizado por Schopenhauer para o procedimento em questão (MVR, §19) e endossado por alguns dos maiores estudiosos da sua filosofia. É o caso em Maria Cacciola (Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994, p. 50) e Jair Barboza (Barboza, *Schopenhauer*, 2003, p. 57)

71 MVR, § 19

72 MVR, § 19

qualquer suposição de que seria acessível aos demais entes – minerais e vegetais, por exemplo – uma representação mental do seu querer segundo motivos particulares, como acontece com o humano no âmbito da compreensão representacional *in abstracto* do seu querer individual. Diversas vezes Schopenhauer alerta: “não se obstinar em compreender sob essa palavra apenas uma das espécies de vontade que ela designou até hoje”, aquela que é “acompanhada por motivos abstratos”, isto é, a “vontade racional”.⁷³ Trata-se aqui não mais de compreender a vontade sob a ótica da metafísica da subjetividade, mas de compreender o sujeito sob o ponto de vista da metafísica da vontade.

2.3 Irrracional ou iconoclasta?

À parte toda a herança dos esquemas conceituais próprios da metafísica tradicional nas formulações de Schopenhauer – sujeito x objeto, representação x coisa-em-si, essência x aparência, interno x externo, sensibilidade x entendimento etc – o que nos interessa aqui é o estabelecimento da vontade como essência do mundo e todas as suas graves implicações. Os múltiplos “empréstimos à filosofia clássica não nos devem fazer esquecer esta originalidade decisiva. Se a teoria da 'representação' vem de Kant, a da 'Vontade' é completamente nova”⁷⁴.

A vontade, enquanto “outro” da representação não está submetida ao princípio de razão, portanto não se situa no tempo, não se localiza no espaço, nem está submetida ao princípio de causalidade. Isto significa dizer que a vontade não pode se dar como “causa prima” do mundo (“não existe causa fora do domínio em que reina o princípio de razão”⁷⁵), não pode ter dado “início” ao mundo em algum momento determinado, não pode se dar como “fundamento” do mundo, uma vez que as noções de causa, começo e fundamentação racional já se encontram no registro do princípio de razão, isto é, dependem das noções de tempo, espaço e causalidade e, por conseguinte, são aplicáveis apenas ao mundo da representação e não à sua essência.

Todo o ato particular tem uma finalidade; a vontade não a tem; como todos os fenômenos naturais isolados, a sua aparição em tal lugar, em tal momento, é

73 MVR, § 22

74 ROSSET, C., *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p. 209

75 MVR, § 29

determinada por uma causa que lhe dá fundamento; mas a força mais geral que se manifesta nesse fenômeno não tem ela própria causa, visto que ela é apenas um grau das manifestações da coisa em si, da vontade que escapa ao princípio de razão.⁷⁶

Por conseguinte, a própria questão sobre a possível “finalidade da vontade” se revela como um verdadeiro contrassenso:

Toda vontade é a vontade de qualquer coisa; ela tem um objeto, um alvo para o seu esforço; o que é que quer então esta vontade que nos é dada como a essência do mundo em si e para que é que ela tende? – Essa questão, como muitas outras, assenta na confusão entre o ser em si e o fenômeno: o fenômeno está submetido ao princípio de razão de que a lei de causalidade é uma forma; não se passa o mesmo com o ser em si. Apenas se pode dar sempre uma razão dos fenômenos como tais, e das coisas isoladas: a vontade passa sem isso.⁷⁷

Isto quer dizer também que a vontade, a essência do mundo, não é, nem pode ser compreensível ou explicável pelo entendimento ou pela razão. A vontade é por si mesma *grundlos*, sem fundamento⁷⁸.

Em seu belo artigo *Resgatando Schopenhauer*, Hélio Lopes Silva nos ajuda a compreender a radical originalidade do pensamento schopenhaueriano em relação à tradição metafísica ocidental:

a intuição antimetafísica e anti-intelectualista mais fundamental de Schopenhauer é a constatação de que a Razão não se sustenta a si mesma, ao contrário do que é pressuposto por toda a metafísica tradicional; que o princípio, por meio do qual ela obtém todas as explicações, justificações e fundamentações é, ele mesmo, inexplicável, injustificável e *grundlos*. Agora é fácil ver que essa constatação é a própria negação da pretensão básica de todos os empreendimentos metafísicos anteriores e contemporâneos a Schopenhauer. Pois, desde Descartes, cujo “eu penso” era considerado como apresentando por si mesmo as garantias do “eu existo”, passando pela “Tathandlung” de Fichte e o “Espírito Absoluto” de Hegel, tratava-se de encontrar um primeiro princípio que, ao contrário das explicações insuficientes da ciência, pudesse explicar a si mesmo e fornecesse por si e em si mesmo suas próprias justificação e fundamentação.⁷⁹

É nesse sentido que se pode falar de uma “metafísica do irracional”, visto que “o conhecimento, seja o do entendimento, seja da razão, simplesmente serve ao querer”⁸⁰. No entanto, caberia ainda uma ressalva quanto à utilização da caracterização de “irracional” para a metafísica da vontade, tão comum nos manuais

76 MVR, § 29

77 MVR, § 29

78 MVR, § 29

79 SILVA, H. L., *Resgatando Schopenhauer*, p. 27

80 BARBOZA, J. *Metafísica do irracional – mal radical em Schelling e Schopenhauer*. Neste artigo, Barboza reafirma a radicalidade do caráter in-fundado, sem fundo, *grundlos* da metafísica de Schopenhauer mesmo em relação a Schelling.

de Filosofia onde em geral Schopenhauer e Nietzsche aparecem reunidos num mesmo capítulo que recebe o obscuro título de “irracionalismo”. Quando falamos em irracionalismo aderimos, ainda que sem querer, ao registro hegemônico do projeto racional ocidental, para o qual, todo outro pensamento, todo pensar que lhe soe estranho, todo pensar que não se encaixe em seus princípios e que por isso mesmo, se coloque em uma posição favorável para questionar seus pressupostos básicos é prontamente taxado, em tom acusativo, de “irracional”. São frequentes neste “tribunal da razão”, além do próprio Schopenhauer, pensadores pouco ortodoxos como Nietzsche, Freud, Heidegger, Deleuze, Derrida e quantos mais destoem do projeto racional tradicional. Mas não se tratará de uma resistência da tradição racional, por pudor ou temor, a um pensamento que “faz surgir questões *desrespeitosas*”?⁸¹

Fala-se em “irracional” como contrário, oposto à razão. Mas, com isso, já se invocou a razão tradicional e já se deixou medir pelo padrão dos seus parâmetros habituais. Com isso, já se pressupôs uma segura confiança quanto ao próprio valor desses parâmetros, os quais já se supõem também bem conhecidos e compreendidos. Heidegger chama a atenção para esta problemática no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*: “Enquanto a *Ratio* e o racional permanecerem duvidosos no que possuem de próprio, fica também sem fundamento falar irracionalismo”⁸². Talvez o pensamento dito irracional possa se revelar “mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização”⁸³ que vem arrastando o Ocidente há milênios. Na frase que encerra o ensaio *A sentença nietzschiana: Deus está morto*, Heidegger vai ainda mais longe e provoca: “o pensamento só começa quando fazemos a experiência de que a razão, glorificada há séculos, é o adversário mais obstinado do pensamento”⁸⁴. Não será essa também a incômoda provocação que os pensadores “irracionalistas” lançam, cada um à sua maneira, ao pensamento dito “racional”?

Mas, por que essa insistência em marcar a diferença entre o pensamento de Schopenhauer e a Metafísica tradicional? Por que toda esta desconfiada reserva em relação ao projeto racionalista ocidental e a conseqüente busca de alternativas? Pensemos no nosso universo inicial de questões. Dizíamos que tudo começa com a

81 LEBRUN, G. *O avesso da dialética*, p. 14

82 HEIDEGGER, M., *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. p. 279

83 *Ibidem*, p. 279

84 HEIDEGGER, M., *A sentença nietzschiana Deus está morto*, p. 56.

estranha experiência de estarmos aí lançados no haver. Lançados no haver, nos encontramos em meio a uma infinidade de sofrimentos e decepções, isto é, em meio ao mal, ao mal-estar, ao mal radical.

A metafísica tradicional aposta historicamente no primado da razão, a qual é concebida como estando em condições de estabelecer fundamentos seguros e estáveis capazes de dar conta da totalidade da experiência humana de mundo. Com isso, tende-se a reduzir a complexidade humana à dimensão do “espírito”, “alma”, “entendimento”, “intelecto” ou “consciência”, enquanto moradas da racionalidade. Conseqüentemente, há um privilégio do conhecimento abstrato, teórico ou contemplativo como aquilo que, sendo o que há de mais próprio para o ser humano, cabe a ele, acima de tudo, desenvolver e realizar.

Pesquisas recentes em Filosofia da Educação vêm investigando as conseqüências desta concepção reducionista do ser humano para o campo da educação, especialmente no que concerne à “sobrevvalorização da dimensão cognitiva”⁸⁵, a qual determina o sentido da educação como um “só falar à razão” que tem a única finalidade de “instruir”⁸⁶.

“O grande precursor da hierarquização que estabelece a primazia do conhecimento sobre todas as demais atividades humanas é, sem dúvida, Platão”, cujo projeto ético-político é condicionado pela “valorização do conhecimento teórico em detrimento do conhecimento prático”. Essa valorização está assentada, ela própria, “sobre a ideia de que não somente é possível um saber certo e infalível sobre a educação (e sobre a política), mas que esse saber é o único que deve guiar sua realização”⁸⁷. Em oposição à prática política, “Platão afirma a necessidade de uma investigação meticulosa e previamente determinada acerca das finalidades como condição e critério de validade para qualquer educação”⁸⁸. Este é o fundamento da crítica do jovem Nietzsche a Sócrates em *O Nascimento da tragédia*. A identificação socrática – para sermos menos injustos poderíamos limitar o peso da acusação ao Sócrates platônico – do “sabedor” ao “virtuoso”, inaugura um novo modelo de *areté*, de virtude, calcado no conhecimento contemplativo abstrato das ideias eternas. Um conhecimento tal que se apresenta como capaz de “curar a eterna

85 DO VALLE, L. *Teoria, determinação, complexidade: desafios da reflexão sobre educação*, p. 187

86 *Ibidem*, p. 191

87 *Ibidem*, p. 187

88 *Ibidem*, p. 187

ferida da existência”⁸⁹, a qual, para Nietzsche é essencialmente incurável. Com Platão

instaura-se um modelo de virtude que relaciona o exame de si à idealidade de um Bem supremo, uma espécie de sabedoria a ser encontrada, mas que é um tipo de instância metafísica, ao alcance de poucos. O modelo do filósofo como cidadão mais virtuoso e governante dos outros limita o alcance pleno do ideal de virtude para todos, instaurando uma desigualdade que também reforça a questão da individualidade na formação ética. A virtude volta a ser idealidade (o bem supremo), desencarnada, tornando-se distante dos fatos da vida real, da vida concreta dos seres humanos, e por isso também difícil de ser alcançada. Existe a idealização de um modelo de homem virtuoso que se oferece como figura de comparação/inspiração (o filósofo)⁹⁰

O pensamento moderno, centrado na presença a si do sujeito racional e consciente, tende a reduzir a experiência existencial humana à dimensão da racionalidade e da consciência, bem como a reduzir a experiência humana de mundo ao conhecimento, à cognição. Após assegurar-se de sua presença plenamente constituída a partir de uma relação intelectual interna consigo próprio, o sujeito moderno está apto a pôr o mundo diante de si enquanto objeto, com o qual estabelece uma relação cognitiva representacional. A epistemologia salta ao primeiro plano da Filosofia e a questão mais relevante a partir de então é o estabelecimento do método capaz de assegurar a maior correção da representação cognitiva do mundo. Portanto, ainda que na vertente epistemológica empirista haja uma valorização do corpo e da experiência sensível, é notável a diferença em relação à proposta schopenhaueriana, como veremos a seguir.

A moderna metafísica da subjetividade acaba por instaurar de uma vez a redução do ser humano ao domínio cognitivo:

Característica da modernidade, a redução cognitivista (...) é o resultado do longo processo de substituição das “filosofias do espírito” tradicionais, de caráter marcadamente moralista, pelo “mentalismo” – que assimila o espírito a um conjunto de processos interiores capazes de definir um sujeito, ou um cogito, e que produzem as significações que ele fornecerá para as coisas exteriores. A rigor, o mentalismo começa com Descartes, para quem a busca das determinações da vida interior configurava a investigação sobre a origem e organização das ideias, ou sobre as representações subjetivas. Mas deve-se atribuir à progenitura mais direta de Locke a tendência moderna a privilegiar o estudo do “entendimento humano”, isso é, a intenção de identificar as leis de funcionamento dos “estados mentais”.⁹¹

89 NT, § 18

90 SANCHEZ, L., *A formação ética na história da filosofia: entre projetos de educação por modelos e projetos de educação pela razão*, p. 12

91 DO VALLE, L., *Para além do sujeito isolado*, p. 502

É na experiência íntima de sua interioridade, na introspecção meditativa, que o sujeito faz a experiência de sua própria presença. A partir dessa auto-certificação de si, o sujeito pode se dar como garantia e fundamento para o conhecimento seguro:

Para o cognitivismo moderno, é como pura interioridade que a consciência pode se fazer presença direta e transparente do espírito a si mesmo, e é nessa condição que ela se apresenta como fundamento para o conhecimento seguro. Logo, o fenômeno da consciência é garantido pela autonomia dos processos mentais, que a filosofia do espírito afirma, ao destacá-los do mundo exterior⁹²

Se o autoconhecimento se dá na imediatidade da presença a si através de uma introspecção mental, o ser humano, o “ser” do humano, enquanto efetivamente presente e apreensível por essa experiência introspectiva, é reduzido à dimensão mental-cognitiva:

Nisto consiste o cognitivismo: na crença de que, situado no “interior” do indivíduo, o espírito nada mais é do que presença que se traduz inteira e exaustivamente como conhecimento de si – conhecimento direto e intuitivo de suas representações ou operações mentais. O cognitivismo realiza, assim, uma dupla redução, drástica tanto em sua amplitude quanto em suas consequências, pois: (1) para que toda experiência de si, toda experiência da própria existência possa ser definida como cognição, é preciso, primeiramente, que (2) se converta o conjunto das dimensões humanas ao elemento mental⁹³

Na cena interior, em que existência é cognição, o espírito descobre sua “autonomia” em relação aos fenômenos, às coisas dadas; e essa “absolutização” do espírito – do cogito, da mente, da subjetividade transcendental – torna-se a própria marca do tipo de conhecimento que a modernidade instala no panteão de suas conquistas mais duradouras.⁹⁴

É somente a partir da presença-a-si do sujeito racional que se faz possível a experiência do “mundo externo” – enquanto objeto posto diante da consciência subjetiva. A “consciência-cognição-razão é condição e é *medium* da presença aos fenômenos – entre os quais há que se incluir aqueles que tocam à existência empírica do sujeito”⁹⁵. Essa concepção de ser humano que reduz sua essência e sua presença à dimensão cognitiva encontra “muitas dificuldades para lidar com tudo que não se deixa reduzir à cognição, ao conhecimento imediato e transparente”⁹⁶ que a introspecção mental subjetiva supostamente proporciona.

Mesmo na corrente empirista, que se contrapõe a Descartes quanto à origem das ideias e do conhecimento, há ainda um privilégio da dimensão cognitiva, pois

92 *Ibidem*, p. 502

93 *Ibidem*, p. 504

94 *Ibidem*, p. 504

95 *Ibidem*, p. 504

96 *Ibidem*, p. 504

a valorização da experiência sensível somente se dá na medida em que o corpo e os sentidos são compreendidos como receptores e coletores de dados brutos da experiência que serão impressos na *tabula rasa* mental e, por fim, devidamente processados pela razão. Ou seja, mesmo na tradição moderna empirista o homem permanece sendo essencialmente “sujeito do conhecimento” e reduzido ao domínio cognitivo. No caso de Locke:

Sua refutação da doutrina das ideias inatas parte do questionamento de que as ideias possam estar impressas no homem, independentemente de sua percepção. Esse questionamento o levará à definição de que o pensamento está inteiramente identificado à consciência do pensamento, ou seja: o pensar consiste em ter consciência de que se pensa. Seu passo seguinte será a fundação empírica do conhecimento, ao afirmar que nada se encontra no entendimento humano que não tenha antes estado nos sentidos. No entanto, a consciência é o núcleo constitutivo de sua filosofia, que, por isso mesmo, pode ser chamada de racionalista. Para Locke, a mente é um conjunto de operações que fazem existir as ideias. A cognição encontra-se no centro da definição da identidade individual em Locke, que acaba por menosprezar a questão dos afetos, dos desejos e da imaginação, por não considerá-los como aspectos adequados a uma compreensão segura pelo conhecimento humano. O mesmo se dá em relação à própria corporeidade, da qual (...) interessa apenas as sensações, na medida em que provocam alterações mentais claras e distintas, convertendo-se em material para o pensamento.⁹⁷

Aproveitamos essas recentes contribuições da Filosofia da Educação para fazer saltar à vista o contraste entre a concepção racional-cognitivista da metafísica tradicional e a metafísica da vontade schopenhaueriana. Diferentemente de toda a metafísica precedente, na essência do mundo não se encontra nada que seja do âmbito da luminosidade compreensível e explicável da razão. Na essência do mundo encontra-se algo de uma outra ordem, de uma outra dimensão, um “ímpeto cego” inconsciente – porque independente da consciência e porque não apreensível em si pela consciência racional. Na essência não está o Bem, não está a ideia, não está a substância, não está Deus, não está a racionalidade do sujeito pensante, não está a verdade objetiva ou subjetiva do mundo. Na essência está o movimento volitivo, e com ele a falta irremediável que determina sua insaciedade, na essência está a impossibilidade de satisfação definitiva que mantém o pêndulo eternamente oscilante entre a decepção e o tédio. O conhecimento dessa verdade essencial, a “verdade filosófica por excelência”, não se resume ao domínio racional ou cognitivo. Este conhecimento se mostra numa experiência corporal imediata, a qual, ao contrário da tradição moderna não encontra a presença identitária de um “eu”

97 SANCHEZ, L., *Desconstruindo as concepções dominantes instituídas sobre o aluno*, p. 7

racional autoconsciente, nem simplesmente fornece dados sensíveis para um posterior processamento racional. Esse conhecimento que se dá através do corpo, não encontra a identidade de um “si mesmo” enquanto presença física ou espiritual, mas a estranheza de um “outro” irresistível que não se deixa reduzir à dimensão do corpo ou do espírito e sim de uma “terceira margem”, de uma dimensão que desde sempre os extrapola, os atravessa e os constitui: a *vontade*.

Essa doutrina faz Schopenhauer ecoar como um acorde dissonante na sinfonia do pensamento ocidental, o que lhe rendeu a alcunha de *Iconoclasta na filosofia alemã* – título do artigo de J. Oxenford que lhe trouxe o merecido reconhecimento já no fim de sua vida, em 1854. Como bem aponta Clément Rosset: A teoria da vontade “manifesta uma oposição direta à tradição intelectualista, desde Platão até Hegel”. “O primado da Vontade sobre as representações intelectuais representa uma ruptura de inestimável importância na história das ideias”⁹⁸. A filosofia de Schopenhauer poderia ser considerada como “a primeira a considerar como superficial e como 'máscara' todo pensamento cujos termos pretendam permanecer sobre o plano da coerência lógica e da objetividade”⁹⁹. A Razão, exaltada por Hegel como “Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto” (as iniciais maiúsculas são de Hegel), é rebaixada de sua patente máxima e não passa de uma faculdade condicionada e determinada pela vontade, isto é, “em todos os casos, a busca racional é posta em movimento pela vontade”¹⁰⁰.

Essa submissão da razão à vontade põe em xeque uma das mais transparentes certezas autoevidentes da metafísica tradicional: a ideia de que o pensamento racional, o *logos*, a linguagem, o discurso que apresenta razões e que descobre fundamentos, são instâncias puras, objetivas, neutras. A linguagem não simplesmente “fala”, não simplesmente nomeia, classifica, reúne, comunica ou fundamenta. Cada um desses atos discursivos expressa um movimento desejante de apropriação, domínio, ultrapassamento, estabilização. Perguntar “o que é” e proceder à articulação de um discurso racional que apresenta “algo” em sua verdade expressa um desejo de apropriação, domínio e de apaziguamento do desejo no encontro de uma estabilidade dada para além da transitoriedade. Perguntar “por que” e proceder à articulação de um discurso que apresenta fundamentos expressa um

98 ROSSET, C., *Schopenhauer, filósofo do absurdo*, p. 203

99 *Ibidem*, p. 204

100 *Ibidem*, p. 206

movimento desejante de passar para “além” do que é dado até atingir uma estabilidade última e segura. Não há inocência na linguagem.

É Schopenhauer quem inaugura uma crítica da razão clássica, opondo-lhe essa intuição iconoclasta do todo-poder do desejo, mesmo nos domínios do pensamento. Intuição terrível, contra a qual não cessaram de lutar, desde Schopenhauer, todas as filosofias ciosas de salvaguardar a independência da razão e a autonomia da liberdade, não como alegam a si mesmas por serena busca da objetividade, mas por uma secreta vontade moral¹⁰¹

É essa postura fundamental que nos concederia alçar Schopenhauer ao posto de mestre dos mestres da suspeita.

A Filosofia da vontade inaugura a era da suspeição, que busca o mais profundo sob o [explicitamente] expresso, e o descobre no inconsciente. O que [se] pretendia emanar do intelecto puro é justamente aquilo sobre o que se conduz a análise crítica das motivações secretas. Falando estritamente, não há qualquer raciocínio intelectual que possa ser compreendido a partir dele mesmo; ele pede para ser *interpretado*, a partir de um novo ponto de vista, que é a questão da origem. Este deslocamento do ponto de vista é precisamente o ponto de ruptura com a filosofia clássica. (...) Schopenhauer não é mais, como ele próprio se acreditava, o último dos filósofos clássicos, mas sim o primeiro dos filósofos genealógicos”.¹⁰²

Abre-se aqui uma maneira inteiramente diferente de se pensar o estar-aí, bem como o mal-estar-aí, isto é, uma maneira inteiramente diferente de se pensar o Mal, o sofrimento, a decepção, a crueldade, a repetição autotorturante, porque nenhum desses elementos é mais cooptável por uma economia moral típica da tradição racional ocidental, a qual só pode pensá-los como erro de percurso, como desvio, como falha, como acidente, como mancha eliminável por um método redentor. Se se compreende a essência do mundo como vontade, então todo o Mal e também todo o inexplicável, o incompreensível, o não-sabido – o que já desde sempre escapou à consciência e à racionalidade – são estruturais, são intrínsecos à essência da dinâmica existencial.

2.4 Vontade; querer; esforço; desejo. Uma aproximação etimológica

A vontade não causa os fenômenos. A vontade não estabelece uma relação de causalidade com os eventos do mundo da representação (“A vontade não é uma

101 *Ibidem*, p. 210

102 *Ibidem*, p. 204

causa; a sua relação com os fenômenos não tem por fundamento o princípio de razão”¹⁰³), nem tende para nenhuma finalidade específica e isso, porque, estando fora das categorias do princípio de razão, não envolve as dimensões da causalidade ou da finalidade. Com isso, queremos dizer: sendo completamente outra em relação à representação, estando fora dos limites do princípio de razão, a *vontade* não é representável, isto é, a vontade não é “algo” como um ente determinado nem é “algo” como uma “causa mecânica” para o movimento dos fenômenos. Embora o termo “vontade” possa dar margem a essa confusão, uma leitura atenta e cuidadosa nos mostra a impropriedade de uma tal compreensão, a qual, reduzindo a metafísica da vontade a uma espécie de materialismo mecanicista, não passa de uma compreensão vulgar. Tão inapropriada quanto seria uma leitura que reduzisse o *Ser* de Heidegger a um “ente supremo”, nos moldes da tradição metafísica, ou que limitasse a *desconstrução* derridiana a um processo subjetivo de “desmonte” das “construções teóricas”, ou ainda uma leitura que imaginasse o *inconsciente* freudiano como simples coleção de dados não presentes momentaneamente à consciência. Trata-se de termos que envolvem demasiada sutileza e complexidade para que apressadamente os interpretemos de acordo com significados habituais cristalizados pela tradição metafísica ou pelo senso comum.

Ao tratar da essência do mundo, Schopenhauer intercambia os termos “vontade”, “esforço”, “querer” e “desejo”. Com isso ele traz à tona e eleva ao primeiro plano uma dimensão que se inscreve com um certo estranhamento no seio do pensamento ocidental. Uma dimensão que lhe soa estranha e problemática, talvez justamente por resistir ao enquadramento nos limites da razão, tendo desde sempre já os extrapolado. O movimento desejante resiste à estabilização. Não se o apreende jamais enquanto “algo” definido e determinado a partir de limites claramente estabelecidos. Quando nos damos conta dele – se nos damos conta dele – ele já está em marcha e nos arrasta, desconsiderando frequentemente as ordens do cálculo racional. Que é a vontade? Que é o querer? Que é o desejo? O problema todo talvez seja justamente que eles não *são*, ele *vão*, eles estão em movimento, eles se dão como um “ir em direção”. Eles resistem à explicação fundamentada, eles explicam sem explicar: “foi a vontade dos deuses”, “fiz porque quis”. Tanto na mais pura resignação impotente ao irremediável, quanto na mais extrema auto-afirmação

de autoria, diz-se aqui o mesmo: não podemos, de maneira alguma, explicar o que se passou.

A única maneira de aproximar a vontade de “algo” apresentável e representável enquanto tal é subordiná-la ao sujeito. A vontade compreendida como faculdade intelectual do sujeito, partindo do sujeito, este já essencialmente determinado enquanto racional e consciente, e seguindo em direção a um objeto racionalmente determinado, tal qual uma linha traçada entre dois pontos num plano cartesiano, esta sim se presta a uma determinação estável. O que a metafísica de Schopenhauer faz é denunciar a ilusão dessa concepção que reduz a vontade ao sujeito, enquanto partindo do sujeito em direção ao objeto. Schopenhauer parte da própria vontade, a vontade que excede, ultrapassa, funda em seu movimento desejante, sujeito e objeto enquanto termos essencialmente relacionais, interconectados e interconstitutivos.

Etimologicamente, vontade remete ao latim *voluntas* (desejo, ânimo), que remonta a *volere* (querer). Em alemão, “wille” remete ao indo-europeu “wel” que também significa “querer”. A raiz latina de “querer”, “quaerere” diz “tratar de obter ou saber, buscar, procurar”. Enquanto “esforço” é união do prefixo latino “ex” (ir para fora, externar, expor, mostrar) com o radical “fortia” (força), qualidade do “fortis” (forte, capaz). Quanto a “desejo”, demoremo-nos um pouco mais.

A palavra “desejo” remonta ao latim tardio com o verbo *desiderare*. Encontramos na raiz do verbo *desiderare*, a “palavra *sidus, sideris*, que quer dizer 'astro', 'estrela'”. Mas, “o que tem a ver desejo com as estrelas? Por que *desiderare*, que tem a palavra *astro*, significou 'desejar'?”¹⁰⁴. É nas estrelas que os áugures da Roma antiga interpretam os sinais dos deuses e desvendam os mistérios do destino. O destino estava “escrito nas estrelas” como ainda hoje dizemos em português. E a língua inglesa ainda diz “stars” (estrelas) como sinônimo de destino. Os áugures “tinham um modo de observar os astros”, “tinham todo um discurso sobre a relação dos estados dos astros com a vida humana”. E essa posição de mediadores entre o mundo e o além, entre os homens e os deuses, como versados na enigmática linguagem dos astros lhes conferia grande poder e distinção. Eles eram consultados acerca dos grandes eventos da cidade, podiam determinar o início ou o cancelamento de uma batalha, uma condenação ou a concessão de um perdão, bem

como intervir na vida dos grandes homens que a eles recorriam a fim de obter orientações quanto ao futuro. Para que os enigmas do além fossem decifrados e as respostas obtidas, os áugures contemplavam os astros. “Esse ato de contemplar os astros chama-se *considerare*”. “Levar em consideração é no fundo observar os astros, *considerare*, ver o conjunto dos astros e a partir daí tirar uma conclusão sobre os eventos futuros”. *Desiderare*, no entanto, com o prefixo *de*, diz “desistir dos astros”, “desistir de olhar os astros”, “desistir de especular sobre o futuro”¹⁰⁵. O que funda o desejo é a ausência. O fundo do desejo é o silêncio das estrelas que já não fazem mais sentido, o silêncio dos deuses que já não respondem mais. “Desejar é ter a certeza da ausência”. Na plenitude da presença não há desejo. O desejo envolve uma certa relação à ausência. A ausência de uma presença plena, a ausência da presença dos deuses, do além, do texto estelar pleno de sentido. A ausência é tão marcante que se faz sentir como perda. Perda da comunicação com os deuses que um dia preencheram os céus com pontos luminosos significantes. Nostalgia da presença dos deuses que não respondem mais, esperança fundada na desesperança, insistência fundada na desistência. Tudo isso nos diz o *desiderare* romano, origem do nosso *desejar*, bem como do inglês *desire* e do francês *desirér*.

Essa, no entanto, é uma forma tardia da palavra desejo. O termo corrente para dizer “desejo” entre os romanos era *cupio*, do verbo *cupere* (“desejar”), e que está na raiz dos nossos vocábulos “cobiça” e “concupiscência” (*cupiditas*), os quais só utilizamos com o significado negativo que lhes atribuiu a tradição cristã. Em sua raiz, *cupio* provavelmente remete a *cupeo* “que significa gulodice nos dois sentidos, abstrato e concreto”¹⁰⁶, isto é, a comida em si que é desejada e devorada, bem como o glutão que a deseja e devora. No latim arcaico, “desejo” se diz pela palavra *venus*, que “significa antes de tudo desejo sexual”, bem como o ato sexual propriamente dito. Tornou-se também o nome da “deusa dos jardins” com a qual os romanos acabaram por identificar Afrodite, a deusa grega da sexualidade. Mas, no princípio, verifica-se que *venus* significava “desejo no sentido amplo”. No alemão, é a partir de uma raiz indo-europeia comum que desejo se diz *wunsch*.¹⁰⁷

Os gregos, por seu turno, dispunham de uma gama diversificada de termos para tratar do “desejo”. *Hormé*, por exemplo diz “apetite, tendência”. *Orexis*, muito

105 *Ibidem*, p. 133

106 *Ibidem*, p. 131

107 *Ibidem*, p. 132

utilizada, refere-se também à fome, apetite. É a raiz da palavra “anorexia”, quando precedida do prefixo de negação “a”, diz: ausência de fome, falta de apetite. Para os gregos “anorexia” falava de uma falta de apetite em sentido mais geral. Posteriormente, cristalizou-se o sentido estritamente ligado à alimentação. No entanto, também deriva de uma raiz comum de *orego* (desejo), a palavra *orgué*, que “pode ser cólera” ou “desejo sexual intenso”, bem como “uma animação excepcional para qualquer coisa, a arte, por exemplo” e que se traduz pelo termo “pulsão”¹⁰⁸. De *orgué* vem o *orgasmós*, ligado ao máximo prazer sexual, êxtase. Tem em comum com a “cólera”, o significado de algo que se espalha por todo o corpo, algo de origem tão física quanto espiritual que se espalha pelo corpo, toma o corpo por inteiro, possui o corpo e o arrebatava. Descrição que se aplica tão bem a um “ataque de cólera” quanto a um “orgasmo”.

Há, no entanto, uma outra forma grega de dizer “desejo” que se mostra um tanto mais complexa e que nos aproxima de uma das definições etimológicas da palavra vontade: ânimo. A palavra grega à qual nos referimos é *epithymia*. O prefixo grego “epi” pode ter muitos significados, os principais sendo “acima de”, como em “epígrafe” – texto grafado acima do texto principal – e “depois”, como em “epílogo” – conclusão já presente ou acrescentada a um texto principal. No caso de *epithymia*, “epi” diz “movimento para”, como em “epístola”, que vem do verbo *epistellein*, composto pelo *epi* nesse sentido, mais *stellein* (enviar), querendo dizer mensagem que se envia para alguém. No radical de *epithymia* temos a palavra *thymós*, a qual possui vários significados, mas é justamente uma das duas maneiras – sendo a outra *psyché* – de dizer “alma”, isto é “ânimo”. Ânimo remete à alma que anima o corpo vivo. Tanto *thymós* quanto *psyché* querem dizer “sopro”, “vento”, “fumaça”. É comum aos povos antigos a identificação entre “sopro”, “vento” e princípio vital. Talvez pela presença da respiração como evidência de vida, enquanto sua ausência evidencia a morte. Seja como for, *ghost*, *geist*, *espírito*, *spiritus*, bem como o hebraico *nefech*, todas remetem ao “vento”, ao “sopro”, como se houvesse uma corrente de ar que anima o corpo e o enche de vida. É recorrente nas mitologias a imagem do “sopro divino” que concede o dom da vida ao corpo inerte. O “sopro” traz também consigo a fragilidade característica da vida. Como uma brisa, vem e passa. O “sopro” voa e se esvai, tem lugar a morte. Mas, traz

também a indestrutibilidade da vida do espírito: o sopro voa e se esvai, o corpo morre, mas a alma permanece, de alguma outra maneira, viva.

A diferença entre *psyché* e *thymós*, embora ambas sejam utilizadas correntemente para dizer “alma”, se refere justamente ao seu papel na vida e na morte. Enquanto *thymós* é a força vital que anima o homem em vida e o põe em movimento, cessando e se extinguindo no momento da morte, *psyché* é justamente aquela parcela da alma que “sobrevive” à morte¹⁰⁹. É o “bater de asas” do sopro vital que abandona o corpo após a morte. Na morte do corpo, “ela é expirada pela boca ou, ocasionalmente, sai por uma ferida, vagando por um tempo e depois indo para o Hades, onde permanece como sombra, fantasma”¹¹⁰. Enquanto espectro, sombra, fantasma que vaga pelo Hades, a *psyché* não guarda nenhum traço da “singularidade” daquele que habitava em vida, não se dá como “um ser que indique o que entendemos por pensamentos e sentimentos”¹¹¹. “Já sumidas nas sombrias entranhas da terra, as almas vagam inconscientes, ou no máximo, em um estado de aturdimento semiconsciente, dotadas de uma média voz que é como o canto do grilo, débeis e indiferentes a tudo”¹¹². Como um espectro sem – ou quase sem – consciência, não reconhece ninguém, não responde a nenhum chamado, não age nem fala como quando em vida, apenas vaga pelo Hades e emite uma espécie de murmúrio incompreensível.

Toda essa digressão em torno do termo *psyché* é importante para marcar sua diferença em relação ao *thymós*, radical de *epithymia* (desejo). Podemos perceber que a *psyché* guarda um caráter quase exclusivamente espiritual, caracterizando-se justamente por ser a parcela da alma que sobrevive à morte do corpo. *Thymós*, por seu turno, é “alma” enquanto força que anima o corpo em vida, é alma como princípio de vida, “é alma ou coração como princípio de vontade, inteligência, sentimentos e paixões”¹¹³. É justamente o que se perde, o que se esvai no momento da morte. Mas, *Thymós* diz muito mais que “alma”, expressando uma enorme variedade de significados. *Thymós* diz:

"coração", "peito", alma, mente, como sede de vida, inteligência (faculdade de percepção, conhecimento, pensamento, deliberação, julgamento, memória), (...) sono e interioridade; (...) e também “coragem, raiva, ira, maldade, apetite,

109 SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 62

110 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 97

111 *Ibidem*, p. 97

112 RHODE, E. ap. SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 63

113 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 100

impulso sexual, vontade, sentimentos, emoções, humores, caráter; como sede da faculdade de pensar, deliberar, julgar, memória; como sede de *khér* (coração) e dos sentidos físicos; interioridade como região em que as coisas se dão sem manifestação exterior.¹¹⁴

Há aqui todo um entrelaçamento entre físico e espiritual. O primeiro significado citado é “coração”. “O significado de *thymós* como coração nos remete a um ponto interessante da cultura grega: acreditava-se que os órgãos eram os responsáveis pelas funções psíquicas e sentimentais”¹¹⁵. Não há uma clara demarcação diferencial entre “corpo” e “espírito” para os gregos antigos, de modo que é bem conhecida, por exemplo, a relação estabelecida por Hipócrates entre melancolia e “bile negra”, ligada ao baço. Assim, coração é tanto órgão físico quanto lugar das emoções e sentimentos. Ainda hoje sentimos “dor no coração”, “guardamos no coração” aqueles que amamos, temos o “peito” ou o “coração” cheios de amor, ódio, tristeza ou alegria. Além de “alma” e “coração”, compreendendo-os a partir dessa complexa articulação de sentidos, outro significado mais comum de *thymós* é “coragem”, referindo-se, por exemplo, frequentemente, à bravura do herói homérico.

A origem da palavra *thymós* é incerta, mas sua “origem mais provável” é *thýu*, que diz: “(lançar-se com furor), daí, princípio de força, vontade, ímpeto, ardor”¹¹⁶. Assim podemos compreender com mais propriedade *epithymia* enquanto o lançar-se com furor, da alma e do coração, do corpo e dos sentimentos, corajosamente, em direção a este ou aquele objeto de desejo. Aqui pode-se estabelecer também uma ligação entre a raiz de *thymós*, neste “lançar-se com furor” que é “princípio de força”, com a outra palavra que Schopenhauer utiliza para caracterizar a essência do mundo, isto é, esforço, enquanto externar e mostrar força.

Em seu *Por que filosofar?*, de 1964, coleção de conferências proferidas uma década antes dos famosos trabalhos que lhe renderiam a alcunha de pensador pós-moderno, Lyotard se deixa conduzir de maneira sublime pelo pensamento do desejo, para além ou aquém de “uma visão dualista das coisas (de um lado, temos o sujeito, do outro, o objeto, cada qual provido de suas respectivas propriedades)”:

O desejo não põe em relação uma causa e um efeito, quaisquer que sejam eles; ele é o movimento de algo que vai no rumo daquilo que falta a si mesmo. Isso quer dizer que o *outro* se faz presente àquilo que deseja, ele se faz presente aí

114 *Ibidem*, p. 100

115 SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 60

116 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 101

sob a forma da ausência. Aquele que deseja tem aquilo que lhe falta, sem o que ele não o desejaria e não o tem, não o conhece, senão ele também não o desejaria.¹¹⁷

Bela caracterização do desejo: um ter – não tendo – aquilo que se lhe faz presente enquanto ausência. O que se tem assegurado enquanto posse definitiva não é preciso – nem possível – que seja ainda desejado, por outro lado, o que não se tem, em absoluto, nem mesmo enquanto ausência, não pode, igualmente ser desejado.

O movimento do desejo faz, então, surgir o pretense sujeito como algo de indefinido, de inacabado, que tem necessidade do outro para se determinar, para se completar, que é determinado pelo outro, pela ausência. Logo, de parte a parte, temos a mesma estrutura contraditória, mas simétrica: do lado do “sujeito”, a ausência do desejado, sua falta, no centro de sua própria presença, do não-ser no ser que deseja; do lado do “objeto”, uma presença, a presença ao desejante contra o pano de fundo de ausência, porque o objeto está ali como desejado, não como possuído.¹¹⁸

Na dinâmica do desejo, o mais próprio se define pela relação ao outro, pela presença da ausência do outro.

O essencial do desejo reside nessa estrutura, que combina a presença e a ausência. Essa combinação não é acidental: é exatamente porque o presente está ausente de si mesmo, ou o ausente presente, que existe desejo. O desejo é verdadeiramente suscitado, instituído pela ausência da presença, ou o inverso; algo que está aí não está e quer estar, quer coincidir consigo mesmo, se realizar, e o desejo é apenas essa força que reúne, sem confundi-las, a presença e a ausência.¹¹⁹

Lyotard procede à leitura do *Banquete*, à procura da caracterização de Eros. Isso porque, sua questão central “Por que filosofar?”, exige uma investigação e um desdobramento do próprio termo “Filosofia”, o qual, dizem os manuais, composto por “philia” (Amar, ser amoroso, amizade) e “sophia” (sabedoria), diz: amor à sabedoria. Eros, o Amor, para os gregos antigos, no entanto, nada tem do amor cristão, o qual se afina com a “caridade”, carregando em si o sentido de abnegação e benevolência para com o próximo, sendo tão mais verdadeiro quanto mais puramente espiritual. O Amor grego está muito mais próximo do nosso termo “erótico”, do qual é a raiz etimológica. Eros é desejo, tão carnal quanto espiritual. Schopenhauer traz à tona essa dimensão constitutiva da Filosofia – a *philia*, seu intrínseco pertencimento a Eros – dimensão negligenciada no decorrer do

117 LYOTARD, J., *Por que filosofar?*, pp. 25-26

118 *Ibidem*, p. 26

119 *Ibidem*, p. 26

pensamento ocidental, obliterada pelo privilégio da *sophia*, do *sophón*. Heidegger, em *Que é isto – a Filosofia?* recorre a Heráclito para investigar o significado de *sophón*:

tá sophón significa *Hén Pánta*, Um (é) Tudo. Tudo quer dizer aqui *Pánta tà ónta*, a totalidade, o todo do ente. *Hèn*, o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o Ser é o ente.¹²⁰

Lyotard também recorre a Heráclito para buscar a definição de *sophón* e o resultado da busca é análogo ao de Heidegger. *Sophón* lhe aparece como o “permanecer junto” da “força originária da unidade”, “o uno”, “o que une”.¹²¹

Partindo sempre da estabilidade da presença de um fundamento último, como “uno” que preside a multiplicidade dos entes (*sophón*), a metafísica tradicional negligencia o movimento instável que tem seu lugar – será ainda um lugar? – entre presença e ausência.

Phileo é o amor do amigo, a amizade. No entanto, sabemos o quanto de erotismo há na amizade entre os gregos. A própria etimologia da palavra *phileo* nos deixa ver esse elemento erótico que lhe é intrínseco. “Por trás de *Phileo* a palavra que existe é *beijar*”. E não apenas beijar, mas também “tornar seu próprio”, “apropriar-se”, “tornar uma coisa sua”. “Ele está ligado a um sentido muito forte de identificação e possessividade”¹²². De *phileo* também deriva a palavra *filtro*, nada mais que uma “poção que alguns entendidos faziam, afrodisíaca”, para “aumentar o desejo sexual”¹²³. Acreditava-se, então, que se o amante apaixonado conseguisse dar de beber o *filtro* a seu amado, ele se apaixonaria prontamente, resguardando aqui aquele sentido de “tornar seu próprio”, “apropriar-se”, enquanto desejo do amante de apropriar-se do seu amado.

No *Banquete* encontramos uma das mais belas exposições acerca de Eros. A verdade sobre Eros é revelada a Sócrates, o mestre do *logos*, por Diotima, mulher, estrangeira – de Mantinéia –, sacerdotisa – mediadora entre os deuses e os homens, entre os imortais e os mortais. Sócrates se propõe a repetir para os presentes o discurso de Diotima. Ele estava, então, convencido de que era o Amor “um grande deus” e que era “belo”, ao que ela responde “que nem era belo”, “nem bom”.

120 HEIDEGGER, M., *Que é isto – a Filosofia?*, p. 215

121 LYOTARD, J., *Por que filosofar?*, pp. 50-51

122 DI GIORGI, F., *Os caminhos do desejo*, p. 139

123 *Ibidem*, p. 139

Sócrates, surpreso, interpela: “Que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau?”. E a resposta é enfática: “Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio? (...) E que se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?”¹²⁴. Estas primeiras palavras, ao contrário do que possam parecer, não se dão a título de simples introdução. O que está em jogo com elas é extremamente grave. Diotima principia quebrando a lógica binária de Sócrates, a lógica binária excludente (ou, ou) que é marca do pensamento racional ocidental, como se dissesse, para começo de conversa, que para tratar de Eros, é preciso se desvencilhar desta maneira tradicional de raciocínio, que é preciso compreender que se está na iminência de tratar da sutileza e da complexidade de um “entre”, o qual não se deixa facilmente capturar por uma definição binária, pois não opera no registro do princípio de identidade ($A=A$, logo A dif. B). “Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo”. “Nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos”.¹²⁵

“Amor”, prossegue Diotima, “por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente”¹²⁶. Eros está lançado em direção àquilo que lhe falta. Isso quer dizer: Eros está fundado sobre uma ausência. Se se deve admitir que os deuses são bons e belos, se são caracterizados pela presença do bom e do belo, Eros, portanto, não é um deus. Sócrates, o mestre da racionalidade tradicional, como se não conseguisse se libertar do modo de operação binário excludente, mesmo após todas as advertências da estrangeira, tenta uma vez mais resolver a questão pela apresentação do contrário: “Que seria então o Amor? – perguntei-lhe – Um mortal?”. E a resposta de Diotima, mais uma vez aponta para uma dimensão que a metafísica tradicional encontra enorme dificuldade em pensar: “algo entre mortal e imortal”. Eros é um “gênio”, um *daimon*, com o poder de

interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. (...) Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e

124 PLATÃO, *O Banquete*, p. 32

125 *Ibidem*, p. 33

126 *Ibidem*, p. 34

diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo.¹²⁷

Eros leva aos deuses, à alteridade radical do além, da transcendência que “não se mistura” com os homens, suas súplicas e sacrifícios. E traz aos homens as ordens e as recompensas. Intermediário entre deuses e homens, Eros é descrito, portanto, como um lançar-se à transcendência que, neste lançar-se, determina, organiza, configura, distribui as recompensas e estabelece as ordens, ordena o mundo dos homens.

Diotima prossegue com a gênese de Eros. Vale a pena acompanharmos a longa citação:

Quando nasceu Afrodite, banquetavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza, então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador, terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro e sofista: e nem imortal é a sua natureza, nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor, nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância.¹²⁸

Gerado no dia do nascimento de Afrodite, Eros permanece sendo seu “companheiro”. Enquanto companheiro, acompanha Afrodite, demora-se junto dela, permanece ao seu lado. Mas, não apenas isso, Eros é também “servo” de Afrodite, e, enquanto tal, permanece submetido a ela, pronto para servi-la, em estado de permanente servidão para com ela. Amor é acompanhante e servo da beleza, mas, se “beleza” aqui é representada pela deusa Afrodite, não podemos imaginá-la apenas enquanto determinados padrões de proporção que, prestando-se à contemplação, agradam e despertam o prazer contemplativo. A beleza de Afrodite

¹²⁷ *Ibidem*, p. 34

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 34-35

é também, e principalmente, a beleza que seduz, que excita e desperta o desejo sexual.

Por sua gênese, isto é, concebido num rompante de oportunismo em que a Pobreza mendicante vem se unir a Recurso, já embriagado, Eros traz inscrita em sua essência uma impossibilidade. Filho de Recurso (*Poros*) e Pobreza (*Penia*), Eros herda dos pais, aqueles que tornam possível a sua vida, as características próprias que tornam sua vida impossível: Filho de *Penia*, é sempre “pobre”, “duro”, “seco”, “descalço”, “sem lar”, “deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos”. Eros, segundo a natureza da mãe, jamais dispõe daquilo que precisa, é marcado pela ausência de posses, de bens, de recursos. Vive na miséria e no desamparo, descalço e sem lar. Sem lar, em eterno desabrigo, vaga como um estrangeiro em toda parte, deitando-se às portas e nos caminhos, isto é, o que lhe é próprio é estar à beira da propriedade, quase dentro do lar, mas sempre somente à porta. O que lhe é próprio é o estar “nos caminhos”, entre partidas e chegadas, a caminho, nunca ainda aqui, nem já ainda lá. Marcado pela ausência e pela falta, convive com a “precisão”. No entanto, segundo a herança paterna, é “insidioso” com o que é belo e bom, isto é, ardiloso, paciente, não poupa recursos, mesmo os mais traiçoeiros, na busca do que lhe parece belo e bom. É também “corajoso”, “decidido”, “enérgico”, “caçador”, “terrível”, isto é, pleno de *thymós*, caçador implacável e terrível, com a bravura digna de um herói. Cheio de recursos, dotado de um alta engenhosidade, Amor está sempre a “tecer maquinações” e “ávido por sabedoria”, segue a “filosofar por toda a vida”. Sua avidez pela sabedoria, seu *philein*, seu amor de amigo carregado de erotismo, pelo *sophon*, pela sabedoria, pela apreensão da unidade que rege a multiplicidade, não tem fim e perduram por toda a vida. É também um “terrível mago”, “feiticeiro” e “sofista”, isto é, tem algo de mágico, dispõe dos poderes ocultos da feitiçaria, mostra-se capaz de seduzir, convencer e enfeitiçar, como um feiticeiro ou um sofista. Nem mortal, nem imortal, a existência de Eros se inscreve “entre” a vida e a morte. No mesmo dia ele “germina e vive”, mas também “morre e de novo ressuscita”.

Por fim, a marca da impossibilidade essencialmente inscrita em Eros: “o que consegue sempre lhe escapa”, de modo que “nem empobrece”, “nem enriquece”. Eis o impossível ao qual Eros, segundo a herança dos pais, está condenado. Dispondo de toda a engenhosidade, paciência e coragem do pai, tem à sua disposição todos os meios para conseguir o que deseja, mas o que consegue, já não

lhe parece desejável ou ao menos não lhe parece ainda suficiente, escapando-lhe a satisfação a cada vez por entre os dedos, lançando-o novamente, nesse escapar, à sua condição essencial de pobreza e desamparo. Assim Eros segue, entre a vida e a morte. Sua vida é sempre espreitada pela sombra da morte, sua morte não é repouso definitivo nas profundezas do Hades, mas uma quase morte, logo obliterada por sua pronta ressurreição.

Vontade, querer, esforço, desejo. Estranha dimensão elevada ao primeiro plano na filosofia schopenhaueriana. Dimensão tão corporal quanto espiritual, tão emocional quanto mental. É fome e apetite, mas também desejo sexual – onde fica a fronteira entre necessidade e fetiche ou fetichismo? Onde fica a fronteira entre *natura* e *cultura*? É coração, peito, coragem, mas também maquinação tão filosófica quanto sofisticada. Entre presença e ausência, entre esperança e desespero, entre recurso e pobreza, entre morte e vida, não se deixa capturar pela racionalidade tradicional.

Com essa longa digressão etimológica queremos apenas chamar atenção ao seguinte: não sabemos o que dizemos quando dizemos *vontade*, *desejo*, *querer*, *esforço*. E, no entanto, não deixamos de fazer a experiência disso que *há*, mas não podemos definir racional ou conceitualmente o que *é*¹²⁹ – e não por alguma limitação circunscrita à constituição transcendental do “sujeito”, mas porque *isso* que há como vontade, desejo, querer, esforço, não se presta a essa captura pela moldura do pensamento racional.

Com isso, reconhecemos na vontade algo como o traço da estrutura do *indecidível* derridiano. Como o próprio Derrida nos fala, indecíveis seriam:

unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não mais se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe, desorganizam-na, mas sem jamais constituir um terceiro termo, sem jamais engendrar uma solução na forma da dialética especulativa (...) nem/nem é ao mesmo tempo ou isso ou aquilo.¹³⁰

Vontade, desejo, querer, esforço: nomeações possíveis para uma dimensão impossível de nomear, indecível, que “não se deixa compreender na oposição filosófica (binária), mas que, no entanto, “habita” nela, lhe “resiste” e a “desorganiza”, sem se prestar, contudo, a uma subsunção sintética. A vontade não

129 A diferença entre Ser e Haver será trabalhada no capítulo dedicado à psicanálise de MD Magno.

130 DERRIDA, J., *Posições*, p. 49

é mais corporal que espiritual, não é mais natural que cultural, não é mais presente que ausente. Nem uma coisa, nem outra, é ao mesmo tempo todas elas. Não se reduzindo a nenhuma delas, sempre já as extrapolou e engendrou.

2.5 A vontade e o impossível

Esta natureza “impossível” de Eros, tal como aparece na descrição de Diotima, está presente também na dinâmica schopenhaueriana da vontade. Schopenhauer “interpreta a vontade enquanto desejo, aspiração, esforço na direção de um objetivo incognoscível”¹³¹. E não apenas incognoscível, mas efetivamente inexistente: há um “esforço”, uma “perseguição sem alvo”, “esse nada”, “essa ausência de termo”, que se pode reconhecer “constantemente nas aspirações da vontade”¹³². “A ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite é, com efeito, essencial à vontade em si, que é um esforço sem fim”¹³³. A vontade se caracteriza por um “esforço contínuo, junto à impossibilidade de atingir o objetivo”. Há uma insaciedade intrínseca à dinâmica da vontade, insaciedade essencial que reverbera em todos os fenômenos: “o esforço da matéria só pode ser contínuo, ele nunca pode ser realizado nem satisfeito”. O mesmo se passa com todas as “manifestações da vontade”: “a finalidade que ela atinge é sempre apenas o ponto de partida de uma nova corrida, e isso até o infinito”¹³⁴.

Sem finalidade, a vontade engendra um “eterno devir”, um “escoamento sem fim”, num esforço constante e impossível de ser satisfeito que atravessa e constitui todos os níveis fenomênicos: do verme aos astros, incluindo os reinos mineral, vegetal e animal. Cada finalidade local atingida, revela sua insuficiência, seu caráter ilusório e se torna “apenas o ponto de partida de uma nova corrida”, num processo que deve se repetir *ad infinitum*. A vida humana não escapa a esta terrível condenação, não sendo o humano essencialmente distinto dos demais seres existentes: “Passa-se o mesmo com os esforços e os desejos do homem: a sua realização, finalidade suprema da vontade, brilha na nossa frente”. No entanto,

131 BRUM, J. T., *O pessimismo e suas vontades*, p. 63

132 MVR, § 27

133 MVR, § 29

134 MVR, § 29

“uma vez atingidos, já não são os mesmos; esquecem-se, tornam-se velharias e, quer se esconda ou não, acaba-se sempre por os pôr de lado, como ilusões desaparecidas”¹³⁵. A dinâmica da vontade inclui também uma certa dinâmica da ilusão. Objetivos diversos não cessam de ser projetados como um brilho na nossa frente, mas, uma vez atingidos, revelam seu caráter ilusório.

A vontade “tem falta total duma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser”. Desejo este que “não termina quando algum objeto é alcançado”, sendo portanto “incapaz duma satisfação última”. “Jamais verdadeiro alvo, jamais satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso”¹³⁶. Não há qualquer possibilidade de uma satisfação total e definitiva para a vontade o que nos lança numa condenação existencial ao impossível, tal como Tântalo, as Danaides, Íxion e Sísifo, os traidores dos deuses que Schopenhauer não se cansa de invocar, condenados a repetir um esforço sem fim pela eternidade. Tântalo, diante da fartura abundante da natureza, condenado a uma fome e uma sede insaciáveis, já que ao se aproximar do lago, a água escoar e lhe foge, ao se aproximar dos ramos das árvores carregadas de frutos, o vento os afasta para longe. As Danaides, condenadas pela eternidade a encher constantemente um tonel sem fundos. Íxion, condenado a passar a eternidade preso numa roda flamejante em movimento. E Sísifo, condenado ao seu trabalho sem fim – sem termo e sem finalidade – rolando uma pedra morro acima, por toda a eternidade, apenas para vê-la despencar logo em seguida.

A dinâmica da vontade enquanto esforço constante sem fim, enquanto desejo insaciável sem qualquer possibilidade de satisfação definitiva, traz inscrita em sua essência o sofrimento. Um sofrimento originário, radical, que não se enquadra numa economia moral de qualquer tipo, isto é, não decorre de algum “desvio” de percurso do bom caminho previamente estabelecido pelas tábuas de valores morais, e, conseqüentemente, não pode ser sanado e eliminado da vida por nenhum tipo de tarefa expiatória previamente determinada pela economia moral. O sofrimento não é consequência de erro ou desvio, mas é intrínseco à existência e, portanto, ineliminável. Se há desejo é porque está em vigor o regime da falta, isto é, se há desejo é porque não há satisfação e insatisfação é sofrimento. Como o estar insatisfeita é o caráter essencial de uma vontade insaciável e sem fim, a existência está “num estado de perpétua dor, sem felicidade durável”:

135 MVR, § 29

136 MVR, § 56

Todo o desejo nasce duma falta, dum estado que não nos satisfaz, portanto é sofrimento, enquanto não é satisfeito. Ora, nenhuma satisfação dura; ela é apenas o ponto de partida dum novo desejo. Vemos o desejo em toda parte travado, em toda parte em luta, portanto, sempre no estado de sofrimento: não existe fim último para o esforço, portanto não existe medida, termo para o sofrimento.¹³⁷

Por isso, não incorremos em erro ao afirmar que “o sofrimento é o fundo de *toda a vida*”.¹³⁸.

As leis da atração universal que atuam em todos os seres materiais expressando seu esforço contínuo e sem fim rumo a um “centro” inatingível, o germinar e desenvolver-se das plantas, a brutalidade da cadeia alimentar, a inquietação desejante da humanidade, apenas expressam o furor indomável da vontade essencial.

Querer, esforçar-se, eis todo o seu ser: é como uma sede inextinguível. Ora todo querer tem como princípio uma necessidade, uma falta, portanto, uma dor: é por natureza, necessariamente que eles devem tornar-se a presa da dor. Mas se a vontade chega a ter falta de objeto, se uma pronta satisfação lhe vier roubar todo o motivo para desejar ei-los caídos num vazio terrível, no aborrecimento: a sua natureza, a sua existência pesa-lhes com um peso intolerável. Portanto, a vida oscila como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento para o aborrecimento: estes são os dois elementos de que ela é feita, em suma¹³⁹

A repetição sem fim da dinâmica da vontade que nos faz oscilar, como pêndulos, do sofrimento para o aborrecimento, remete a uma experiência do infernal. Schopenhauer chama a atenção para o fato de que “tendo os homens colocado todas as dores, todos os sofrimentos no inferno, para encherem o céu não encontraram mais do que o aborrecimento”¹⁴⁰. As diversas descrições do inferno, tão plenas de sofrimentos e privações, por vezes com requintes de crueldade, nada mais são que uma cópia ficcional do nosso próprio mundo. Em meio às privações e sofrimentos intrínsecos a uma existência cuja essência é a vontade, vivemos no “inferno”. “E aliás, donde é que Dante tirou os elementos do seu *Inferno*, senão deste mundo real?” Mas, “quando se tratou de fazer um *Céu*, de lhe descrever as alegrias, então a dificuldade foi insuperável: o nosso mundo não lhe fornecia nenhum material”.¹⁴¹

137 MVR, § 56

138 MVR, § 56

139 MVR, § 57

140 MVR, § 57

141 MVR, § 59

“Entre os desejos e as suas realizações decorre toda a vida humana”¹⁴². A ilusão de uma satisfação absoluta para nossa inquietação desejante não cessa de se apresentar como possível, no entanto, dada a radical impossibilidade de um apaziguamento definitivo da vontade, cada objetivo atingido, justamente porque já atingido, revela sua insuficiência, seu caráter meramente ilusório e logo nos vemos lançados no mal-estar, no tédio, ou na perseguição entusiasmada de um novo objetivo. “O desejo, pela sua natureza, é sofrimento; a satisfação engendra bem depressa a saciedade. O alvo era ilusório, a posse rouba-lhe o seu atrativo; o desejo renasce sob uma forma nova, e com ele a necessidade” ou então “é o fastio, o vazio, o aborrecimento, inimigos mais violentos ainda do que a necessidade”. A “alegria desmesurada” advinda da realização de um desejo particular

é sempre no fundo esta ilusão de acreditar que se descobriu na vida o que não podíamos lá encontrar: a satisfação durável dos desejos que nos devoram, e renascem sem cessar, numa palavra o remédio das preocupações. Ora toda ilusão deste gênero é um cume donde será preciso descer bem depressa, um fantasma que se dissipará, e isso não acontecerá sem nos causar uma dor mais amarga do que foi quando da nossa primeira alegria.¹⁴³

Motivos e objetivos diversos colocam-se, em geral “perante a vontade”, tal como um “Proteu das mil formas”. São “a promessa duma satisfação plena e contínua, dum apaziguamento da sede de querer; mas uma vez alcançado este alvo, ei-lo que muda de aspecto, reaparece e de novo põe a vontade em movimento”¹⁴⁴.

A poesia frequentemente nos dá testemunho dessa experiência pendular alimentada por ilusões de uma vontade que não pode se realizar de uma vez por todas. Um belo exemplo é *Além-tédio* de Mário Sá-Carneiro:

Nada me expira já, nada me vive
Nem a tristeza nem as horas belas.
De as não ter e de nunca vir a tê-las,
Fartam-me até as coisas que não tive.

Como eu quisera, enfim de alma esquecida,
Dormir em paz num leito de hospital...
Cansei dentro de mim, cansei a vida
De tanto a divagar em luz irreal.

Outrora imaginei escalar os céus
À força de ambição e nostalgia,
E doente-de-Novo, fui-me Deus
No grande rastro fulvo que me ardia.

142 MVR, § 57

143 MVR, § 57

144 MVR, § 60

Parti. Mas logo regresssei à dor,
 Pois tudo me ruiu... Tudo era igual:
 A quimera, cingida, era real,
 A própria maravilha tinha cor!

Ecoando-me em silêncio, a noite escura
 Baixou-me assim na queda sem remédio;
 Eu próprio me traguei na profundura,
 Me sequei todo, endureci de tédio.

E só me resta hoje uma alegria:
 É que, de tão iguais e tão vazios,
 Os instantes me esvoam dia a dia
 Cada vez mais velozes, mais esguios...¹⁴⁵

Esta magnífica poesia expressa o profundo cansaço existencial do eu lírico: “cansei dentro de mim / cansei a vida”. Farto até das coisas que não teve, isto é, farto da busca incessante do que não se tem. Seu cansaço, ele nos diz, é de tanto “divagar em luz irreal”. Em sua insaciabilidade, a vontade não cessa de projetar alvos ilusórios que “brilham na nossa frente” com uma “luz irreal”. A voracidade do esforço desejante, em sua busca de um “além” que finalmente satisfaça, o levou, “outrora”, “a escalar os céus”, “à força”, conduzido violentamente por um impulso, um ímpeto, um afã, que se dá como um misto de “ambição e nostalgia”, isto é, que não se sabe bem se é a busca de recuperar um bem perdido, ou de lançar-se ambiciosamente na busca por um bem “a mais”. Lançado para o “além” pela força do desejo como um cometa reverso, deixando atrás de si um rastro fulvo que ardia, foi então que, “doente-de-novo”, imerso – de novo – na ilusão vã de uma satisfação final definitiva, tornou-se “Deus”, isto é, confundiu-se com um poder absoluto de realização, julgou por um instante gozar a onipotência divina. Mas, logo regressou à dor, pois tudo lhe ruiu, tudo era igual. A satisfação não dura, faz-se ruína e o eu lírico se vê lançado novamente na dor. Afinal, “tudo era igual”. A dinâmica da vontade é sempre a mesma. Mudam-se os objetos, variam os objetivos, mas o movimento inescapável do pêndulo existencial resta sempre igual. A quimera “era real”. Era tão real e no fim, apenas uma quimera, apenas mais uma ilusão. Era tão extraordinariamente quimérica, e, por fim, apenas ainda “real”, de qualquer forma, decepcionante. No querer, a cada ilusão perdida a queda é inescapável, é “sem

145 SÁ CARNEIRO, M. *Além-tédio*.

remédio”. Resultado inevitável: a dor, ou a secura e a dureza do mais profundo tédio. Diante dessa repetitividade pendular tão igual e tão vazia, resta-lhe apenas a alegria de ver os instantes “esvoando” “cada vez mais velozes, mais esguios”.

Lançados na existência somos escalados para um papel ao qual não nos candidatamos: o de personagem principal de uma tragicomédia:

A vida de cada um de nós, se a abarcarmos no seu conjunto com um só olhar, se apenas consideramos os traços marcantes, é uma verdadeira tragédia; mas quando é preciso, passo a passo, esgotá-la em pormenor, ela toma a aparência duma comédia. Cada dia traz o seu trabalho, a sua preocupação; cada instante, o seu novo engano, cada semana, o seu desejo, o seu temor; cada hora, os seus desapontamentos, visto que o acaso está lá, sempre à espreita para fazer qualquer maldade: tudo isto são puras cenas cômicas. Mas os desejos nunca atendidos, a dor sempre gasta em vão, as esperanças quebradas por um destino impiedoso, os desenganos cruéis que compõem uma vida inteira, o sofrimento que vai aumentando, e, na extremidade de tudo, a morte, eis o bastante para fazer uma tragédia. Dir-se-á que a fatalidade quer, na nossa existência, completar a tortura com o escárnio: ela coloca-lhe todas as dores da tragédia, mas, para não nos deixar ao menos a dignidade da personagem trágica, reduz-nos, nos pormenores da vida, ao papel de bobo¹⁴⁶.

Embora as profundas palavras de Schopenhauer refiram-se aqui à vida humana cotidiana, talvez possamos extrapolar seu alcance, desvelando as graves consequências de sua exposição da dinâmica da vontade para a filosofia metafísica tradicional. Se a essência do mundo, tal como nos diz Schopenhauer, é vontade, vontade sem fim, insaciável, então toda a tradição metafísica precedente, ao estabelecer um fundamento absoluto único, íntegro, completo, perfeito, estável, pleno, eternamente vigente para além da existência transitória e corruptível – A Ideia de Bem, *theion*, Deus, o Sujeito, a Razão, o “Fim” da História – enfim, a história do pensamento ocidental, enquanto história da apresentação de uma estabilidade última, deve ser também a história da representação de uma tragicomédia. A questão que se coloca – pela primeira vez – com a filosofia de Schopenhauer é: e se ao invés da segurança de uma estabilidade última, houver apenas uma *vontade* muito forte de uma satisfação e um apaziguamento definitivo?

Esta recusa determinada de uma estabilidade absoluta se faz presente no ateísmo radical de Schopenhauer:

O homem fabrica para si, à sua semelhança, demônios, deuses, santos; depois tem que lhes oferecer sem cessar sacrifícios, orações, ornatos para os templos, votos, cumprimentos de votos, peregrinações, homenagens, adornos para as suas estátuas, e o resto. O serviço destes seres mistura-se perpetuamente com a vida real, eclipsa-a mesmo: cada acontecimento torna-se um efeito da ação

destes seres; o comércio que se mantém com eles, enche metade da vida, alimenta em nós a esperança, e, pelas ilusões que suscita, torna-se-nos por muitas vezes mais interessante do que o comércio com os seres reais.¹⁴⁷

A fabricação dos deuses é apenas um “efeito” e um “sintoma” de uma “verdadeira necessidade do homem”: “necessidade de socorro e de assistência, necessidade de ocupação para abreviar o tempo”¹⁴⁸.

Numa longa note de pé de página, já na seção 70 de *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer repreende duramente a tradição filosófica moderna – “os cartesianos, Malebranche, Leibniz, Bayle, Clarke, Anauld e outros” –, pois, às voltas com a questão da contradição “entre a bondade de Deus e a miséria do mundo” ou entre “o livre arbítrio e a presciência divina”, estavam todos a tratar de um falso problema, já que “infelizmente havia um ponto em que nenhum dos controversistas ousou tocar, isto é, a existência de Deus com todo o seu cortejo de propriedades”. Faltando-lhes essa ousadia, “rodaram todos indefinidamente no mesmo círculo”, quando “bastava-lhes criticar a hipótese fundamental por todos eles admitida para ver onde residia a dificuldade”¹⁴⁹. É essa postura frente aos deuses que lhe rende esta longa homenagem de Nietzsche em *A Gaia Ciência* – em se tratando de Nietzsche, sabemos que estamos diante de um elogio e sabemos também o quanto vale o reconhecimento elogioso de alguém que se não se permite tal ato com muita frequência:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo da sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua compostura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus...¹⁵⁰

Assim como Deus, o *bem absoluto*, o *summum bonum* é impossível segundo a dinâmica da vontade essencial:

A expressão *bem absoluto* é, portanto, contraditória; passa-se o mesmo com o supremo bem, *summum bonum*, que quererá dizer um contentamento final da Vontade, depois do qual já não haveria lugar para um novo querer; um objetivo último, que uma vez atingido daria à Vontade uma plenitude

147 MVR, § 58

148 MVR, § 58

149 MVR, § 70

150 GC, § 357

indestrutível. Tudo coisas que, após as considerações precedentes expostas (...) não podem ser concebidas. É (...) impossível à Vontade de encontrar uma satisfação que a detenha, que a impeça de querer ainda e sempre, isso é coisa que ela nunca experimentará. Ela é o tonel das Danaides: para ela não existe bem supremo, bem absoluto, apenas bens instantâneos.¹⁵¹

Há um impossível intrinsecamente inscrito na dinâmica da vontade: para a vontade não há “contentamento final”, nem “plenitude indestrutível”, nem “bem supremo”, nem “bem absoluto”. Estes são para ela ilusões inatingíveis. Para que a vontade continue sendo vontade é necessário que não encontre – que não possa encontrar, sob qualquer combinação possível de circunstâncias – a satisfação absoluta.

E, no entanto, em inúmeras oportunidades Schopenhauer afirma que a Vontade é “onipotente”¹⁵², porque essencialmente caracterizada pela “ausência de qualquer finalidade e de qualquer limite”, que fazem dela “um esforço sem fim”¹⁵³. Assim, a vontade não pode ser determinada e condicionada por nada que lhe seja externo, “visto que fora dela não há nada”¹⁵⁴. Antinomia da vontade schopenhaueriana – da qual o próprio Schopenhauer não se dá conta e não nos presta contas –: a “onipotência” da vontade – a ausência de fins e limites – a condena perpetuamente à absoluta impossibilidade – o hiper-limite, o limite último e intransponível: o não poder jamais deixar de querer e, conseqüentemente, o não poder jamais encontrar satisfação plena e absoluta.

2.6 Schopenhauer entre o Ocidente e o Oriente

E onde se podia encontrar o Átman, onde morava Ele, onde pulsava o Seu eterno coração, onde, a não ser no próprio eu, naquele âmago indestrutível que cada um trazia em si? Mas, em que lugar, em que lugar achava-se esse eu, esse âmago, esse último fim? Não era nem carne nem osso, nem pensamento nem consciência, segundo afirmavam os mais sábios. Onde, onde existia então?

Hermann Hesse, *Sidarta*

Ao longo deste capítulo, não cessamos de marcar a diferença entre a metafísica de Schopenhauer e a metafísica tradicional ocidental. Talvez um dos

151 MVR, § 65

152 MVR, § 53

153 MVR, § 29

154 MVR, § 53

fatores que tenham contribuído para esta diferenciação schopenhaueriana seja o contato – contato que lhe marcou profundamente e cuja influência jamais cessou de assumir – com o pensamento oriental. Se um dos fatores que define a modernidade é a “noção de progresso” e a valorização do novo em detrimento da tradição, neste ponto também Schopenhauer destoa de seu tempo. Schopenhauer jamais se apresenta como empreendedor de uma novidade radical que coube justamente a ele descobrir, nunca se apresenta como um “revolucionário” vanguardista, mas, pelo contrário, como porta-voz de uma sabedoria muito antiga, já presente em milenares tradições orientais. Ouçamos essas suas palavras acerca da sabedoria indiana:

As nossas religiões não se enraízam nem enraizarão na Índia: a sabedoria primitiva da raça humana não se deixará desviar do seu curso por uma aventura que aconteceu na Galileia. Não, mas a sabedoria indiana refluirá sobre a Europa e transformará completamente o nosso saber e o nosso pensamento¹⁵⁵

Embora alguns importantes comentadores, numa inexplicável obstinação ocidentalista, tenham insistido em (de)negar essa “contaminação”¹⁵⁶, apesar de todas as evidências que o próprio Schopenhauer nos deixou – o terceiro parágrafo de *O mundo como vontade e representação* já traz uma referência aos “sábios da Índia” e à “filosofia vedanta” – trabalhos sérios de pesquisa, especialmente a dissertação *Schopenhauer e o Oriente* de Fábio Mesquita, não nos permitem mais duvidar da grande influência que algumas tradições orientais exerceram sobre a filosofia de Schopenhauer – a menos por um estranho exercício de imaginação que dissocia as leituras e as declarações explícitas de Schopenhauer e a elaboração efetiva do seu pensamento. Não que a influência oriental “explique” ou se possa dar como “origem” e “essência” da diferença schopenhaueriana em relação à tradição ocidental, mas também não vemos motivo para negá-la.

Um primeiro ponto de influência é a profunda consciência oriental da unidade essencial e imanente de todas as coisas. A ideia de uma única “energia” que tudo permeia e tudo constitui é o que se diz com o indiano *prana*, com o chinês *chi*, com o japonês *ki*. Esta energia una desconhece diferenciações, indivíduos e oposições. Esta unidade sagrada recebe na Índia o nome *Brahman* e pode ser experimentada no eu-profundo, o *Atman*, uma experiência de “eu” mais profundo

155 MVR, § 63

156 É o caso de Max Hecker e Jair Barboza, devidamente citados por Fábio Mesquita em sua dissertação.

do que a experiência cotidiana do “eu-indivíduo”, isto é, a experiência da energia divina essencial – *Brahman* – no indivíduo que lhe desperta para a consciência de sua própria unidade com tudo o que há.

Apesar de constatar o mundo em sua transitoriedade, os *Upanishads* enaltecem a não-dualidade transcendental. Ou seja, (...) quando o mundo é pensado com relação à sua essência, as dualidades desaparecem para que ocorra a valorização do ser imutável. Todas as mutações cessam quando se compreende a presença una que compõe toda a realidade. Essa presença é o poder sagrado denominado *Brahman* que pode ser experimentado no Eu, *Atman*.¹⁵⁷

Essa unidade plena entre tudo que há é expressa pela máxima: *Tat tvam asi*, que diz: “Isto és tu”, repetidamente citada por Schopenhauer.

O isto (*Tat*) refere-se à essência absoluta, eterna ilimitada e imutável do universo que é expressa na divindade *Brahman*. O tu (*tvam*) é o indivíduo que se apresenta como um ser limitado, temporal e mutável, mas que pode encontrar em si mesmo o *Atman*; e por fim, o verbo és (*asi*) demonstra a oposição entre o Isto e o tu, o *Tat* e o *tvam* ou entre *Brahman* e *Atman*; todavia esse És também iguala esses opostos, buscando uma relação e semelhança entre ambos. O principal objetivo de quem pronuncia essa máxima é conseguir reduzir todos os fenômenos apreendidos de modo isolado na essência única e universal do cosmo que está presente no Eu, *Atman*.¹⁵⁸

Em Schopenhauer a vontade se dá como unidade essencial que tudo atravessa e permeia: “A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda a coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem”.¹⁵⁹ E através de um conhecimento não-representativo, numa espécie de experiência corporal, têm-se acesso a esta força essencial que anima cada fenômeno individual e que constitui a totalidade do mundo:

A universalidade dos fenômenos, tão diversos para a representação, têm uma única e mesma essência, a mesma que lhe é conhecida íntima, imediatamente, e melhor do que qualquer outra, aquela enfim que na sua manifestação mais aparente, tem o nome de vontade. Vê-la-á na força que faz crescer e vegetar a planta e cristalizar o mineral; que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que experimenta com o contato de dois metais heterogêneos; encontra-la-á nas afinidades eletivas dos corpos, que se manifestam sob a forma de atração ou de repulsão, de combinação ou de decomposição; e até na gravidade, que age com tanto poder em toda a matéria, que atrai a pedra para a terra, como a terra para o sol.¹⁶⁰

157 MESQUITA, F., *Schopenhauer e o Oriente*, p. 70

158 *Ibidem*, p. 73

159 MVR, § 22

160 MVR, § 21

Importante influência do pensamento oriental hindu é também a noção de *Maya*, isto é, a compreensão de que o mundo fenomênico, com sua diversidade de seres individuais está envolvido pelo véu de *Maya*, não passando de uma ilusão. A “teia de *Maya*” cria a ilusão da separação entre seres individuais, velando a profunda unidade essencial que tudo permeia. No entanto, esta ilusão insiste em se apresentar como real, uma vez que na experiência cotidiana lidamos com objetos diferentes, corruptíveis, mutáveis e transitórios, os quais tomamos como a própria realidade.

Incapazes estão os homens de se livrarem dessa teia. Eles consideram os engodos de *Maya*, os quais atraem e enganam arditamente, como se fossem reais e verdadeiros. Essa “ilusória realidade”, ou melhor, essa irrealidade, pode ser entendida como um véu que encobre a visão de todos os indivíduos, impossibilitando-os de enxergarem o imperecível, o eterno, o fixo, o infinito e o imutável que é a verdadeira realidade (*Brahman*).¹⁶¹

O objetivo máximo do exercício da espiritualidade é romper com o véu de *Maya* e enxergar que apesar de nos aparecerem como diferentes e transitórios, todos os seres são *um*, são permeados e intrinsecamente constituídos por uma unidade eterna e imutável.

Em Schopenhauer, o tempo, o espaço e a causalidade, as formas a priori que constituem o princípio de razão, condicionam o aparecimento do mundo dos fenômenos para o sujeito, fazendo com que o mundo seja, justamente, “representação”. “O mundo como representação, submetido ao princípio de razão” “é *Maya*, é o véu da Ilusão que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha ao sonho”¹⁶². No entanto, isso não faz do mundo fenomênico uma ilusão. Pelo contrário, ele aparece da maneira como deve aparecer segundo os limites do princípio de razão: “o mundo percebido pela intuição no espaço e no tempo, o mundo que se nos revela inteiramente como causalidade é absolutamente real e é absolutamente aquilo que parece ser”, exatamente “aquilo que ele pretende ser inteiramente e sem reserva”: “representação”.

A ilusão consiste em tomar esse mundo da representação como realidade última e essencial – estatuto que cabe apenas à *vontade*:

O mundo estende diante do olhar do indivíduo sem cultura o véu de *Maya* de que falam os Hindus: o que se lhe mostra, em vez da coisa em si é só o

161 MESQUITA, F., *Schopenhauer e o Oriente*, p. 45

162 MVR, § 3

fenômeno sob as condições do tempo e do espaço, do princípio de individuação e as das outras formas do princípio de razão suficiente. E com esta inteligência assim limitada, ele não vê a essência das coisas, que é uma só, mas vê as suas aparências e as vê distintas, divididas, separadas, inumeráveis, prodigiosamente variadas, mesmo opostas.¹⁶³

Por fim, há uma grande influência dos ensinamentos de Buda na concepção schopenhaueriana de Mundo, na qual o desejo e, conseqüentemente, o sofrimento, são essenciais. Especialmente nas “quatro nobres verdades” de Buda – “A verdade acerca da existência do sofrimento; A verdade acerca da causa ou origem do sofrimento; A verdade acerca da cessação do sofrimento; O caminho que conduz à extinção do sofrimento”¹⁶⁴ – encontramos o cerne da elaboração schopenhaueriana acerca do sofrimento existencial – intrinsecamente ligado à transitoriedade fenomenal e à dinâmica insaciável do desejo –, bem como a “saída” de Schopenhauer para o problema da existência, isto é, a negação do desejo.

No que se refere à primeira verdade (a vida é sofrimento), pode-se dizer que a vida em que vivemos é, seguramente, envenenada pela presença da doença, da velhice e da morte que, cedo ou tarde, nos atinge e, infalivelmente, triunfa. Mas qual seria a causa essencial deste sofrimento? Este é o problema resolvido por Buda em sua segunda verdade (a verdade acerca da causa ou origem do sofrimento). Buda não realiza, em seus escritos, uma investigação teórica, especulativa, metafísica, sobre a essência do sofrimento, mas uma investigação no âmbito do mundo fenomênico, para resolver imediata e praticamente, o problema da vida, que é fundamentalmente, o problema do sofrimento. A dor, para Buda, é consequência necessária do desejo, da vontade de viver. Desejo e vontade de viver são, por sua vez, fruto do desconhecimento da vaidade do mundo. (...)

A terceira nobre verdade (acerca da cessação do sofrimento) decorre diretamente da precedente: para suprimir o sofrimento, não há outra via a não ser a de suprimir o desejo, produto da ignorância. Esse desejo nos apega a um mundo que é, essencial e fundamentalmente, vão e doloroso. (...)

Fundamentalmente para Buda, a libertação do desejo realizar-se-ia mediante o conhecimento que nos revelaria a vaidade do desejo.¹⁶⁵

Para Schopenhauer, a exemplo do ensinamento budista, o “conhecimento do todo”, o “conhecimento das coisas em si”, faz com que o ser humano se depare com o caráter circular – e pendular – do mundo, sua vaidade, sua falta de sentido. Esse conhecimento, que não é um “conhecimento abstrato”¹⁶⁶, mas que “produz-se subitamente”, “como que num choque vindo de fora”¹⁶⁷, faz com que a vontade,

163 MVR, § 63

164 LOPES, R., *A contemplação estética como ideal do Nirvana búdico*, p. 35

165 *Ibidem*, pp. 35-36

166 MVR, § 68

167 MVR, § 70

diante do conhecimento de sua “futilidade radical”, negue a si mesma, deixe de querer e encontre o apaziguamento pela negação e pela autossupressão. Aquele que “conhece a essência das coisas em si”, “retira-se do círculo” da vontade, “deixa de querer o que quer que seja” e se esforça por “assegurar a sua perfeita indiferença em relação a todas as coisas”.

Já nada o pode torturar, já nada o pode mover, visto que todas essas mil cadeias da vontade, que nos ligam ao mundo, a cobiça, o temor, a inveja, a cólera, todas essas paixões dolorosas que nos perturbam, não têm nenhum poder sobre ele. Ele rompeu todos esses vínculos. Com o sorriso nos lábios, contempla calmamente a farsa do mundo, que outrora o pôde comover ou afligir, mas que, agora, o deixa indiferente; vê tudo isso como as peças dum xadrez, quando a partida acabou, ou como contempla, de manhã, os disfarces dispersos cujas formas o intrigaram e agitaram toda a noite de carnaval. A vida e as suas figuras flutuam à volta dele como uma aparência fugidia; é, para ele, o sonho ligeiro dum homem meio acordado, que vê através da realidade, e que não se deixa iludir; como esse sonho, também a sua vida se dissipa sem transição violenta.¹⁶⁸

Embora em muitos momentos, Schopenhauer nos fale dessa “negação da vontade” como um estado de absoluta imperturbabilidade, de uma calma infinita e de uma indiferença inabalável e eterna, pontualmente aparecem indícios de que esse apaziguamento da vontade não é pleno nem definitivo. Na passagem a seguir ele descreve esse ápice de apaziguamento do querer como um bem fugidio, pelo qual deve-se estar disposto a lutar permanentemente:

Não se pode pensar que depois de o conhecimento tornado “calmante” ter produzido a negação do querer-viver, já não esteja exposta a vacilar, e que nos possamos entregar a ela como a um bem definitivamente adquirido. É preciso, pelo contrário, reconquistá-lo através de perpétuos combates, visto que, sendo o próprio corpo a Vontade tornada objeto ou fenômeno no mundo como representação, enquanto o corpo está vivo todo o querer-viver existe também virtualmente, e faz contínuos esforços para entrar na realidade e se reascender com todo o seu ardor.¹⁶⁹

Há ainda a insistência dos desejos, mas, contra eles, aquele que pretende ascender a este elevado estágio espiritual, deve estar disposto a encarar uma rígida disciplina a fim de exercitar com cada vez mais intensidade a prática da abnegação ascética:

Aquele que chegou aqui sente ainda todos os desejos da Vontade, na medida em que é um corpo animado, e uma manifestação do querer, mas ele pisa-os aos pés expressamente, obriga-se a não fazer nada do que lhe agradaria fazer,

168 MVR, § 68

169 MVR, § 68

e a fazer tudo o que lhe desagrade, esperando daí apenas como único resultado contribuir para a mortificação da Vontade¹⁷⁰

Como um Bartleby extremado, o “santo” negador da vontade, a cada desejo responde: “preferiria não”, e vai além, obrigando-se ainda a fazer aquilo que lhe pareceria desagradável. Há uma crueldade autoinfligida, um caráter autotorturante no ascetismo schopenhaueriano: “o aniquilamento refletido do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela procura do sofrimento”, “uma penitência voluntária, uma espécie de punição que a pessoa se inflige para chegar à mortificação da vontade”¹⁷¹.

O que escapa a Schopenhauer é o fato de que “desejar não desejar” é ainda desejar, de modo que a extinção da vontade se apresenta como mais um “alvo ilusório”, como mais uma promessa de satisfação final e absoluta, algo que ele próprio havia provado de todas as formas ser impossível. O objetivo “negação da vontade” é ainda um fator de excitação e um estimulante para a vontade. Querer chegar ao fim do jogo é apenas mais uma maneira de permanecer jogando.

Nossa preocupação em recuperar a influência oriental no pensamento de Schopenhauer tem, na verdade, o objetivo de enfatizar que, por seu contato com o pensamento oriental, Schopenhauer se permitiu fazer a experiência de uma outra lógica e, conseqüentemente, de uma outra forma de falar e de pensar, diferente da ocidental. Traremos em nosso auxílio o texto “Teoria do conhecimento de um filósofo chinês”, de Chang Tung-Sun, para marcar essas diferenças. Sua primeira consideração acerca da lógica ocidental – lógica que se apresenta com uma pretensa e pretensiosa universalidade – é já bastante pertinente:

Os lógicos ocidentais consideram assunto pacífico que o objeto da Lógica seja o conjunto de regras do raciocínio humano. Esta suposição, entretanto, não é inteiramente justificada. Tomemos, por exemplo, a Lógica aristotélica, que se baseia evidentemente na gramática grega. As discrepâncias entre as formas gramaticais do latim, do francês, do inglês e do alemão não acarretam qualquer diferença entre a Lógica aristotélica e as regras de raciocínio próprias dessas línguas, porque elas pertencem à mesma família linguística indo-europeia. Aplicada no entanto ao pensamento chinês, essa lógica revelar-se-ia inadequada. Tal fato mostra que a Lógica aristotélica baseia-se na estrutura do sistema de linguagem ocidental. Por conseguinte, não nos é lícito acompanhar os lógicos ocidentais quando admitem como certo que sua Lógica constitui a regra universal do raciocínio humano¹⁷²

170 MVR, § 68

171 MVR, § 68

172 CHANG TUNG-SUN, *Teoria do conhecimento de um filósofo chinês*, p. 8

A lógica – e a linguagem; e o pensamento – ocidental tem por base o verbo *ser*, carregando consigo, portanto, algumas de suas consequências fundamentais. Fundada sobre o verbo *ser*, a lógica ocidental é uma lógica da identidade e da exclusividade ($A=A$, *logo* A dif. B e A dif. \tilde{A} . Temos uma estrutura, portanto, do *ou/ou*, do dualismo excludente: *ou* A *ou* B); é uma lógica da substância e do substrato (A e B, enquanto idênticos a si mesmos e diferentes de todos os “não-si-mesmos”, devem ser algo em si e por si, substâncias, substratos essencialmente independentes e fechados sobre si mesmos); é uma lógica do sujeito, do sujeito substancial que possui atributos ou predicados essenciais e acidentais (e com isso, uma lógica da posse e da dominação).

O verbo “*ser*” tem significado de existência, e a Lógica ocidental está intimamente ligada ao verbo “*ser*” nas línguas ocidentais. Deve ter ocorrido, aos leitores de Platão, que o verbo “*ser*” é muito rico em significado. Dele decorrem muitos problemas filosóficos. Por ter o verbo “*ser*” um significado de existência, a “lei da identidade” é inerente à Lógica ocidental; sem ela, não pode haver inferência lógica. Por conseguinte, a Lógica ocidental pode ser qualificada de “lógica da identidade”.(...)

A substância é um simples derivado do sujeito e do verbo “*ser*”. Deste último porque, implicando “existência”, leva naturalmente à ideia de “*ser*”, de “ente”, e do primeiro porque, numa proposição com sujeito e predicado, o sujeito não pode ser eliminado. Partindo da indispensabilidade do sujeito numa sentença, vai apenas um curto passo até a necessidade de um substratum no pensamento. Quando dizemos, por exemplo, “isto é amarelo e duro”, na “amarelidão” e a “dureza” constituem os chamados “atributos” de uma coisa qualquer que, no caso presente é “isto”. A “coisa” geralmente é o substratum. Como o substratum surge a ideia de “substância”. A ideia de substância é, na verdade, o fundamento ou fonte de todos os outros desenvolvimentos filosóficos. Havendo uma descrição qualquer, ela passa a ser atributo. Um atributo deve ser atribuído a uma substância, de modo que a ideia de substância é absolutamente indispensável do pensamento, assim como o sujeito é absolutamente indispensável à linguagem. Por isso, na história da Filosofia ocidental, por mais diferentes que possam ser os argumentos, favoráveis ou contrários à ideia de substância, o que constitui o problema central é essa mesma ideia de substância¹⁷³

Já na língua chinesa, “o sujeito não é essencial”¹⁷⁴ e, mais importante: “em chinês não existe nenhum verbo ‘*ser*’”. “O *shih* coloquial não transmite a ideia de existência. O *wei* literário, por outro lado, transmite uma ideia de *ch’wng* que significa ‘tornar-se’”¹⁷⁵. Fundada sobre o verbo “tornar-se” a lógica – bem como a maneira de falar e pensar – chinesa “não se baseia na lei de identidade”, constituindo uma lógica da relação e da interdependência. Numa sentença do tipo

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 10-11

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 11

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 12

“A e B”, “o pensamento chinês não empresta ênfase à exclusão, enfatizado de preferência a qualidade relacional entre acima e abaixo, bem e mal, alguma coisa e nada. Todos esses relativos são considerados interdependentes”¹⁷⁶. Tung-Sun nomeia esta lógica uma “lógica de correlação” ou “lógica da dualidade correlativa”, isto é, uma lógica em que não é possível definir um termo em si e por si, mas apenas a partir de sua correlação com outros. Portanto, a substancialidade e a relação sujeito-objeto não figuram entre os modos de operação da lógica chinesa. A própria questão metafísica: “o que é X”, perde seu sentido e sua importância. Interessará ao pensamento chinês a compreensão das relações a partir das quais X “se torna” X.

Uma das características da Filosofia ocidental é penetrar nos bastidores de uma coisa, enquanto a característica do pensamento chinês é a atenção exclusiva às implicações correlacionais entre os diferentes signos, como *yin* e *yang*, *ho* (“involução”) e *p’i* (“evolução”). É também em virtude desse fato que não existe nenhum vestígio da ideia de substância no pensamento chinês. (...) Para o espírito chinês, não faz a menor diferença que exista ou não um substratum supremo subjacente a todas as coisas. Por serem ideográficos os caracteres chineses, o pensamento chinês só toma conhecimento dos signos e das relações entre eles.¹⁷⁷

Creemos que essas considerações já são bastantes para marcar a diferença entre o modo de pensar oriental e ocidental. Schopenhauer, de alguma maneira, encara a experiência dessa diferença, transita entre os polos e estabelece relações até então impensáveis entre eles. Se sua filosofia traz elementos da lógica ocidental, com noções de sujeito e objeto, fenômeno e coisa em si, afirmação e negação do querer, por outro lado, sua caracterização da essência universal como vontade que atravessa, perpassa, permeia e constitui todas as coisas existentes, capta aquela concepção oriental de uma profunda unidade entre tudo que há.

Derrida, em *Mal de Arquivo* traz uma das mais ácidas e afiadas críticas ao pensamento do Um:

Uma vez que há o Um, há o assassinato, a ferida, o traumatismo. *O Um se resguarda do outro*. Protege-se contra o outro, mas no movimento desta violência ciumenta comporta em si mesmo, guardando-a, a alteridade ou a diferença de si (a diferença para consigo) que o faz Um. O “Um que difere de si mesmo”. O um como o centro. Ao mesmo tempo, mas num mesmo tempo disjuncto, o Um esquece de se lembrar a si mesmo, ele guarda e apaga o arquivo desta injustiça que ele é. Desta violência que ele faz. *O um se faz violência*. Viola-se e violenta-se mas se institui também em violência. Transforma-se no que é, a própria violência – que se faz a si mesmo. Autodeterminação como

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 12

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 15-16

violência. O Um se guarda do outro *para se fazer violência (porque se faz violência e com vistas a se fazer violência)*.¹⁷⁸

Essa crítica, no entanto, se refere ao Um do pensamento ocidental da identidade, em que um A, num movimento de autoafirmação enquanto algo independente, dado em si e por si, exclui um B, exclui todo não-A e denega, nesse movimento, a diferença consigo próprio que lhe é intrínseca, uma vez que sua definição e determinação mais próprias só se dão no jogo predicativo e atributivo que responde à questão “o que é A?”.

A vontade, no entanto, não pode responder satisfatoriamente à questão pelo “que” ou pelo “ser” do mundo, pois ela não pode se dar como estabilidade de um substrato substancial. Vontade é instabilidade que sempre escapa à captura por uma lógica do “em si” e “por si”. Não podemos dizer que a vontade *é*, justamente por lhe faltar essa estrutura fundamental de uma lógica do *ser*. No máximo, podemos dizer que a vontade *vai*, que “vai em direção”. Indo, a vontade nem está presente enquanto “algo” estável dado em si e por si mesmo, nem ausente enquanto pura negação. Indo, constitui em seu movimento volitivo e insaciável, campos relacionais de subjetivações e objetivações em que “sujeito” e “objeto” não estão dados a priori, mas “tornam-se”, algo como um sujeito e algo como um objeto, nas relações necessariamente assimétricas de falta, busca, sedução, apropriação, fuga, escape e substituição em que se veem desde sempre envolvidos.

É o milenar e insolúvel problema do um e do múltiplo, da mesmidade e da diferença que aqui se recoloca. Se a partir de Platão o Um foi pensado desde um exílio em “outro” mundo radical e essencialmente diferente – um mundo das ideias, um mundo supralunar, um mundo além divino, ou no mundo à parte da subjetividade racional e consciente – e se as modernas tentativas de reconciliação apelaram para o puro materialismo ou o para o puro idealismo espiritualista, Schopenhauer traz à tona uma outra dimensão. A essência universal caracterizada como vontade recoloca para o pensamento a possibilidade de conceber uma unidade que não anule, reduza, exclua ou aniquile a multiplicidade, a diversidade e a diferença.

A vontade una só pode se objetivar e se manifestar como fenômeno. Este, por sua vez, submetido às leis da temporalidade, espacialidade e causalidade, é

sempre individualizado, diverso, diferente, singular. Todos os seres são essencialmente o mesmo – a mesma vontade – mas, existencialmente diferentes e singulares. Essa partilha de uma essência comum, não reconcilia a diversidade fenomenal numa comunidade, nem a dissolve numa homogeneidade apaziguadora. Isso porque, sendo essa mesma essência *vontade*, uma vez individualizada em fenômeno, a vontade prossegue sua busca insaciável de satisfações, procurando sempre apropriar-se, de maneira voraz e feroz, dos objetos e objetivos que, a cada vez, lhe prometem a satisfação. A vontade,

desde que se realiza toma uma forma determinada, este egoísmo torna-se *Eris*, a guerra entre todos os indivíduos: assim se traduz a contradição que rasga a própria vontade de viver em duas partes inimigas, e que toma uma forma visível graças ao princípio de individuação. Quando se pretende evidenciá-la, em toda a sua clareza, sem intermediário, há um meio cruel para isso: são os combates de feras. Essa divisão, esse rasgão, é como a inesgotável fonte dos sofrimentos; as barreiras que o homem imaginou para a deter são inúteis.¹⁷⁹

A vontade, a unidade essencial do mundo, não deixa de ser uma em sua manifestação fenomênica múltipla e diversa. A diversidade múltipla do mundo fenomênico, por sua vez, não anula nem exila para outro plano a unidade essencial, mas pelo contrário, somente se torna possível através dela. O desafio é fazer a experiência de um pensamento que suporte a tensão insolúvel da unidade e da multiplicidade, da mesmidade e da diferença coexistindo no mesmo mundo. O mundo da vontade e o mundo da representação não são mundos diversos, mas dimensões diversas – que se requisitam mutuamente – do mesmo mundo: “o dualismo Vontade e intelecto, coisa-em-si e representação, pode ser interpretado de forma não-reificadora, mas como expressão de um ponto de vista duplo”, isto é, “como indicam as expressões de uso corrente nos textos schopenhauerianos: 'os dois lados da mesma moeda', 'os dois lados da lua, o visível e o não-visível’”.¹⁸⁰

2.7 Conclusão do capítulo

Se a metafísica da vontade escapa ao domínio da metafísica da subjetividade, como continuar falando em “sujeito” do conhecimento e “objeto”? Se tudo é permeado, atravessado e constituído pela vontade, fará sentido ainda manter uma

179 MVR, § 61

180 CACCIOLA, M., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 53

diferenciação entre “coisa em si” e “fenômeno”? Como a onipotência se articula com a máxima impossibilidade? Isto é, como a vontade pode ser onipotente e ao mesmo tempo não poder parar de querer e não poder encontrar uma satisfação absoluta? Como pode a vontade, a um só tempo, haver como unidade e multiplicidade, mesmidade e diferenciação? Como poderia o movimento essencial e intrinsecamente insaciável do universo “negar” a si mesmo?

São alguns dos problemas que Schopenhauer deixa para as gerações futuras. Se essas questões não serão exatamente “resolvidas”, serão ao menos enfrentadas de alguma maneira por Nietzsche e pela psicanálise.

Com a metafísica da vontade, Schopenhauer põe em questão a hegemonia da razão ocidental. A dimensão da vontade alçada ao primeiro plano, impõe que se recoloca e que se repense todas as grandes questões filosóficas – ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas, etc. Enquanto herdeira da tradição filosófica, a metafísica da vontade permanece ainda metafísica, mas por tomar como essencial uma dimensão que a metafísica tradicional não pode pensar, podemos dizer que se trata aqui de uma outra metafísica, uma outra forma de se fazer e pensar metafisicamente.