



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Joel Neres Torres

**SOFRIMENTO, CONHECIMENTO DE SI E CORPO EM
SCHOPENHAUER**

Belém

2013



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Joel Neres Torres

**SOFRIMENTO, CONHECIMENTO DE SI E CORPO EM
SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ernani Chaves.

Belém

2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Torres, Joel Neres, 1976-
Sofrimento, conhecimento de si e corpo em
Schopenhauer / Joel Neres Torres. - 2013.

Orientador: Ernani Pinheiro Chaves.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal
do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Belém, 2013.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2.
Sofrimento. 3. Percepção (Filosofia). 4. Corpo
humano (Filosofia). 5. Consciência. I. Título.
CDD 22. ed. 193

À Lene, Satya e Lucas.

“Que é a verdade?’ é uma pergunta fundamental, mas ínfima se comparada com: ‘Como suportar a vida?’, a qual empalidece ao lado desta: ‘Como suportar-se a si mesmo?’”

Emil Cioran – Écartèlement

Agradecimentos

Ao filósofo brasileiro, professor doutor e orientador, Ernani Chaves, cuja figura sintetiza toda anuência, ajuda e liberdade necessária para a realização deste estudo.

RESUMO

TORRES, Joel Neres. Sofrimento, conhecimento de si e corpo em Schopenhauer. 2013. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

Esta pesquisa busca explicar em que consiste o fundamento do sofrimento para a filosofia de Schopenhauer, especialmente segundo sua obra magna *O mundo como vontade e como representação*, partindo de uma concepção de natureza que espelha a Vontade em sua contradição consigo mesma, percorrer seus graus de objetivação até chegar ao “ápice” que se apresenta na consciência humana, e, através dela, compreender que o conhecimento, produzido como um apêndice para servir de auxílio na complexidade inerente a esta consciência, na realidade se comporta como um “parasita” trazendo, assim, pela via da individualidade e do corpo, uma consciência de ansiedade e impotência. Busca-se explorar o porquê da limitação desse conhecimento teórico frente a vontade e, pelo sentido contrário, explicitar a sentimentalidade, enquanto via de acesso a essa vontade, no corpo, torna-se como uma saída possível para a percepção de si, a qual, se for trabalhada em conjunto com o conhecimento teórico, oferece uma “melhor consciência” frente ao inexorável sofrimento.

Palavras-chave: Vontade. Sofrimento. Corpo. Conhecimento de si. Consciência.

ABSTRACT

TORRES, Joel Neres. *Suffering, self-knowledge and body in Schopenhauer*. 2013. Thesis (Master) – Faculdade de Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

This research seeks to explain what constitutes the basis of suffering in Schopenhauer's philosophy, especially, in his magnum opus *The World as Will and Representation*. From a perspective of nature that mirrors the Will in its contradiction itself, go seek their degrees of objectification until reach the "summit" that presents itself in human consciousness, and through it, to understand that the knowledge produced as an appendix to serve as a help to the inherent complexity of this awareness, actually behaves like a "parasite" thus bringing through the path of individuality and body, a consciousness of anxiety and impotence. We seek to explore the reason of the limitation of this theoretical knowledge that faces the will and, in the other hand, explain how the sentimentality as a way of access to the will, in the body, it is presented as a possible solution to the perception of self, in which, if it works in conjunction with the theoretical knowledge, offers a "better consciousness" against the relentless suffering.

Key-words: Will. Suffering. Body. Self-Knowledge. Consciousness.

SUMÁRIO

Introdução10

PARTE I

Capítulo 1 – Razão teórica e modernidade.....16

Capítulo 2 – Limitação do juízo teórico: Schopenhauer leitor de Kant.....26

Capítulo 3 – “O Corpo é minha vontade”.....35

PARTE II

Capítulo 4 – O Mundo como sofrimento.....42

Capítulo 5 – A Individualidade e consciência.....49

Capítulo 6 – O Conhecimento de si como sofrimento.....55

Bibliografia.....65

INTRODUÇÃO

Levando em consideração que Schopenhauer é o marco de uma nova maneira de pensar a filosofia, pioneiro de toda aquela que posteriormente vai tentar reestruturar os pressupostos, o estatuto, a forma de valorizar a razão; também abrindo espaço para construir uma perspectiva criativa do que é vontade, sentimento, sensibilidade nos seus diversos aspectos, pensamento este que principalmente vai influenciar aquelas ditas “filosofias do impulso”, das quais Nietzsche e Freud se destacam; apontando caminhos que partem de uma releitura do que seja o corpo, o inconsciente, e, conseqüentemente, demonstrando as limitações de uma moral formulada a partir de “uma cabeça de anjo” – apartada do corpo e do mundo –; gostaríamos de destacar as nuances que aquele filósofo inaugurou e deixou para a posteridade como uma herança rica que vai ser bem empregada e usufruída, até mesmo com prodigalidade pelos seus diversos sucessores.

São apontamentos que, como todos lembram, juntos aos de Marx, deixaram de “ponta cabeça” os limites da filosofia moderna, até então representada pelo pensamento de Hegel. Assim, tanto Schopenhauer como Marx podem ser responsabilizados pelo início de uma nova visão sobre a natureza, a subjetividade, o corpo, bem como sobre as suas implicações sociais. E isto pode ser reforçado pela extrema ressonância de valorização que aqueles pensadores tiveram como, por exemplo, na Escola de Frankfurt, na filosofia francesa e mesmo em Wittgenstein. É até mesmo compreensível tentar aproximar Schopenhauer de Kierkegaard e a questão do existencialismo, pois neste se destaca uma valorização da consciência de si em sua relação com a experiência, com a efetividade fundamentalmente e sua elaboração de sentido.

Contudo, em nosso empreendimento, gostaríamos apenas de localizar quais os pontos-chave que o filósofo de Dantzig deixou pioneiramente como referência, os quais em vão se tenta passar ao largo.

Inicialmente, isto não poderia ser outra coisa que a elaboração de uma crítica virulenta à *Razão moderna* – da qual Kant se destaca como sua principal referência –, estabelecendo os limites do pensamento conceitual para a Física, a Metafísica, a Arte e a Moral; em seguida, o próprio conceito de *Vontade* que, diferentemente de toda tradição

filosófica anterior, é estipulado, agora, fundamentalmente em seu caráter inconsciente, sendo seu exercício constituído de conflito, de guerra, de luta e, por conseguinte, trazendo sofrimento e dor que, obrigatoriamente, deve ser trabalhada por uma consciência. Consciência esta, por sua vez, que apenas é possível como perspectiva de si no corpo, objeto especial sem o qual toda afirmação permaneceria metafisicamente incoerente e dogmática no sentido pejorativo do termo. Daí, o modo como cada um, de per si – bem como seu espelhamento na alteridade, no grupo, no conjunto que compõe a sociedade –; vai determinar sua relação com aquele impulso, a vontade, o inconsciente e, ao mesmo tempo, conseqüentemente, com o sofrimento, vai explicitar tanto seu caráter individual, bem como pela via da cultura, e desta em relação com outra, classificando-se, então, como “saudável” ou “doente”, “jovial” ou “ressentida”, “decadente”, “recalcada”, “reprimida”.

Entendo que sofrimento, corpo e conhecimento de si são as referências intercambiáveis, inseparáveis, sem as quais não podemos pensar a cultura. Portanto, o meu interesse geral é justamente mostrar como Schopenhauer – ainda dando de ombros com Kant – após uma crítica à modernidade pela via da restrição da racionalidade teórica, ousou afirmar uma *metafísica imanente*, ou seja, um conhecimento que começa com o corpo e termina com ele em suas possibilidades, apontando para uma revisão dos conceitos de individualidade, conhecimento de si e suas implicações para a compreensão do fundamento do sofrimento.

Ainda em seu aspecto geral, esta pesquisa prioriza metodologicamente a obra magna de Schopenhauer: *O mundo como vontade e como representação* como seu eixo. É nele que se constroem mais elaboradamente os conceitos fundamentais que serão reforçados nas obras posteriores, como, por exemplo, o de *Vontade*¹, destacando-a como *impulso* contraditório em si mesmo, bem como seu modo de efetivar-se belicosamente na existência, isto é, como contradição, como *esforço* e *resistência* e, conseqüentemente, sofrimento, explicitando, também, como *Ela* se objetiva a si mesma nos seu diversos graus, tendo nas forças naturais sua representação mais baixa e na vontade do homem a mais elevada, o que representa implicações múltiplas para subjetividade. Paralelamente, de maneira secundária, optamos pelas produções posteriores de Schopenhauer, como os

¹ Utilizaremos o mesmo recurso do tradutor brasileiro Jair Barbosa, quando da tradução para a língua portuguesa da obra magna de Schopenhauer, que grafava Vontade com “V” maiúsculo para designá-la como *coisa-em-si*, e vontade com “v” minúsculo para se referir à vontade individual, objetividade da Vontade.

Parerga e Paralipomena (Ornatos e Suplementos), os quais exercem um papel de esclarecimento para a compreensão ampla de sua visão filosófica, considerando-os, conforme quer Schopenhauer, como um desdobramento de seu “pensamento único”. Contudo, que fique claro que tal prioridade se deve ao recorte metodológico e exiguidade de tempo que sempre se impõe a um estudo como este.

De maneira mais específica, gostaria de dividir este estudo em duas partes. Na *primeira*, gostaria de sublinhar o caráter de inauguração, de pioneirismo que Schopenhauer apresenta enquanto um dos marcos do pensamento “pós-moderno” (com todas as aspas necessárias, ou seja, como resistência ao Moderno) ou contemporâneo, como se queira denominar, o qual, independente do modo de ser definido por uma palavra, remete mais a uma postura de resistência à tradição iluminista de sobrevalorizar o aspecto abstrato, objetivo, enfim, aspecto científico, que a razão, enquanto conhecimento teórico, adquiriu desde Descartes até então. Vale ressaltar que Schopenhauer, ainda como leitor de Kant, segue de perto as orientações deste no que tange às limitações do conhecimento teórico e repugna as supostas consequências elocubrativas, devaneios e especulações *nonsense* que os neo-Kantianos, dentre eles, Fichte, Schelling e Hegel, vão concluir da filosofia de seu mestre. Vai ser mesmo a figura de Hegel eleita como referência para se confrontar abertamente, pois ela representa toda antítese do pensamento schopenhaueriano e, portanto, localizo aí, nesta resistência, o início do pensamento contemporâneo. É, na verdade, pela inversão do pensamento hegeliano que Schopenhauer vai construir sua *metafísica imanente*, onde o corpo vai ser o lugar próprio de sua construção.

Na sequência da *primeira* parte, gostaria de apontar como Schopenhauer ainda acompanha Kant no estudo das funções do juízo como via crítica do conhecimento teórico, mais especificamente, no modo como o Juízo teorizante é incapaz de oferecer reflexões coerentes e determinantes sobre o objeto artístico, o qual parece estar mais na órbita do sentimento, da intuição, do impulso, que o pensamento lógico não pode alcançar. Em consequência disto, abrem-se possibilidades para o filósofo de Frankfurt conduzir suas análises de modo mais independente quanto ao estatuto do *em-si* e sua via eficaz e pertinente de apreensão; vale dizer que, da limitação da razão teórica, surge a importância do *sentimento* como via de acesso ao noumenom, à *coisa-em-si*, à Vontade, que é a essência mesma da realidade. Ora, a partir daqui, Schopenhauer não poderá deixar de falar de sua referência capital para esta perspectiva: é justamente o corpo, a vontade mesma,

individualizada, que vai servir de chave de interpretação para a complexidade deste processo. É o corpo e apenas ele a referência para o acesso apropriado à Vontade e, conseqüentemente, ao outro da Vontade, que é justamente o Mundo, como seu espelho, ou se quiser, sua Representação.

Mas, que é o corpo? E como entender essa peculiaridade do acesso àquilo que foi interditado por Kant, isto é, a *coisa-em-si*; especificamente, em um cérebro, em um organismo, numa palavra, em um corpo? Deste modo, e antes de passarmos para a parte mais importante do nosso trabalho, ainda aqui na primeira parte deste, será necessária uma compreensão do modo de ser do corpo, vale dizer, como ele pode ser intuído, inteligido, conhecido, mais ainda, como ele pode ser sentido e, deste modo, abrindo espaço para perguntar: como ele pode ser ao mesmo tempo objeto e condição de conhecimento de si mesmo?

Neste sentido, o corpo, enquanto objeto complexo, vai ser explorado em suas múltiplas facetas. De um lado, enquanto um objeto ordinário e, portanto, comum entre tantos outros, vai ser apreendido pelo conhecimento no seu sentido conceitual, formal do termo, em uma palavra: intelectual pois, nestas circunstâncias, o objeto corpo está subsumido ao tempo, espaço e causalidade – forma de todo conhecimento possível –; em segundo lugar, como, ele mesmo, condição de possibilidade do próprio conhecimento; haja vista que o corpo é também o canal dos processos cognoscentes, pode ser apreendido como *objetidade*² da Vontade mesma, o que, segundo a genialidade de Schopenhauer, o caracteriza como objeto *especial*, o qual, por este lado, dá-se apenas no tempo, portanto não sendo um objeto qualquer e, conseqüentemente não pode ser conhecido, apenas sentido. Daí, nestas circunstâncias, o corpo só poder ser apreendido pelo sujeito de querer e nunca pelo sujeito de conhecer.

Na *segunda parte deste trabalho*, e depois de ter tido a primeira apenas como uma introdução, gostaria de me restringir ao modo de manifestação da *coisa-em-si*, vale dizer,

² O termo *Objektität*, diferentemente de *Objektivität*, é um neologismo criado por Schopenhauer, sendo traduzido como objetidade ao invés de objetividade, o que explicita melhor sua condição específica. Com objetidade o filósofo quer manter “o caráter inconsciente de imediatez do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157, nota 2). Podemos dizer ainda que objetidade resguarda uma condição de singularidade a qual não se submete ao princípio de causalidade, ou ao devir. Neste sentido, “só a Ideia é a mais adequada objetidade possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si apenas sob a forma da representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242).

da Vontade, no Mundo, que não é outra que a forma do *esforço* e da *resistência*, isto é, a contradição intrínseca de insatisfação e carência que é o que caracteriza a Vontade, e de nenhum modo poderia ser diferente a sua manifestação na Representação que não a forma da luta e do sofrimento. Deste modo, é ele, o sofrimento, que nos salta aos olhos para onde quer que nos voltemos, o que o torna a condição da própria atividade filosófica, o que impulsiona ao refletir, ao pensar.

Não vai ser à toa que a figura de Buda vai se destacar para Schopenhauer pois, na história daquele, como todos sabem, o ‘despertar’ de Sidarta Gautama só foi possível pela visão e elaboração da condição da vida em sua rudeza e brutalidade mais evidente, ou seja, naquilo que a existência é nela mesma e ninguém pode negar, em uma palavra, puro sofrimento.

O importante a ser destacado, aqui, também, é o sentido do deslocamento que o filósofo alemão dá ao próprio sofrimento, vale dizer, partindo da condição mais geral, mais universal, mais absoluta, do sofrimento como contradição permanente da Vontade com ela mesma e, considerando que as primeiras formas de exposição de sua verdade íntima é o conflito entre as *Ideias*, as *forças*, que são sua manifestação mais ampla, de grau mais baixo na escala hierárquica de efetivação de si mesma, o que até poderíamos chamar em sentido largo de primeiros corpos, pois já são natureza e não mais Vontade em-si, passa para o território específico que esta ideia adquire no cérebro humano, como aquele mais capaz de apreender a radicalidade do sofrimento. É justamente aqui, por uma condição inextrincável de ser do próprio humano, que a característica do sofrimento ganha contornos incomparáveis. Schopenhauer chega a acrescentar a característica de intensidade que o sofrimento alcança nas mentes mais esclarecidas.

Agora sim, munidos destas informações preliminares, poderemos nos debruçar sobre o problema mais fundamental e interessante que toda filosofia poderia ter, qual seja, o corpo e o intelecto, caracterizando a individualidade, enquanto “nó do mundo”, oferece a si mesmo como ‘eu’, “milagre por excelência”, a chave para a compreensão do sofrimento. Assim, para compreendermos os processos que contribuem para a afirmação schopenhaueriana de que a dor, o sofrimento, tem sua casa mais requintada na consciência do homem, é irrefutável a relevância de se percorrer as desventuras da Vontade a partir de sua delimitação, na sua objetivação, quando Ela deixa de ser absoluta para se tornar

individual, e compreender como o estatuto de ser indivíduo é a pedra filosofal para conseguirmos pensar toda a radicalidade e riqueza que o conhecimento pode oferecer a respeito de nós mesmos, principalmente enquanto sofredores. É a individualidade, como algo complexo e obscuro, em uma palavra, *relação*, que paradoxalmente vai nos conduzir ao jogo dinâmico, eternamente relacional, tanto consigo mesma quanto com os outros, que constitui a consciência humana e, com ela, o maior sofrimento.

Que é a individualidade senão um ‘eu’ bipartido, ao mesmo tempo sentido e conhecido, isto é, dado a si mesmo *imediatamente no sentimento e mediatamente no conhecimento* como algo universal e singular, por assim dizer, que afirma a si mesmo, inexoravelmente, como um conflito, como uma contradição constante nele mesmo, gerando assim um estado de sofrimento infinito, no qual se espelha necessariamente a condição da própria Vontade nesta vontade humana de modo pertinente. E quanto maior for, no sentido de mais elevada, esta consciência de si, mais, segundo Schopenhauer, a dor se torna palpável, intensa, permanente.

Conclusivamente, penso que é justamente aí, na concepção da necessidade do sofrimento como forma de autossuperação, onde cada qual tem em si uma medida que nunca está nem totalmente cheia nem totalmente vazia e, que, em cada um, é diferente seu volume; é que temos a pressuposição da possibilidade, não de extinção, mas sim dentro dos limites do esforço contínuo, que só cada um de per si pode saber, justamente, uma relação *quase* harmoniosa estimulada na consciência, pelo conflito permanente do conhecer e sentir em relação a si mesmo, a possibilidade de administrar, na forma da *resistência necessária*, sua própria condição de ser sofredor.

Parte I

“Nosso conhecimento olha somente para o exterior, e não para o interior, de modo que quando o homem que conhece tenta conhecer-se a si mesmo, vê apenas uma completa escuridão e cai num vazio total.”

Arthur Schopenhauer - *Parerga e Paralipomena*

Capítulo 1 – Razão teórica e modernidade

Desde que se transpuseram os elementos da análise estética da *condição pós-moderna* – que é uma característica específica de se pensar os problemas fundamentais –, para a filosofia³, temos refletido sobre quando efetivamente teriam começado os prenúncios de tal forma de pensar diferente os conceitos modernos, mais especificamente, iluministas. Se levarmos em conta os limites do pensamento moderno como aquele que ainda se pauta na confiabilidade no poder ilimitado da razão frente aos problemas estruturais: consciência, sujeito universal, inconsciência, representação, dentre outros, na esperança de que através de uma *autocrítica* desta mesma razão se pudesse realmente saber o que é ela própria, do que é capaz e o que não lhe é pertinente; *crítica* esta que se coloca aos moldes de uma “Cabeça de Anjo alada destituída de corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156), dos limites históricos e culturais, seguindo assim uma tradição clássica que começou com Platão, Para o qual as Ideias “SEMPRE SÃO, MAS NUNCA VÊM-A-SER.” (Apud SCHOPENHAUER, 2005, p. 238), passando por Descartes, Kant, o que segundo Schopenhauer: “é manifesto e não precisa de nenhuma demonstração que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238) e tem seu apogeu em Hegel que afirma a identidade do *Espírito Absoluto* que se auto-esclarece em uma realidade na qual *só o racional é real e só o real é racional*, poderíamos perceber que a *antítese* (para deslocar um conceito caro a Hegel) a tal forma de pensar aparece com seu contemporâneo Schopenhauer e logo em seguida com Marx. São

³ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*; tradução: Ricardo Corrêa Barbosa; Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

estes dois pensadores que vão iniciar um modo de pensar diferente, que vão questionar radicalmente; é claro, cada um a seu modo; o estatuto da consciência, do eu, do sujeito. É Schopenhauer, como principal opositor de Hegel, que vai falar de uma relação consciência/inconsciência que provém do corpo⁴, dos instintos, dos sentimentos, dos afetos, da *Vontade*. Um corpo que é ao mesmo tempo o ícone para a construção do pensamento representativo, isto é, no modo intuitivo do objeto, e do modo imediato de auto-percepção na consciência, ou seja, como esse corpo é o que há de mais *evidente* (parafraseando Descartes) para mim mesmo.

Levando em consideração o resultado das pesquisas do tradutor brasileiro Jair Barboza, que afirma:

Então, em vez de dizer que os pilares do pensamento contemporâneo são Nietzsche, Freud e Marx, como o quer Foucault, talvez mais acertado seria dizer que esses pilares são Schopenhauer e Marx. Sem o primeiro a filosofia da *Vontade* de poder e a psicanálise seriam impensáveis. Há na base desse saber contemporâneo dois grandes desmascaradores da condição humana, um no plano econômico, que envolve a luta de classes, outro no plano metafísico-imanente, que envolve a auto discórdia essencial do em-si, a *Vontade* cega e irracional, que se espelha em luta de todos contra todos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 12).

Podemos perceber indícios da importância do filósofo alemão para o pensar do limiar do pensamento moderno com o pós-moderno. Percebemos a pertinência deste argumento se levarmos em consideração as próprias palavras de Nietzsche em relação a seu mestre:

Certamente pode haver outros meios para fugir do torpor que habitualmente nos envolve com uma nuvem sombria e para reencontrar-se a si mesmo, mas não conheço melhores do que pensar naqueles que foram nossos educadores e nossos mestres. É por isso que hoje penso num só mestre, no único iniciador de quem posso me glorificar – em *Arthur Schopenhauer* (NIETZSCHE, 2008, p. 19).

⁴ “abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160)

Bem como as do biógrafo de ambos, Safranski,⁵ e ainda as declarações de Freud:

A teoria da repressão sem dúvida alguma ocorreu-me independentemente de qualquer outra fonte; não sei de nenhuma impressão externa que me pudesse tê-la sugerido, e por muito tempo imaginei que fosse original, até que Otto Rank nos mostrou um trecho da obra de Schopenhauer *World as Will and Idea* na qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura. O que ele diz sobre a luta contra a aceitação da parte dolorosa da realidade coincide tão exatamente com o meu conceito de repressão que, que mais uma vez, devo a chance de não ser uma pessoa muito lida. Entretanto, outros leram o trecho e passaram por ele sem fazer essa descoberta e talvez o mesmo tivesse acontecido a mim se na juventude tivesse tido mais gosto pela leitura de obras filosóficas (FREUD, 1996, p. 25).

Apesar das negativas de Freud, como afirma Christopher Janaway, tem-se assinalado ainda que ele deve ter-se familiarizado com as ideias de Schopenhauer no ambiente acadêmico que frequentava. Mesmo assim, Freud tentou distanciar-se de Schopenhauer, dizendo, numa bem conhecida passagem:

Tenho evitado com muito cuidado todo contato com a filosofia propriamente dita ... Os amplos pontos de coincidência entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer – não somente ele afirmou a preponderância das emoções e a importância suprema da sexualidade, como também chegou mesmo a ter consciência do mecanismo da repressão – não devem ser atribuídos à minha familiaridade com seus ensinamentos. Li Schopenhauer muito tarde na vida (JANAWAY, 2003, p. 153-154).

Schopenhauer elege como síntese do pensamento moderno, o que é reconhecido posteriormente pelos filósofos contemporâneos: Adorno e Horkheimer, dentre outros, a figura de Hegel. Para aqueles: “Não é apenas o esclarecimento do século dezoito que é irresistível, como atestou Hegel, mas (*e ninguém sabia melhor do que ele*) o movimento do

⁵ “Terminologicamente ainda não se fala da “vontade de poder” naquelas anotações sob influência da leitura de Schopenhauer, mas [...] As forças da vida, interna e externa, lhe aparecem sublimes, vistas da perspectiva de Schopenhauer. Sob a impressão de uma tempestade, Nietzsche escreve a 7 de abril de 1866: *Como é diferente o raio, a tempestade, o granizo, forças livres, sem ética! Como são felizes, e intensas, pura vontade não perturbada pelo intelecto!* (B 2, 122) Agora ele vê de modo diferente as pessoas ao seu redor.” In SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Left; São Paulo; Geração Editorial; 2001. p. 38.

próprio pensamento” (HORKEIMER, Max. e ADORNO, Theodor, 1985, p. 33. grifo meu). É Hegel o ícone do pensamento moderno, pois, leva até as últimas consequências o ideal da razão como fundamento do metafísico. Sua afirmação, como cita Deyve Redyson: “o que é racional é racional efetivo e vice-versa” (REDYSON, 2009, p. 61), ou ainda: “O grande conteúdo da história do mundo é racional, e deve ser racional” (SCHOPENHAUER apud BARBOZA, 1997, p. 24), concentra todas as esperanças de uma filosofia da consciência unitária e absoluta. Deste modo, é quase natural que Schopenhauer, como um dos precursores do pensamento pós-moderno, declare guerra a esta postura. “É impossível a uma contemporaneidade que durante vinte anos exaltou Hegel, esse Caliban espiritual, como o maior dos filósofos, de maneira tão sonora que toda a Europa ouviu, encetar o desejo de aplauso àquele que descobriu semelhante farsa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 31), e mais à frente sacramenta:

Entretanto o maior atrevimento em servir à mesa um não-senso mal cozido, em empastelar redes de palavras delirantes e vazias de sentido, como até então se tinha ouvido apenas em hospícios, entrou em cena finalmente com Hegel, e se tornou o instrumento da mais canhestra mistificação geral que já existiu, com um resultado que parecerá digno de fábulas à posteridade e que permanecerá como um monumento da estupidez alemã (SCHOPENHAUER, 2005, p. 540).

É sensível esse radicalismo de Schopenhauer, porque seu pensamento é justamente o contrário do de Hegel.

Schopenhauer afasta-se de Hegel porque se nega a reconhecer a consistência do sistema que abarca todo o mundo, pois a conciliação que o pensamento atinge não é a verdadeira reconciliação (*versöhnung*), quer aconteça na situação atual, quer na futura. A recusa da conciliação está intimamente ligada à recusa da teleologia. O que o separa definitivamente de Hegel é a ausência de um (*telos*) autêntico, do alívio final e absoluto da história mundial (*absolute Erndszweck der Weltgeschichte*). Quanto ao caminho da história real, o único consolo que nos resta, diante “do mal e da decadência (*untergang*) das riquezas mais florescentes que o espírito humano já produziu”, é o “entretencimento necessário dos conceitos no todo naquela frágil unidade que se chama sistema”. O “otimismo perverso” de Hegel não vai além de Hegel ao liquidar o falso consolo de uma vida feliz (REDYSON, 2009, p. 64).

Para ele, a razão, responsável pela elaboração de abstrações e conceitos, os quais não podem fazer frente às experiências concretas e aparecem apenas com uma sombra frente às percepções sensíveis, é a parte mais fraca do conjunto chamado consciência e, portanto, impossível de dar conta da sobrecarga de expectativas e responsabilidades que a tradição lhe infringiu e, mais ainda, a consciência possível gerada de tal razão não só deixa a desejar na apreensão do que é mais essencial, que é a vontade, como, por sua incompreensão e mal uso, causou toda sorte de erros na história do pensamento. “A questão acerca da realidade do mundo exterior, tal qual a consideramos até agora, sempre se originou de um engano da razão consigo mesma, alçado a confusão geral, de modo que a questão só podia ser respondida mediante o esclarecimento de seu conteúdo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 58) Ora, mas qual é o cerne da crítica à razão (conhecimento teórico) para Schopenhauer?

Os filósofos de todos os tempos também falam em geral de modo concordante acerca desse conhecimento universal da razão, têm, ademais, algumas denominações particulares da mesma, como freio dos afetos e das paixões e a capacidade de tirar conclusões e estabelecer princípios universais até mesmo onde estes são certos anteriormente a qualquer experiência. Todavia, suas explicações da essência propriamente dita da razão são oscilantes, vagas, carentes de argúcia na determinação, sem unidade e ponto de convergência, acentuando ora esta, ora aquela exteriorização, divergindo assim umas das outras. Acresce a isso que muitos partem da oposição entre razão e revelação,⁶ algo completamente estranho à filosofia e que serve apenas para multiplicar as confusões. É notável como até agora nenhum filósofo remeteu de maneira rigorosa todas aquelas variadas exteriorizações da razão a uma única e simples função, reconhecível em todas elas e pela qual todas seriam explicitadas,

⁶ Esta oposição entre razão e revelação, apontada por Schopenhauer como um dos motivos de confusão, já é uma antecipação do que mais tarde Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento*, vão se debruçar para mostrar que na verdade a idéia do *esclarecimento* já estava presente no próprio mito, não havendo aquela separação radical, aceita tradicionalmente, na qual o poeta recebe a verdade por revelação e a repassa aos outros, que não possuem esta qualidade, como palavra de verdade que seria diferente do conceito produzido pelo logos introduzido pelos primeiros filósofos. “Esse entrelaçamento de mito, dominação e trabalho está conservado em uma das narrativas de Homero.” (página 43), e um pouco mais atrás: “As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. Assim como as imagens da geração a partir das águas do rio e da terra se tornaram, entre os gregos, princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas. Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição.” HORKEIMER, Max. e ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*; tradução: Guido A. de Almeida; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985. pp. 43 e 21.

e que por conseguinte constituiriam a essência íntima propriamente dita da razão”. [...] “a razão possui apenas UMA função, a formação de conceitos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 85).

O erro, segundo Schopenhauer, cometido pela maioria dos filósofos anteriores a ele, principalmente os da corrente racionalista, foi justamente sobrevalorizar a razão em suas funções e capacidades. Houve, na realidade, uma inversão de valores exercida até as últimas consequências pela tradição que culminou com Hegel, qual seja, a de desconsiderar a sensibilidade em favor dessa pretensa força da razão especulativa. Onde se queria *progresso* só se obteve derrotas na apreensão privilegiada da realidade por aquela via enganosa. O que Schopenhauer pretende nesse assunto é mostrar que, em se reavaliando a condição de sujeito, poderíamos limitar e restringir o uso efetivo desta razão (algo que, segundo ele, nem Kant conseguiu fazer de forma correta e pertinente) e nos ater ao que *outra razão* poderia oferecer, uma razão natural, que surgiria do imanente, do empírico, instintiva, ou seja, que não menosprezasse sua origem corporal, sensível, emocional. É justamente isso que mais tarde Nietzsche vai chamar de *pequena razão* e *grande razão*, para determinar aquela que é conceitual, especulativa abstrata e esta que provém da valorização da sensibilidade, do corpo, dos instintos, das emoções, em uma palavra: da *Vontade*.⁷

A idolatria da razão é deixada para trás por Schopenhauer; esta é seguramente incapaz de dar conta das coisas mais superiores da realidade. Estas coisas superiores não podem ser apreendidas pela razão conceitual, isto é, pelo *princípio de individuação* (tempo e espaço), que individualizam todos os elementos, e pelo *princípio de razão suficiente*, ou de causalidade, que enquadra e compreende como todo fenômeno aparece no espaço e no tempo como explicável, ou seja, o mundo da representação. Esta razão especulativa é incompetente frente a uma outra realidade, que é mais rica, mais determinante. Uma realidade inapreensível pela fraqueza e inaptidão da representatividade que não tem mais vez no âmbito do inconsciente, da coisa-em-si, da vontade. Aquela realidade racional que caracteriza uma parte do nosso campo da consciência, que se remete à objetividade, à

⁷ “E como o que a vontade quer é sempre a vida, a pura manifestação, nas condições convenientes para ser representada, assim é cometer um pleonasmo dizer “a vontade de viver” e não ‘vontade’, visto que é a mesma coisa.” (SCHOPENHAUER Apud REDYSON, 2009, p. 64)

regularidade, à representação como lugar de verdade “seria um sonho vazio ou uma insana quimera se não houvesse algo fundamental, metafisicamente real: o mundo da vontade.”⁸

A *Vontade* é o outro da *Representação*, é o que não está subsumido ao *princípio de razão*, é o que está fora do tempo, espaço e causalidade. E o corpo é precisamente a expressão dessa vontade. E mais, o corpo é o IMEDIATO da vontade. “Nesse sentido, os corpos animais são OBJETOS IMEDIATOS do sujeito; a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles. As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à causa, origina-se a intuição desta última como OBJETO.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53) Porém, o caráter deste mesmo corpo é duplo,

por conseguinte, o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei OBJETO IMEDIATO, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIDADE DA VONTADE. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157).

Em outras palavras:

A identidade da vontade com o corpo... pode ser elevada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato. Se não a concebermos e fixamos desse modo, em vão esperaremos obtê-la novamente de maneira mediata como conhecimento deduzido (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159-160).

Vemos que é precisamente aqui que Schopenhauer inaugura a pós-modernidade em um sentido bem amplo, pois se ela se caracteriza por uma reviravolta no modo de pensar o eu, a consciência, o corpo, e justamente com essa crítica aberta à tradição, mais especificamente aos racionalistas, explicitamente a Descartes, para o qual “reconheço com

⁸ Idem, p. 70.

evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer que meu espírito” (DESCARTES, 1979, p. 98), tese abertamente oposta à proposta de Schopenhauer: “Com isso tem de assumir que seu corpo é o único indivíduo real no mundo, o único fenômeno da vontade, o único objeto imediato do sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 161) e “o corpo é a VONTADE, que constitui o mais imediato da sua consciência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168), porque não dizer à proposta da própria pós-modernidade, nas figuras de Deleuze e Foucault principalmente, para os quais o corpo sempre foi o objeto privilegiado das relações de força, sendo aquela (a de Descartes) duramente criticada também por Nietzsche que, aqui especificamente, concorda com Schopenhauer, quando afirma:

se decompou o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem que haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar (NIETZSCHE, 2003, p. 22).

Para Schopenhauer tudo tem uma razão de ser, nada acontece sem uma causa, as diversas ciências com seus variados objetos nada mais fazem do que procurar, de uma forma ou de outra, a causa que fundamenta seu fenômeno. Tudo isso é possível por nosso entendimento, o que o filósofo alemão também denomina cérebro. É justamente nele/com ele que se processam as diversas possibilidades de existência no tempo, espaço e causalidade, também chamado *princípio de razão*. Acontece que este princípio de razão que dá conta do mundo fenomênico, ou mundo da representação, ou ainda, objetos para um sujeito, começa com o corpo, o qual é um conjunto de sensações, “ele é o ponto de partida para todo conhecimento porque fornece, pela causalidade, os primeiros dados para o entendimento. ... É o “artesão entendimento” que, com suas antenas, os sentidos, recebe os sinais externos e os decodifica” (BARBOZA, 1997, p. 33). Isto é, a elaboração das representações ocorre de modo “automático”, inconscientemente e o objeto só é percebido enquanto objeto quando acaba o processo da percepção. Assim, o objeto é uma “conclusão do entendimento”, como quer Schopenhauer, porque

quando o entendimento se serve da causalidade, considera a sensação que lhe foi fornecida como um efeito e, a partir dela, auxiliado pelo tempo, sai à procura da sua causa e ao chegar nela, serve-se do espaço e a situa: mas agora a causa é um objeto, ou seja, uma imagem construída e presente na consciência (BARBOZA, 1997, p. 34).

Acontece que esse mesmo corpo, enquanto conjunto de sensações, que dá possibilidade ao objeto, isto é, à representação, aparece, para Schopenhauer, sob uma outra perspectiva, como “objetividade” da vontade; é o que aparece na consciência de cada um como o mais íntimo, mais imediato, aquilo que é indubitável. Pois, o que seriam as exteriorizações de nossas ações e movimentos corporais desvinculados de uma vontade? Não seriam incompreensíveis? “Todavia, podemos compreendê-la porque estamos convictos, por um forte sentimento percebido na auto-consciência, de que, enquanto indivíduos, agentes, somos um querer essencial.” (BARBOZA, 1997, p. 46) Nas análises de Icilio Vecchiotti temos o mesmo entendimento:

querer e agir, diferentes na reflexão, são um todo na realidade. Qualquer ato de vontade é também um ato visível do corpo e toda a ação sobre o corpo é também ação sobre a vontade: “a identidade do corpo e da vontade revela-se entre eles na medida em que todo o movimento excessivo da vontade abala o corpo e sua estrutura íntima”. Como se pode mostrar esta identidade entre o corpo e vontade? Elevando-se do conhecimento concreto à noção racional, a saber, transferindo-nos para o conhecimento *in abstracto*. Este conhecimento não pode ser *provado*, isto é, extraído, como conhecimento mediato, de um conhecimento imediato. ... Este conhecimento é antes a relação de um juízo relacionando uma representação intuitiva (o corpo) com a vontade; o meu corpo é a minha vontade. Estabelecidos os dois modos através dos quais o corpo aparece à consciência, ou seja, um modo intuitivo e outro imediato, Schopenhauer conclui que o sujeito cognoscente é um indivíduo, exatamente devido a esta sua relação particular com o próprio corpo (VECCHIOTTI, 1986, p. 30).

Deste modo, compreendemos o pioneirismo de Schopenhauer quando desconstrói e reconstrói uma ideia de consciência, de individualidade, de sujeito, fundamentada no estatuto privilegiado do corpo. Um corpo que é sempre uma força discordante, que é o exercício da vontade contra si mesma, um ambiente integral de auto-superação, um conjunto contraditório por excelência que está sempre em movimento. Esta perspectiva foi

posteriormente reconhecida por Nietzsche que, ao seu modo, interpretou e reelaborou seu significado, ao mesmo tempo concordando e discordando de Schopenhauer quando afirma:

Mas agora observem, o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem só uma palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente tem início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito de ‘eu’ (NIETZSCHE, 2003, p. 19).

E um pouco mais à frente conclui: “nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, 2003, p. 25).

Sabe-se, portanto da discordância fundamental de Nietzsche para com as teorias de Schopenhauer, mas o que se quer mostrar aqui, em particular, é que Nietzsche, também, como um dos precursores da condição pós-moderna, tem no pensamento, bem como na postura, “uma imagem de Schopenhauer como *Erlebnis*, como foi concretamente vivida e afirmada” (VECCHIOTTI, 1986, p. 98).

Capítulo 2 – Limitação do juízo teórico: Schopenhauer leitor de Kant

É conhecido que a maneira como os problemas fundamentais do pensamento ocidental foi tratada amplamente segundo critérios aristotélicos de classificação, que enfatizam uma divisão geral do pensamento em epistemológico, ético e estético. Desta feita, toda uma tradição de filósofos se esforçou para significar o que poderia ou não ser “conhecido” (pois para Aristóteles é natural ao homem conhecer) neste vasto âmbito cultural, sendo que, de uma forma ou de outra, aplicavam um determinado modo de pensar racional, como infinitamente competente, para dar conta da diversidade daquela estruturação, “formando fantasmas como intuitivos REPRESENTANTES DOS CONCEITOS, aos quais, todavia, nunca são adequados.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 87), ou ainda, recaindo em outro erro, a de querer aplicar ao sujeito referências que só poderiam ser voltadas para objetos da natureza; “A controvérsia sobre a realidade do mundo exterior baseia-se exatamente sobre a falsa extensão da validade do princípio de razão ao sujeito.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 56); em outras palavras, a esperança de uma classificação demasiadamente generalizada, misturando o emprego que a razão só criticamente poderia elaborar, mas que só foi levada a termo nos apontamentos kantianos.

É reconhecida a divisão proposta por Kant para a solução do uso indevido da razão. Segundo ele, “todos os nossos juízos, segundo a ordem das faculdades-de-conhecimento superiores, podem ser divididos em *teóricos*, *estéticos* e *práticos*” (KANT, 1980, p. 186); sendo este trabalho de delimitação denominado de “transcendental”, que é o mesmo que falar das condições de possibilidades em que o pensamento racional é possível.

Schopenhauer segue de perto a proposta kantiana e não poupa elogio a este grande filósofo que trouxe à Modernidade o que seria o modo próprio de pensar aquilo que tinha começado com Aristóteles, ou seja, a concepção de que o Mundo é Representação, ou ainda, que pensamos por categorias. O título mesmo da obra magna de Schopenhauer evidencia sua filiação a Kant, quando afirma ser o *Mundo Representação e Vontade*. No Livro I desta obra não podemos encontrar mudança significativa no que já tinha sido ensinado por Kant em sua *Primeira Crítica*, na qual esquadrinha o uso objetivo (epistemológico) que se poderia fazer da racionalidade. Assim, podemos encontrar uma similaridade de pensamento entre Kant e Schopenhauer nesta trajetória e, mais

especificamente, quando ambos tratam do pensamento voltado para o estético. É exatamente aqui que, tanto um como o outro, categoricamente, limitam o uso indiscriminado da razão, isto é, ao modo como o emprego do Juízo deve seguir critérios, sob pena de se continuar recaindo em “erros” como a tradição filosófica. “Mediante tudo isso, cada vez se impõe mais a questão de como se alcança a CERTEZA, como se FUNDAMENTAM OS JUÍZOS, em que se baseiam o saber e a ciência, que, junto com a linguagem e a ação deliberada, constituem o terceiro grande privilégio conferido ao homem pela razão.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 98), o que mais à frente sacramenta: “no que se refere a essa explanação da faculdade de juízo, pode-se ainda empregar a bipartição kantiana da mesma em reflexionante e determinante, conforme se transite dos objetos intuitivos para o conceito, ou deste para aqueles.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 117).

Para ambos os filósofos, é indispensável ter bem definido a que “tipo” de objeto estaríamos nos referindo para, só assim, falar com propriedade de suas possibilidades. De certo modo, não deveríamos esquecer que um objeto “dado” é diferente de um objeto “criado”, ou seja, saber diferenciar o objeto “mecânico” do “técnico”, como nos ensina Kant na primeira introdução à *Crítica do Juízo*.

Ora, retomando o pensamento inicial, a “condição pós-moderna” toma como ponto de partida justamente as infinitas possibilidades do objeto estético, nossa relação com ele, bem como transportar este modo de reflexão para a narrativa filosófica. Este discurso “diferente”, “diferenciado” e/ou “diferenciador”, deseja rever as produções modernas do modo de pensar a arte, enfatizando aquela valorização da “sensibilidade estética”; já apontada por Kant, mais estritamente, a partir de sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, conhecida também como *Terceira Crítica*, bem como por Schopenhauer a partir do III Livro de *O mundo Como Vontade e Como Representação*, qual seja, o limite do pensamento conceitual, sua incompetência frente à definição do objeto estético, e/ou ao pensamento “verdadeiramente livre” para, a partir daí, alargá-la, isto é, retirá-la de seu âmbito exclusivamente estético, remetendo, assim, a uma sensibilidade social, jurídica, psicológica, filosófica, contribuindo como possibilidade de uma outra vivência da realidade, como propõe Marcuse. É justamente nesta valorização da sensibilidade, do “sentimento” como diria Schopenhauer, da imaginação criativa, em outros termos, do abandono da concepção de que a finalidade teórico-objetiva, que é o mesmo que *científica*

em seu esquema mais *instrumental*, da finalidade “prática”, moralizante, como diria Kant, ou ainda, do que está subsumido ao “princípio de razão” schopenhauerianamente falando, que reside o ganho para os anseios da “condição pós-moderna”.

Podemos notar como autores ícones desta “reviravolta filosófica”, como por exemplo, Nietzsche, Freud, Heidegger, Adorno, Lyotard, dentre outros, retomam, em certo sentido, as indicações de Kant e Schopenhauer e trazem do âmbito especificamente estético, uma “diferente” via filosófica de pensar. Em outras palavras, o que se busca é repensar a filosofia como um todo, sob esta via que é a valorização do “pensamento livre”, indicado originalmente como pensamento estético, mas que agora se estenderia às outras facetas da cultura: do científico ao religioso, do ético ao mítico. Este pensar “diferente” da “condição do pós-moderno” é, pela via da valorização da sensibilidade, efetivar uma realidade outra. Para tanto, é indispensável “criticar” e compreender porque o pensamento conceitual fica aquém de afirmações fecundas sobre a obra de arte.

Assim, no “limiar do moderno”, depois de reconhecer como únicas autoridades filosóficas Platão e Kant, Schopenhauer se esforça, a partir do *III Livro de O Mundo Como Vontade e Como Representação*, para demonstrar como sua filosofia consegue estreitar as definições desses dois grandes filósofos que, em um sentido bem específico, estariam afirmando a mesma coisa, como Icilio Vecchiotti citando Schopenhauer diz: “O divino Platão, o surpreendente Kant unem as suas vozes concordes” (VECCHIOTTI, p. 10).

Para Schopenhauer, o essencial da filosofia kantiana, em relação à coisa-em-si e à sua manifestação fenomênica, é dada da seguinte forma, citando Kant:

Em verdade, o que KANT diz é, no essencial, o seguinte. “Tempo, espaço e causalidade não são determinações da coisa-em-si, mas pertencem apenas ao seu fenômeno, pois são meras formas de nosso conhecimento. Ora, como toda pluralidade, nascer e perecer só são possíveis por meio de tempo, espaço e causalidade, segue-se que estas formas cabem exclusivamente ao fenômeno, não da coisa-em-si: por conseguinte, as leis do fenômeno não podem ser válidas para esta. O que foi dito se estende ao nosso próprio eu, e o conhecemos apenas como fenômeno, não o que possa ser em si (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237).

O que, para Schopenhauer, é o mesmo que aparece na doutrina platônica das Ideias, na qual, o mundo sensível, os fenômenos, a objetivação da vontade, ou seja, o mundo percebido por nossos sentidos: “SEMPRE VEM-A-SER, MAS NUNCA SÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237), enquanto que as próprias Ideias “SEMPRE SÃO, MAS NUNCA VÊM-A-SER” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238). Ora, precisamente nesta relação, a saber, a da coisa-em-si com o fenômeno, para Kant, e a da Ideia com sua aparição sensível, para Platão, e mesmo a Vontade e sua “objetividade”, para Schopenhauer, elas são a mesma coisa: “é manifesto e não precisa de nenhuma demonstração que o sentido íntimo de ambas as doutrinas é exatamente o mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238). É sabido que, para Schopenhauer, o Mundo é ao mesmo tempo *Representação* e *Vontade* e, com isso, ele quer significar sua filiação a estes dois filósofos. O mundo, como *Representação*, é aquilo que pode ser percebido, conhecido, pelo *Princípio de Razão Suficiente*, estruturado na forma do tempo, espaço e causalidade, o que de modo geral e analogicamente, é o mundo fenomênico para Kant e, também, o mundo sensível para Platão. O mundo como *Vontade* é o que subjaz à efemeridade, o que condiciona a aparência – não como causa desta, mas como expressão, objetivação de si mesmo –, “o que verdadeiramente é” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238), isto é, o que não é devir. Esta Vontade é a coisa-em-si kantiana e sua primeira objetivação é a Ideia platônica, pois elas “são o melhor comentário um do outro, na medida em que se assemelham a dois caminhos completamente diferentes que conduzem a UM mesmo fim.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 237). Qual é esse fim? O conhecimento da arquitetura da Vontade, coisa-em-si, se objetivando em seus diversos graus, compreendendo o que pode ser conhecido individualmente, subjetivamente, e o que não poderia ser conhecido na condição de indivíduo, ou seja, aquilo que “só pode ocorrer pela supressão da individualidade no sujeito cognoscente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 236), e ele continua mais a frente: “Em tal contemplação, de um só golpe a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER. O indivíduo enquanto tal conhece apenas coisas isoladas; o puro sujeito do conhecer conhece apenas Ideias.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 247)

O que se conclui aqui é que Schopenhauer, a despeito de sua convicção de que “ALLES LEBEN LEIDEN IST”, entende que existe uma via segura para, através do conhecimento do complexo modo de relação da Vontade com sua manifestação, em

analogia a Kant, aos diversos modos de se arranjar os diversos objetos para os juízos, encontrar na arte um outro modo de relação com o mundo. Uma relação na qual nem a racionalidade teórica nem a prática, como diria Kant, têm primazia; pelo contrário, seu poder é ínfimo.

Nesta linha de raciocínio, entende-se que é precisamente no âmbito do Juízo que podemos encontrar os “porquês” dos enganos cometidos até então, pelos quais não se pôde valorizar (depurar) a via estética das expectativas atreladas aos conceitos. Sendo assim, a diferença essencial reside precisamente no uso que se faz do Juízo.

Ora, Kant assevera que “o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como razão, Ideias, de qualquer objeto que seja, porque é uma faculdade de meramente subsumir sob conceitos dados, de outra procedência” (KANT, 1980, p. 171).

Para Schopenhauer, a capacidade de

deduzir proposições de proposições, demonstrar, concluir, é algo acessível a todos, desde que possua razão saudável. Ao contrário, recolher e fixar o que foi conhecido intuitivamente em conceitos apropriados para a reflexão, de tal modo que, de um lado, aquilo comum a muitos objetos reais seja pensado por UM conceito e, de outro, o diferente deles seja pensado por outros tantos conceitos, e, assim, o diferente, e o idêntico, conforme o fim e o aspecto que convenha a cada caso: eis em tudo isso uma tarefa da FACULDADE DE JUÍZO (SCHOPENHAUER, 2005, p. 116).

Neste sentido, percebemos que a faculdade de Juízo tem função variada, de síntese e de classificação, de ao mesmo tempo dar conta da unidade e da diversidade segundo fins. Ainda sobre seu caráter de comparação segundo os “poderes da mente”, Kant reafirma: “Ora, essa pressuposição é o princípio transcendental do Juízo. Pois este não é meramente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito está dado), mas também, inversamente, de encontrar, para o particular, o universal” (KANT, 1980, p. 175). Assim, no modo humano de pensar, tanto DETERMINAR quanto REFLETIR necessitam de um princípio “no qual o conceito de objeto posto no fundamento prescreve ao Juízo a regra e, assim, faz as vezes de princípio” (KANT, 1980, p. 176). De outro modo não

poderíamos concluir nada da observação da natureza, ficaríamos “às cegas” sem concordância alguma.

Quanto às coisas naturais em sua “mecanicidade” e seu modo de apreensão, Kant tratou exaustivamente em sua *Crítica da Razão Pura*. Já o objeto “técnico” ou artístico, quanto a sua *finalidade* e experiência, no âmbito de suas possibilidades, ou seja, como compreensão do juízo reflexionante, para o qual, segundo vimos, “o Juízo mesmo faz *a priori* da *técnica da natureza* o princípio de sua reflexão, sem no entanto poder explicá-la mais, ou ter para isso um fundamento-de-determinação objetivo dos conceitos universais da natureza” (KANT, 1980, p. 178).

É através do juízo reflexionante que podemos “separar”, em vista de sua finalidade, os objetos da natureza, por um lado, como objetos para o modo-de-explicação mecânico, por outro, enquanto objeto de arte. Não podemos esquecer que o conceito de finalidade de modo algum pode ser constitutivo da experiência, “em nosso Juízo percebemos a finalidade, na medida em que ele meramente reflete sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica do mesmo, para trazê-la a um conceito qualquer (sem se determinar qual)” (KANT, 1980, p. 181). Neste sentido, Kant ensina como, frente a um objeto singular, não podemos determiná-lo, embora nossa necessidade sempre será a ânsia para tal, isto é, nossa propensão será sempre de tentar “dizer” (conceituar) o que ele é, nem que seja por analogia e insatisfatoriamente, porém constantemente escapando às definições propostas, permanecendo assim, sempre como uma dúvida, algo novo, que constantemente se renova, na qual a busca por um conceito que oriente, um princípio que norteie, sempre será carente, pois a unicidade do objeto sempre escapa à determinação, à conceitualização. Para Kant:

todo juízo *determinante* é lógico, porque seu predicado é um conceito objetivo dado. Mas um juízo meramente reflexionante sobre um objeto singular dado *pode ser estético*, se o Juízo, que não tem pronto nenhum conceito para a intuição dada, mantém juntos a imaginação com o entendimento ... é também possível um juízo-de-sentido estético, a saber, quando o predicado do Juízo *não pode ser* nenhum conceito de um objeto, ... um juízo estético, em universal, pode, pois, ser explicado como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto) (KANT, 1980, p. 184).

Para Schopenhauer, esta distinção é extremamente importante pois, no que tange à sua concepção artística da realidade, mais especificamente, na limitação das atribuições do conceito frente à qualificação, à delimitação, do *simples*, *tecnicamente* falando, ele afirma:

em virtude da forma temporal e espacial de nossa apreensão intuitiva, a IDEIA é a unidade que decaiu na pluralidade; o CONCEITO, ao contrário, é unidade, mas produzida por intermédio da abstração de nossa faculdade racional: a segunda pode ser descrita como *unita post rem*, a primeira como *unita ante rem*. Por fim, pode-se exprimir a diferença entre Ideia e conceito de maneira figurativa e dizer: o CONCEITO se assemelha a um receptáculo morto no qual tudo o que se põe fica efetivamente lado a lado, de onde porém nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que se pôs (por reflexão sintética); a IDEIA, ao contrário, desenvolve em quem a apreendeu representações que são novas em referência ao conceito que lhe é homônimo: ela se assemelha a um organismo vivo desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que nele não estava contido.

Portanto, em conformidade com tudo que foi dito, o conceito, por mais útil que seja para a vida, e por mais usado, necessário e proveitoso que seja na ciência, é no entanto eternamente infrutífero para a arte. A verdadeira e única fonte de qualquer obra de arte é a Ideia apreendida. Esta em sua originalidade vigorosa, é haurida apenas da vida mesma, da natureza, do mundo, pelo gênio autêntico ou por quem se entusiasma instantaneamente até a genialidade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 311-312).

A Ideia é, para Schopenhauer, a primeira objetivação da Vontade; é a pura forma de todo existente possível, o limite da apreensão cognoscível da Vontade (coisa-em-si kantiana). Diferentemente do *conceito*, “a Ideia é e permanece intuitiva, o artista não está consciente *in abstracto* da intenção e do fim de sua obra; não um conceito, mas uma Ideia paira diante de si.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 312).

Conclusivamente, podemos perceber, aí, uma importante similaridade de pensamento entre Kant e Schopenhauer no que diz respeito à função do conceito, isto é, da capacidade racional para o conhecimento; para o conhecimento de si principalmente, como é nosso interesse em particular neste estudo e que será exposto mais à frente.

O conceito como capacidade de subsumir a multiplicidade, que por sua vez é sempre objetiva, exterior, fenomenal, em uma palavra: o que está sempre predisposto ao que é dado na relação do tempo, espaço e causalidade, é incompetente quando tenta dar

conta do pensamento verdadeiramente livre, ou seja, ao que só é possível por outra via. “O CONCEITO é abstrato, discursivo, completamente indeterminado no interior de sua esfera, determinado apenas segundo os seus próprios limites, alcançável e apreensível por qualquer um que tem razão, comunicável por palavras sem ulterior intermediação, esgotável por inteiro em sua definição.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 310); o que, conseqüentemente, podemos concluir em termos kantianos: “a clareza lógica distingue-se, também, como o céu da terra, da clareza estética, e esta última ocorre, ainda que absolutamente não possamos tornar representável o objeto por conceitos, isto é, embora a representação, como intuição, seja sensível.” (KANT, 1980, p. 186).

Ora, esta perspectiva de que um ente, um objeto “natural”; e aqui gostaria de deixar como pano de fundo de nossa reflexão a comparação possível entre um objeto de arte e nosso próprio corpo; pode, deve e, na verdade, é apreendido de forma diferente na consciência, em vista do foi explidado, abre espaço para uma pergunta ousada, qual seja: até que ponto, levando em consideração os poderes da consciência, podemos nos considerar artistas e cientistas de nós mesmos? Em que sentido se pode, segundo aquela diferença estabelecida entre *Conceito* e *Ideia*, enquanto capacidade de apreensão, dizer algo sobre si? Ou, mais uma vez, como se relaciona o conhecimento de si com o sentimento de si no objeto especial por excelência que é o corpo?

intuição e conceito, porém, distinguem-se um do outro especificamente; pois não passam um ao outro: a consciência de ambos e suas características pode crescer ou diminuir quanto quiser. Pois a máxima de clareza de um modo-de-representação por conceitos (como, por exemplo do justo) deixa sempre a distinção específica destes últimos quanto a sua origem no entendimento, e a máxima clareza da intuição não aproxima desta, o mínimo que seja, dos primeiros, porque este último modo-de-representação tem sua sede na sensibilidade (KANT, 1980, p. 186).

Além disto nos remeter ao entendimento do por que o gênio não consegue “ensinar” como se produz sua obra, deixando aos seus seguidores apenas a possibilidade de “imitação” do seu fazer, sem, contudo, poderem igualar com o produto original a sua “essencialidade”. Isto talvez seja aquilo que Walter Benjamin, posteriormente, denominou

“aura” do objeto artístico autêntico, e também mantém aquela pergunta importante que é: o que posso dizer de mim mesmo?

Capítulo 3 – “O Corpo é minha vontade”

Se levarmos em conta que a totalidade é a Vontade, e que enquanto tal não pode ser conhecida, mas apenas sua manifestação já individualizada e segundo sua condição necessária que é o tempo, espaço e causalidade, mesmo assim, o ímpeto próprio do sujeito de conhecer é sempre de se lançar para esta impossibilidade, ou seja, de aspirar a apreensão da totalidade nela mesma, o que, por sua vez, não é outra coisa que o desejo de conhecer a si mesmo! E é apenas por uma via que este desejo de conhecimento pode ter algum sucesso:

A identidade da vontade com o corpo, [...] pode ser elevada a consciência imediata, do saber *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato. Se não a concebemos e fixamos desse modo, em vão esperaremos obtê-la novamente de maneira mediata como conhecimento deduzido (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159-60).

Mas que é o corpo? Esta coisa tão singular que vai me dar a chave de acesso ao mais essencial, ao mais íntimo do mundo e portanto de mim mesmo?

Na medida da crítica de Schopenhauer às ciências naturais, em especial à Física, percebemos ser a Representação o outro da Vontade – sem, contudo, que esta seja causa daquela, pois não há relação de causa e efeito entre ambas – portanto, o Mundo, tomado na sua condição de representação, nada mais é que a própria Vontade efetivada, com a restrição de poder ser apreendido apenas na multiplicidade de seus fenômenos, a qual, por sua vez, pressupõe uma relação estruturada em um sujeito e objeto. Esta crítica, ia dizendo, nos faz perceber os limites definidos que o conhecimento natural, isto é, objetivo, das coisas, pode conceber, vale dizer, até onde pode nos levar, o que, sem dúvida, não ultrapassa a mera observação e discussividade dos limites da natureza empírica, a qual me diz apenas o quando, o onde e a relação das formas fenomênicas. Se este conhecimento físico das coisas não explica mais do que isso, em nada ele pode nos ajudar quando o assunto é a essência das mesmas, o conhecimento último a que se pode alcançar. Daí o

filósofo exortar a procurar responder tais perguntas lá onde encontramos a relação mais intrincada entre a Vontade e seu espelho, a representação, que não é outra coisa senão a própria individualidade, e o que é a própria individualidade senão aquilo que aparece “ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo”? (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157), tornando-se, assim, conseqüentemente, o território mais fértil para a busca das respostas mais pertinentes. Do contrário, se nos ativéssemos apenas na possibilidade de apreensão do mundo, como multiplicidade externa e variada, pela via do conhecimento intelectual, ou seja, se fôssemos exclusivamente sujeitos de conhecimento frente aos objetos em geral, nunca sairíamos daquela descrição de fenômenos e nos conceberíamos como “cabeças de anjo alada destituída de corpo”⁹.

Deste modo, o conhecimento de si oferece a chave de compreensão da representação, bem como da vontade, e é tido pelo nosso filósofo como aquele *conhecimento filosófico por excelência*. É o que pensa também o pensador Bryan Magee, quando afirma:

A partir do momento em que foi postulada a distinção total entre *phenomena* e *noumenon*, deveríamos ter percebido que, se todo objeto no mundo é ambos, então nós mesmos temos de ser ambos. Isso significaria, de fato, que cada pessoa individual teria de ser um completo microcosmo, pois seu aparelho sensorial está aberto para todo o mundo dos *phenomena* e, ao mesmo tempo, o que quer que fosse *noumenal* deveria ser idêntico tanto nela quanto em todas as coisas. Segue-se disso que o caminho mais promissor para um conhecimento da realidade total, incluindo o *noumenon*, é o caminho do auto-exame (MAGEE, 1977, p. 131).

Indubitavelmente, é justamente no exame deste objeto especial que “apesar de todas essas imperfeições, a percepção na qual nós capturamos os impulsos e os atos da nossa própria vontade é muito mais imediata do que qualquer outra percepção: ela é o ponto onde a coisa-em-si entra o mais imediatamente no fenômeno” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 893). Ora, se meu corpo é minha vontade, e “na medida em que conheço minha

⁹ “De fato, a busca pela significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele como mera representação do sujeito que conhece para o que possa ainda ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão sujeito puro de conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza no mundo, encontra-se nele como indivíduo, isto é, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156)

vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 159), o que, “em certo sentido, também pode se dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157) e, sendo meu corpo apreendido de três formas distintas pela minha consciência, ao explorar cada uma delas podemos montar esse quebra-cabeças que constitui este mistério humano.

Em primeiro lugar meu corpo é *Objekt unter Objekten* – “objeto entre objetos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157), e um objeto, por sua condição própria de ser objeto, já determina um sujeito que com ele se relacione e, ainda, como para todo sujeito, segundo sua condição de possibilidade de conhecer, está limitado ao tempo, espaço e causalidade; o objeto sempre estará sujeito ao jogo complexo desta estrutura para poder aparecer mesmo enquanto tal, ou seja, como um objeto em geral, o outro para o sujeito. Através de um processo que começa com a percepção, minha percepção de meu próprio corpo enquanto tal, organiza-se internamente de modo tal que em sua objetividade aparece como conhecimento de algo. Schopenhauer escreve:

Pois que coisa miserável é a mera sensação dos sentidos! Mesmo no mais nobre órgão do sentido, ela é nada mais que uma sensação local, específica, capaz de algumas variações dentro de seus limites, contudo em si mesma é sempre sentimento subjetivo, que enquanto tal nada traz de objetivo, portanto nada pode conter de uma semelhante intuição. Pois todo tipo de sensação é e permanece um processo no próprio organismo, mas enquanto tal limita-se à região abaixo da pele, e por isso jamais pode conter, em si mesma, algo oposto a esta pele, portanto jamais situaria algo exterior a nós. Ela pode ser agradável ou desagradável – o que expressa uma relação com nossa vontade – mas em nenhuma sensação jaz algo objetivo. Somente quando o entendimento [...] chega à atividade e emprega sua única e exclusiva forma, a lei da causalidade, ele efetua uma poderosa transformação, na medida em que a partir da sensação subjetiva passa a ser intuição objetiva. Ele compreende, em virtude de sua forma própria – portanto a priori, i. e., antes de toda a experiência (pois esta não é possível antes disso) –, uma dada sensação do corpo como um efeito (que é uma palavra que somente ele, o entendimento, torna compreensível), o qual, enquanto tal, deve necessariamente ter uma causa. Ao mesmo tempo, o entendimento leva ao seu auxílio a forma predisposta do sentido exterior (o espaço) que jaz no intelecto, i. e., no cérebro, para transferir aquela causa para fora do organismo: pois somente por isso se forma para ele o exterior, cuja possibilidade já é o espaço; tanto que a intuição a priori deve conceder o princípio da percepção empírica. Por este processo, o entendimento [...] leva tudo ao seu auxílio, mesmo os dados mais minuciosos de uma determinada

sensação, que a ela corresponde, para construir as causas destas mesmas sensações no espaço. No entanto, esta operação do entendimento [...] não é de modo algum discursiva, reflexiva, in abstracto, que se procede mediante conceitos e palavras; mas intuitiva e totalmente imediata. Pois somente por meio dela, conseqüentemente no entendimento e para o entendimento, apresenta-se o mundo corpóreo real, objetivo [...]. Logo, o próprio entendimento tem de produzir o mundo objetivo: mas o mundo não pode entrar dentro da cabeça já pronto de antemão, meramente através dos sentidos e dos orifícios de seus órgãos. Os sentidos não trazem nada além da matéria bruta, a qual o entendimento remodela, mediante as formas simples já citadas – espaço, tempo e causalidade – na percepção objetiva de um mundo corpóreo ordenado e regular. Logo, a nossa intuição comum, empírica, é uma do tipo intelectual [...]. (SCHOPENHAUER Apud FILHO, 2012, p. 169).

Desta forma, o corpo, por um lado, sempre vai ser percebido como um outro do sujeito, o que, conseqüentemente, o limita a uma condição de objeto qualquer, pois é dado como objeto em geral para um sujeito de conhecimento concebido em sua condição estrutural.

Não podemos perder de vista que, em Schopenhauer, “é posta de lado qualquer dualidade entre corpo e espírito, já que a imanência do intelecto faz dele um produto do organismo, que engendra um cérebro, centro das funções intelectuais” (CACCIOLA, 1994, p. 174), isto é, o intelecto é fruto da complexidade do organismo, está aí para servi-lo como um “dente na boca da serpente”; é uma extensão do corpo, ou melhor, é o corpo em sua função de projeção para apreensão de tudo que é exterior. Porém, assim como a vontade não se restringe ao que pode ser conhecido, o corpo como sua objetividade também não.

A vontade absolutamente infatigável, tendo como essência a atividade, não cessa jamais de querer. E uma vez que no sono profundo ela é abandonada pelo intelecto, quando, privada de motivos, ela não pode agir no exterior, no entanto, ela não pára de se exercer como força vital pois ela não é uma função do corpo como o intelecto, é o corpo que é função da vontade; também, ela lhe é anterior como fato dado que é o substrato metafísico, o absoluto deste fenômeno (SCHOPENHAUER, 2004, p. 945).

Por conseguinte, em sua segunda acepção, o corpo enquanto capacidade intelectual de tornar objeto aquilo que advém pela pura percepção, não é outra coisa que a capacidade de tornar intuição – segundo o tempo, espaço e causalidade, como suas condições – seu conteúdo. Esta capacidade mesma de apreensão das coisas só se torna realidade pelo amadurecimento, isto é, pelo desenvolvimento e articulação de todos os elementos envolvidos em tal processo, como Schopenhauer descreveu acima o nosso intelecto, tornando possível, assim, ao intelecto perceber o corpo não apenas como objeto geral, mas também como canal, caminho, método, via de acesso a este objeto; em uma palavra: como objeto e meio de conhecer os vários objetos, pois o corpo é esta função cocomitantemente. O corpo é, além de um objeto geral, a condição de intuitibilidade e, daí, a condição de intelecção de si mesmo.

O conhecimento objetivo do corpo, ou seja, conhecê-lo como objeto, é igualmente um conhecimento mediato, pois, como todos os outros objetos, ele se representa ao entendimento e ao cérebro (o que é a mesma coisa) objetivamente, ou seja, se reconhece como a causa de um efeito dado subjetivamente. Ora, isto só pode acontecer se as partes agem sobre seu próprio sentido, então se o olho vê o corpo, se a mão o toca, etc... E é então a partir destes dados que o cérebro ou o entendimento o constrói no espaço, como ele faz com os outros objetos, segundo sua forma e qualidade (SCHOPENHAUER, 1979, p. 91).

Acontece que o corpo, em sua função de sujeito de conhecimento não pode conhecer a si mesmo integralmente, e aqui entra em cena o terceiro aspecto do corpo, a saber, o corpo como objetividade da vontade, o corpo na sua expressão mais própria, mais direta por assim dizer, sendo ele mesmo a efetivação imediata da vontade, aquele que escapa à capacidade de intelecção pois, “conseqüentemente o sujeito se reconhece apenas como aquele que quer, mas não aquele que conhece. Pois o eu da representação, o sujeito do conhecimento, não pode jamais tornar-se ele mesmo representação ou objeto pois como correlato necessário de todas as representações, ele é sua condição” (SCHOPENHAUER, 1979, p. 145). Deste modo, Schopenhauer descreve esta condição especial de ser do corpo que se apresenta como um *objeto imediato*, e, com este termo, que é ao mesmo tempo esclarecedor e inadequado: no primeiro sentido, porque fica claro que o corpo é apreendido em sua justeza, naquela característica que ultrapassa a mediação do princípio de individuação, ou seja, a forma de todo conhecimento; no segundo sentido, porque a

definição formal de objeto já requer que ele seja, além de enquadrado pelo princípio de razão, para um sujeito; e aqui está toda a sutileza de Schopenhauer para dar acesso à coisa-em-si kantiana, a vontade, meu corpo.

Sou obrigado a discordar do entendimento de Janaway, para o qual, “ao chamar o corpo de objeto imediato do sujeito, Schopenhauer pode atrair o mal-entendido de que o próprio corpo é posto como objeto da percepção, isso não reside em ser percebido com qualquer maior clareza ou ausência de fatores mediadores, ou maior proximidade, e sim em ser o corpo do sujeito que percebe. Não se deve negar que alguém possa conhecer seu próprio corpo” (JANAWAY, 2011, p. 158). Por esta perspectiva, na minha leitura, o iminente crítico das obras de Schopenhauer ainda não se distanciou o suficiente da via gnosiológica sobre o corpo; em outras palavras, Janaway ainda permanece reforçando os resquícios das investidas do sujeito do conhecimento exercido como um esforço sobre a definição daquilo que não pode ser conhecido, delimitado, esquadrinhado, mas que permanece além, ou seja, aquele fenômeno “onde a coisa em si se apresenta com o menor número de véus e que permanece fenômeno apenas porque o meu intelecto, único possível de conhecê-lo, é sempre diferente do eu como vontade e não se encontra liberado da forma do tempo, mesmo na percepção íntima” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 893). Convoco, aqui, a iminente Cacciola para dar um passo além no esclarecimento desta discussão:

Se a Vontade se manifesta diretamente em cada indivíduo, isto ainda é um conhecimento fenomênico, por estar submetido ao tempo, condição da experiência interna. O conhecimento da essência esbarra, pois, na condição do conhecimento do fenômeno e, embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permanece a última barreira: a temporalidade (CACCIOLA, 1994, p. 58).

Com isto, ela ressalta aquela crítica que já havíamos mencionado anteriormente, sobre a inadequabilidade do termo *corpo imediato* para descrever a objetividade da vontade em sua particularidade enquanto referência para uma intelectualidade, pois a pesquisadora localiza no conceito de tempo, uma porta entreaberta que mantém uma lembrança, ou melhor, um esforço gnoseológico eternamente renovado sobre este mesmo corpo que, por

esta mesma referência, o tempo, não se deixa mais intimidar por um sujeito de conhecer. E isto é perfeitamente compreensível se acrescentarmos um elemento importante à discussão, qual seja, que o corpo, na perspectiva que estamos falando, é vida, sendo assim, “antes de tudo temos que reconhecer que a forma do fenômeno da Vontade, portanto a forma da vida ou da realidade é, propriamente dizendo, apenas o presente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 361), portanto, temporal.

A saída é tão elegante quanto poderia ser, pois é justamente a *sentimentalidade*, a qual sempre foi considerada pela tradição, a irmã feia da intelectualidade, que vai tornar possível a harmonia perdida mas sempre buscada nesta situação. É pela via do *sentimento* que o filósofo alemão vai se tornar o marco para a solução desse “nó” que é o corpo que, por sua vez, é o acesso a coisa-em-si, a qual Kant deixou interdita. “Em primeiro lugar, Schopenhauer admite a capacidade de se experienciar a realidade metafísica. Mas em seguida ele insiste que o conteúdo desta experiência não deveria ser descrito pela filosofia, já que ela não satisfaz a inteligibilidade” (YOUNG, 1988, p. 89). É justamente o porquê dela não poder ser comunicada pela linguagem, ou seja, definida, conhecida, enquadrada logicamente, que Schopenhauer afirma sua impossibilidade de ser apreendida por um intelecto, mas isso de forma alguma é um empecilho a sua experiência sentimental por uma “consciência melhor”.

Parte II

"Há pessoas que se veem condenadas a saborear apenas o veneno das coisas, pessoas para quem toda surpresa é uma surpresa dolorosa e toda experiência, uma oportunidade de tortura. Caso se diga que esse sofrimento tem razões subjetivas, que depende de uma constituição particular, pergunto: existe um critério objetivo do sofrimento?"

Emil Cioran – Nos cumes do desespero.

Capítulo 4 – O Mundo como sofrimento

Que “TODA VIDA É SOFRIMENTO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400), é uma máxima que Schopenhauer deixa explícito ao longo de toda a sua obra, e esta verdade se fundamenta sobre sua concepção de que o mundo é essencialmente Vontade, a qual se apresenta “como ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 214), sendo ela, em si mesma, uma unidade que se expressa, ou melhor, que se objetiva, não no sentido de se tornar objeto mas, sim, como aquilo que aparece como imagem, na multiplicidade dos fenômenos do mundo.

Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é uma como conceito, cuja unidade nasce pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172).

Por esta perspectiva, o filósofo alemão deixa claro que não existe nada fora da Vontade e, o mundo, enquanto objetividade dela mesma, é apenas sua representação, isto é, seu espelho. Deste modo, o sofrimento “se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219). E não apenas isto, Schopenhauer ainda acrescenta que “o sofrimento é essencial a toda a vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368). Com isto, ele quer significar que o sofrimento em

geral sendo a condição característica da Vontade “cravando os dentes na própria carne”; é o modo próprio da vida ser esta constante dinâmica na qual os organismos se esforçam permanentemente.

A Vontade “carece por completo de um fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 398). Consequentemente, “Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399). Assim, toda a vida se passa entre um impulso, um esforço, sempre renovado e as diversas tentativas de amenizar este ímpeto com soluções sempre provisórias e insuficientes da qual não podemos nos libertar.

Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se demonstra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero (SCHOPENHAUER, 2005, p. 231).

Se olharmos mais de perto para o fundamento desse sofrimento, encontraremos uma relação que se complementa nesse jogo da Vontade com ela mesma, e que se transparece como impulso sempre faminto. Essa relação não é outra senão aquela entre querer e sofrimento, neste sentido, “todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266). Ora, se levarmos em conta que a Vontade se espelha na vida, o sofrimento, por sua vez, não é nada além de carência, e desta carência, desta necessidade nasce o querer; logo, invariavelmente, podemos pensar um círculo vicioso no qual a Vontade sofre porque quer e quer porque sofre, pois “o desejo, por sua própria natureza é dor” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 404). Embora toda natureza seja essa carência, essa dor, esse sofrimento, esse desejo, onde a todo custo busca suprimi-la, organizando-se constantemente em suas diversas manifestações como graus de objetivação

da Vontade, como Ideias, no sentido platônico, mantêm-se, contudo, aquela condição, por assim dizer, de inconsciência, seguindo um curso necessário e cego; porém, vai ser no próprio homem, como o representante mais perfeito desta efetivação, no sentido em que é sua objetividade de grau mais elevado, ou seja, aquele que vai espelhar melhor a riqueza da vontade e suas aspirações, vale dizer ainda, onde encontraremos a referência mais interessante para estudarmos aquela relação do querer com o sofrimento, pois ele vai acrescentar à discussão um elemento novo, o qual apenas ele possui, que é justamente o conhecimento, que, enquanto conhecimento de si, como conhecimento mais importante, vai tomar consciência de todo este processo.

Embora no homem, como Ideia (platônica), a Vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A Ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico. Todos esses reinos se complementam para a objetivação plena da Vontade [...] Os reinos da natureza formam uma pirâmide cujo ápice é o homem (SCHOPENHAUER, 2005, p. 218).

Sendo este homem o maior dos sofredores; justamente porque o “sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 350), isto é, “Há muito reconhecemos esse esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE e aqui se manifesta da maneira mais distinta na luz plena da consciência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399). Porém, antes de chegar ao “ápice” deste processo é preciso trilhá-lo de maneira adequada.

Segundo Schopenhauer, a Vontade, em sua primeira objetividade, que são as Ideias, efetiva a si mesma de tal forma que ainda não pode ser enquadrada enquanto fenômeno; é como se fosse um meio termo entre a Vontade nela mesma e tudo aquilo que já é representação fenomênica, ou seja, não está submetida ao princípio de razão, mas também não é mais a própria absolutidade, haja vista que já é singularidade.

A única diferença entre Vontade e idéia seria, segundo Schopenhauer, o fato de que esta assume a forma geral da representação: e, nisto, deve

residir a diferença entre a unidade de ambas.(...) A idéia é, por assim dizer, uma espécie de etapa (que diz respeito não à Vontade mas ao processo de constituição das representações, ou seja, de objetivação da Vontade) entre Vontade e coisas individuais, na medida em que esta Vontade é a essência das coisas; a idéia é, digamos, a representação que transfere, do ponto de vista do conhecimento (mas não da Vontade) – ou seja, do sujeito, esta essência às outras representações, articulando unidade e multiplicidade (BRANDÃO, 2009, p. 55).

Na medida em que estas Ideias, em sua singularidade, buscam a sua realização mais perfeita, isto é, quando se esforçam por adquirir a matéria¹⁰ – sem a qual não poderia haver representação –, começa o que propriamente é a condição¹¹ mesma de toda existência: uma eterna relação de *esforço* e *resistência*, o que mais tarde, no âmbito da vida¹², será percebido pela consciência esclarecida e interpretada na sua radicalidade, em uma palavra: *sofrimento*. Schopenhauer escreve:

Vontade UNA a objetivar-se em todas as Ideias, e que, aqui, ao *esforçar-se* pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso. Não há vitória sem luta. Ora, na medida em que a Ideia ou objetivação da Vontade mais elevada só pode entrar em cena através da dominação das mais baixas, sofre a *resistência* destas, as quais, submetidas à servidão, sempre se *esforçam* por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência (SCHOPENHEUR, 2005, p. 210. grifo meu).

Desta feita, evidenciando-se a condição mesma de toda efetividade, a permanente tensão entre as coisas, isto é, a passagem das Ideias para a diversidade dos organismos,

¹⁰ “cada organismo só expõe a Ideia da qual é imagem, após o desconto daquela parte de sua força que é empregada na dominação das Ideias mais baixas, que lutam constantemente contra ele pela matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 210-11). Também, “por circunstâncias favoráveis, as forças naturais subjugadas reconquistam a matéria que lhes foi arrebatada pelo organismo, agora cansado até mesmo pelas constantes vitórias, e alcançam sem obstáculo a exposição de sua natureza” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 210).

¹¹ “cada um quer manifestar a própria Ideia. Esse conflito pode ser observado em toda a natureza. Em verdade, esta só existe em virtude dele”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

¹² Em nota, Arthur Versiani Velloso, afirma “Para Schopenhauer Vontade (Wille zu Leben) é o princípio universal do impulso instintivo, através do qual todo ser realiza o tipo de sua espécie, e luta contra os outros seres para manter a forma de vida que é a sua. (Die Welt als Wille und Vortellung, IV. § 54)”. SCHOPENHAUER, Arthur. Ueber das Metaphysische Beduerfniss des Menschen [Da Necessidade Metafísica do Homem]. Tradução de Arthur Versiani Velloso em Belo Horizonte, Editora ITATIAIA Ltda, 1960, 116.

agora na representação propriamente dita, submetida ao *principium individuationis*, poderíamos dizer, de uma forma descendente, que compreendemos melhor o que Schopenhauer quer dizer com aquele “ímpeto cego e esforço destituído de conhecimento” que caracteriza a totalidade.

O filósofo vai adiante descrevendo os detalhes desta transição de situações, percorrendo das relações entre Ideias – entenda-se singularidades – ou, ainda, objetividades, as quais, por sua vez, são condições das forças naturais, sendo estas compreendidas como os graus¹³ mais baixos de expressão da Vontade, passando pelo reino mineral; isto é, o mundo dos elementos regidos simplesmente pela causalidade¹⁴, e em um momento posterior e interligado a este, pois mantém elementos do nível anterior, absorvendo-os¹⁵; aporta a própria vida, inicialmente pelo reino vegetal que, além de sua submissão ao princípios de causalidade, acrescenta a sua condição de crescimento, manutenção e superação à excitabilidade¹⁶ que será sua referência principal na relação entre as espécies, posteriormente chegando ao reino animal, como um organismo melhor trabalhado, caracterizando um grau mais elevado na hierarquia de complexidade e perfeição, acrescentando, à causalidade e à excitação, o instinto¹⁷ e o conhecimento¹⁸ como gerenciadores de seu organismo, para, finalmente, coroar sua trajetória “cujo ápice é o homem”, este organismo que é também uma singularidade, uma objetividade da Vontade, tornando-o reconhecidamente uma vontade, agora individualizada, que está subsumido aos

¹³ Grau não no sentido que a quantidade da Vontade seja maior em um animal e menor em uma pedra, pois, “a vontade, enquanto fenômeno imediato do ser metafísico, sua essência não comporta graus, mas é sempre igual a si mesma. Todo ato de vontade é tudo o que pode ser.” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 904).

¹⁴ “Denomino CAUSA, no sentido estrito do termo, o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual a que provoca, o que se expressa na lei: ‘ação e reação são iguais’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174)

¹⁵ “A Ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Ideias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a Vontade se objetiva em uma nova espécie [...] Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209).

¹⁶ “denomino EXCITAÇÃO aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito, e este, portanto, não pode ser medido de acordo com aquela” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 175).

¹⁷ “Consideramos o instinto dos animais como um elo realmente intermediário e de tipo completamente diferente entre o movimento por excitação e o agir conforme motivo conhecido” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 175-76).

¹⁸ “nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto ser conduzida por ele” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174).

processos de subjugação anteriores¹⁹, é regido, além deles, por motivos, isto é, “causalidade intermediada pelo conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 175).

O que é importante de enfatizar nesta trajetória proposta pelo autor d’O mundo como vontade e como representação, como já dissemos, é aquele caráter conflituoso, próprio da Vontade, vale dizer, como “Identidade da Vontade que aparece em todas as Ideias e pelo esforço em vista de objetivações cada vez mais elevadas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209), expresso em seus vários níveis, aquela relação de *esforço* e *resistência*, na qual as forças em geral, enquanto Ideias, bem como em particular enquanto fenômeno, vão exercer umas sobre as outras, contribuindo, assim, como espelho da Vontade nas vontades, não só como manutenção de si mesmo, em sua integridade, mas principalmente como ânsia e execução de autosuperação e de perfeição, fazendo com que percebamos a necessidade dessa relação. Nas palavras do filósofo:

ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso. Não há vitória sem luta. Ora, na medida em que a Ideia ou objetivação da Vontade mais elevada só pode entrar em cena através da dominação das mais baixas, sofre resistência destas, as quais, embora submetidas à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência [...] visto que a resistência como que excita a um maior empenho (SCHOPENHAUER, 2005, p. 210).

Digo necessidade conflituosa, pois esta inalienável condição da existência não merece ainda, aqui especificamente, uma denominação valorativa, na qual a ideia de sofrimento faça um sentido que é próprio de outra esfera, qual seja, a da consciência humana. Dizendo de outro modo: a relação *esforço – resistência*, espelho da Vontade, de modo algum pode ser caracterizada de sofrimento, aqui, neste âmbito, porque ainda estamos no território da inconsciência, da cegueira da Vontade, “pois em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento

¹⁹ “em nós atuando conforme motivos, no caracol, porém, atuando cegamente como impulso formativo direcionado para fora. Em nós, a mesma Vontade também atua cegamente e de diversas maneiras; por exemplo, em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todos os seus processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução. [...] embora aqui a Vontade não seja conduzida por conhecimento, não seja determinada por motivos, mas atue cegamente segundo causas, nesse caso chamadas EXCITAÇÕES” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174).

imediate, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores, dos quais os animais estão completamente livres” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 386). Portanto, não cabe a definição de sofrimento, o qual, em sentido largo, está atrelado a uma ideia de mal; e, este, só vai surgir por uma interpretação consciente, que é o mesmo que dizer, que esta perspectiva do conflito inerente à própria Vontade nas vontades, é dada exclusivamente ao homem. Some-se a isto, que quanto mais inteligente ele for, tanto mais o aceitará como dor. É apenas quando apreendemos a importância da compreensão mais abrangente que aquela condição belicosa nos traz, e com isto também da nossa própria dinâmica de consciência, que realmente podemos falar em uma necessidade pertinente do sofrimento. Mas, para tanto, é fundamental jogar mais luz sobre o assunto. Essas palavras de Schopenhauer introduzem muito bem com o que temos que nos confrontar agora.

Na maioria das vezes, entretanto, fechamos os olhos para o conhecimento, amargo como um remédio, de que o sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável. No entanto, constantemente procuramos uma causa externa particular como se fora um pretexto para a dor que nunca nos abandona; parecido ao homem livre que afigura para si um ídolo e, assim, tem um senhor (SCHOPENHAUER, 2005, p. 410).

Capítulo 5 – Individualidade e consciência

Vimos que a Vontade manifestando-se a si mesma nos diversos graus, chega ao nível do orgânico; primeiramente, no reino vegetal, que já é representação viva enquanto organismo vivo, atuando não mais enquanto causa pura e simples, mas segundo excitação, o que quer dizer um grau acima dos objetos inorgânicos; e, posteriormente, no organismo vivo próprio do reino animal.

Questionamos, ia dizendo, se nesta esfera onde a Vontade atua cegamente, sem qualquer reflexão, alheia a todo conhecimento abstrato de si mesmo – pois ainda não há inteligência no sentido humano –, não seria, simplesmente, o sentimento de sua verdade enquanto esforço e resistência e, conseqüentemente, apenas uma percepção de alteração de sua condição anterior para uma posterior sem, contudo, extrapolar valorativa e moralmente, o que é óbvio, o próprio impulso de manifestação da Vontade que apenas representaria contradição dela mesma e, logicamente, este mesmo efeito não seria, naquela ocasião – nesta ausência de conhecimento –, referente apenas a uma resistência própria da representação, a qual, por sua condição de ser múltipla, faz com que a diversidade realce a condição de individualidade própria da necessidade do exercício de si mesmo enquanto Ideia. Em outras palavras: como poderíamos pensar o sofrimento anterior ao desenvolvimento do cérebro? Isto é, no reino vegetal e mesmo no animal, antes do homem? Esta questão se torna exemplar para dar continuidade ao raciocínio schopenhaueriano, pois estamos falando justamente de dois aspectos fundamentais para a explicação do sofrimento, qual seja, a de que em primeiro lugar, como foi dito acima, o sofrimento é próprio da vida porque a vida é a Vontade manifesta e se ela, a Vontade, é um impulso contraditório em si mesmo, a vida não poderia ser diferente enquanto sua objetivação, portanto em algum nível todo vivente sofre.

Em segundo lugar, se levarmos em conta que o sofrimento é uma característica exclusiva dos organismos que desenvolveram o cérebro, e aqui nos referimos ao homem objetivamente, temos que aceitar que fundamentalmente a possibilidade/capacidade de sofrer inicia e se esgota enquanto atividade consciente. É esta, justamente a exclamação da diferença, na concepção de sofrimento, com e sem a interferência do conhecimento que nos interessa e, mais especificamente, do conhecimento de si que só o homem pode ter pois, seguindo a tragédia da vida humana, podemos dizer que o ímpeto da afirmação de si,

desde os primeiros anos de vida, já pode ser visto como imposições instintivas, “a-rationais”, destituídas de conhecimento, da vontade frente ao mundo. Poderíamos mesmo dizer que esta afirmação de si, já nos momentos iniciais do organismo, continua seguindo aquela tendência proporcionada pelas forças mais brutas; quer dizer, os graus mais baixos de objetivação da Vontade, os quais funcionam como forças iniciais, que transpassam constantemente o organismo, o que nunca vai deixar de existir. Aquele organismo mesmo, ia dizendo, agora como uma integralidade, vai resistir, na medida do possível, a esta mesma influência das forças fundamentais – forças físicas, químicas –, na tentativa de manter sua coesão, da qual o eu é consciente de duas formas, imediatamente e mediadamente. Neste sentido, podemos afirmar, então, que a primeira luta do organismo enquanto tal é com as forças “exteriores” a si mesmo, representadas pelas coisas “externas”; as condições físicas mesmo do ambiente que insistem em se abater sobre ele de maneira “dolorosa”, “repressiva”, “resistentes”, trazendo, conseqüentemente, um mal-estar, ainda inconscientemente, consigo mesmo, em vista do esforço do próprio organismo dever ser sempre tanto constante quanto insuficiente para trazer um bem-estar duradouro aparecendo, desta forma, a primeira percepção de limitação, portanto de dor, sofrimento, em uma palavra: “incompetência”.

A partir daí, está aberta uma via pela qual o homem não pode mais voltar atrás depois de iniciada a viagem. E como já nos concebemos nela, o pecado original já foi cometido. Assim, podemos entender perfeitamente o pensamento de Sileno, quando declara que o melhor é não ter nascido e que o segundo melhor é morrer jovem, ou, nas palavras de Schopenhauer: “Antes o mundo não existisse!” (SCHOPENHAUER, 1960, p. 109).

Mas, antes de prosseguirmos com este raciocínio a respeito das implicações que o sofrimento pode ter na consciência do homem, sendo esta tomada como a mais elevada e lugar próprio de sua análise, temos que dar um último passo em direção ao esclarecimento do que é esta mesma consciência, pois ela é “o único ponto de apoio de toda filosofia. Este ponto de apoio é essencialmente e necessariamente subjetivo, a consciência própria. Pois apenas isto é um dado imediato; todo o resto, o que quer que seja, encontra seu meio e sua condição na consciência” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 672).

Schopenhauer entende que a consciência é formada pelo intelecto e pelo corpo, isto é, por um sujeito de conhecimento que intelectualmente conhece a multiplicidade a qual,

por sua vez, nada mais é que a Vontade apreendida pelo princípio de razão, ou ainda, pelo *principium individuationis*, que é a forma própria de compreensão da multiplicidade, pois se estrutura nas condições de tempo, espaço e causalidade e, portanto, constitui a intelectualidade, o conhecimento, sobre o mundo, e isto tudo é proporcionado pelo organism, pelo corpo, que nos dá esta chave de interpretação. Paralelamente e em relação direta com isto, se formos caracterizar didática e esquematicamente, temos o corpo reconhecidamente para o sujeito, como vimos no capítulo 3, como uma classe especial dentre os objetos, que não é outra coisa que o próprio corpo do sujeito de conhecer, a vontade objetivada, a qual não podendo ser conhecida ordinariamente, permanece como uma porta entreaberta que remete para uma permanente instabilidade que só por meio de uma forma de investimento se pode chegar, não sendo outra mas, em uma palavra, o sentimento.

Ora, esta individualidade é uma unidade indissolúvel e apenas abstratamente pode ser distribuída segundo sua especificidade, ou seja, “cada indivíduo é, por um lado, sujeito do conhecer [...] e, por outro, fenômeno singular da Vontade. Mas essa duplicidade de nosso ser não repousa numa unidade subsistente por si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 361), isto é, em instâncias separadas e heterogêneas. Pelo contrário, “A identidade do sujeito que quer com o sujeito cognoscente em virtude da qual a palavra “eu” designa os dois, constitui o *nó do universo* e é, conseqüentemente, inexplicável” (SCHOPENHAUER, 1979, p. 148), daí, temos indícios de ser esta, inexoravelmente, a fonte de nossos sofrimentos. Mas isto é assunto para o próximo capítulo.

Em síntese, para o filósofo alemão a “individualidade, sem dúvida, é inerente sobretudo ao intelecto, que, refletindo o fenômeno, é a ele relativo, e o fenômeno tem o *principium individuationis* como sua forma. Mas individualidade é também inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual” (SCHOPENHAUER, 1977, p. 713). Para ir mais a fundo nessa dupla perspectiva que a individualidade pode conter, devemos chamar atenção para um ponto fundamental de sua condição, qual seja, a relação intrincada entre sujeito de conhecimento e vontade (que também é tomado como sujeito de querer), e que se apresenta de modo variado para a consciência. Como estabelecer os limites de relação entre eles? Pois, note-se, que este mesmo sujeito de querer, como foi visto, é também tomado enquanto um objeto muito especial: “objeto imediato do sentido interno, o sujeito do querer, que é para o sujeito cognoscente objeto apenas do sentido interno, e por

tal motivo, aparece apenas no tempo e não no espaço” (SCHOPENHAUER, 1979, p. 145). Schopenhauer esclarece:

Não esqueçamos, no entanto, que esta percepção íntima que temos da nossa própria vontade está longe de fornecer um conhecimento completo e adequado da coisa-em-si. (...) Deste modo ela está ligada à forma da representação, ela é percepção e, como tal, se subdivide em sujeito e objeto. Pois na consciência mesmo o eu não é absolutamente simples: se compõe de uma parte cognoscente, o intelecto, e de uma parte conhecida, a vontade. O primeiro não é conhecido, o segundo não se conhece, de todo modo os dois se encontram e se confundem na consciência de um mesmo eu (SCHOPENHAUER, 2004, p 892).

Isto quer dizer, sem dúvida, que, apesar do filósofo dar a entender que o sujeito de querer pode ser objeto de conhecer, este mesmo sujeito de querer, ou mais especificamente, a vontade, só pode ser objeto de conhecimento na medida de sua relação específica que só aparece no tempo, deste modo, repetindo: a vontade, o sujeito de querer, ou, se quiser, o corpo em uma de suas perspectivas, o que é o mesmo, é dado apenas no tempo como sua condição específica para um sujeito de conhecer, ao mesmo tempo que resguarda ainda uma ligação tênue com a forma do conhecimento, não pode, em sua essência mesmo, ser tomado como um objeto qualquer. Consequentemente, a forma da individualidade aparece à consciência de si, vale dizer, como unidade intrínseca e inseparável, a qual apenas didaticamente é analisada em suas funções e delimitações, ou ainda, “como inteligência o indivíduo é a ineliminável e indispensável condição formal de todos os tipos de objetos. Como vontade, o indivíduo é a manifestação mais articulada da força cega que subjaz a toda realidade”²⁰. Se, ia dizendo, insistíssemos em perguntar a Schopenhauer sobre suas fronteiras, seus limites relacionais mútuos, ele responderia: “Disso se segue que a individualidade não se baseia apenas no princípio individuationis, e portanto não é simplesmente fenômeno; mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo: pois o seu próprio caráter é individual. Porém, quão profundas são estas raízes, é uma questão cuja resposta eu não posso dar” (SCHOPENHAUER, 1977, p. 248).

²⁰ “As intelligence the self is the ineliminable and indispensable formal condition of objects of all kinds. As will, the self is the most articulate manifestation of the blindly striving drive that underlies all reality.” (ZOLLER, 2010, p. 19)

Esta unidade complexa que se torna emblemática para Schopenhauer a ponto de chamá-la de *Weltknoten*, já vai jogando alguma luz sobre a questão do sofrimento levantada no capítulo anterior, pois reforça uma perspectiva que põe a relação entre estas duas instâncias em permanente conflito de autoridade sobre o que pode ou não ser expresso nesta consciência de si mesmo que é o indivíduo. Mas é preciso seguir adiante e apreender como a materialidade deste conflito, que é o corpo propriamente dito, pode impulsionar esta análise. Segundo Magee,

O fato de usarmos usamos “vontade” como substantivo é um infortúnio pois parece implicar que existe uma entidade contínua que ele denota. Não existe tal entidade: existem apenas nossos atos que sabemos como e quando ocorrem, conectados ou desconectados que sejam. Sendo assim, o conhecimento direto que temos do nosso querer não é o conhecimento de uma entidade mas o conhecimento de uma atividade: quando o encontramos nosso querer é sempre atividade (MAGEE, 1997, p. 124).

Esta atividade, segundo Schopenhauer, é a percepção das diversas pulsões que animam meu corpo e sempre estão em uma dinamicidade que nunca cessa pois, o corpo sendo vontade, e vontade, movimento incessante sobre si mesmo, logo o corpo não pode deixar de ser exercício, devir, efetividade.

A experiência de si por essa via de mão dupla, transforma a individualidade humana no ponto de referência para se pensar, por analogia, todos os fenômenos da natureza. Em outras palavras, “o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo, será em seguida usado como uma chave para a essência de todo fenômeno da natureza” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162); é através dela que podemos inferir a realidade, a integridade e necessidade dos indivíduos exteriores a nós mesmos²¹. Por enquanto, gostaria apenas de ressaltar aqui este caráter de relacionamento que é o que define melhor a individualidade; é este constante esforço de uma instância sobre a outra, ou, como

²¹ “na consciência de cada um há algo que diferencia a representação do próprio corpo de todas as demais, que de resto são totalmente iguais a ele. Noutros termos, o corpo se dá à consciência de um modo *Toto genere* diferente, indicado pela palavra VONTADE” [...] “a referência em virtude da qual o sujeito que conhece é INDIVÍDUO dá-se somente entre ele e uma única de suas representações. Daí, portanto, não estar consciente dessa única representação apenas como mera representação, mas ao mesmo tempo de modo inteiramente outro, vale dizer, como uma vontade”. (SCHOPENHEUR, 2005, p. 161)

Schopenhauer escreve: “a atuação cega da Vontade e a ação iluminada pelo conhecimento invadem uma o domínio da outra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216), é que torna sua condição milagre.

Capítulo 6 – O Conhecimento de si como sofrimento

Para Schopenhauer,

A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, *langor*, tédio (SCHOPENHAUER, 2005, p. 341).

Em sua história, o homem, diferentemente dos animais; que “têm apenas representações intuitivas; não têm conceitos nem reflexão; estão, portanto, presos ao presente e não podem levar em conta o futuro”; sendo assim “ – É como se esse conhecimento a-racional não fosse em todos os casos suficiente para os fins da Vontade, com o que ela casualmente precisou de um auxílio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216). Conseqüentemente, por sua condição de complexidade, desenvolveu um órgão, um instrumento, uma ferramenta, para tentar compensar sua fragilidade e, por seu uso, adquirir um certo controle sobre seu ambiente. Este órgão é precisamente o cérebro. Exatamente aqui, Schopenhauer se desvincula da tradição “cabeça de anjo alada” que separa corpo de mente e, mesmo daquelas filosofias que tentando fugir desta dicotomia, via “*saltus mortalis*”, acabam por “hipostasiar uma substância de natureza radicalmente outra que não a das coisas corpóreas. Transporta-se para o cérebro uma alma” (SCHOPENHAUER, 1960, p. 117). Pelo contrário, o filósofo nos ensina que, “O intelecto é, com efeito, uma função do cérebro, e este com os nervos e a medula espinhal é apenas um fruto, um produto, eu diria mesmo um parasita do resto do organismo. Pois ele se encaixa nas engrenagens íntimas deste organismo e serve à conservação do eu apenas pela relação com o mundo exterior” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 897). E é justamente essa capacidade de estar sempre relacionada ao exterior, que torna o intelecto e, com ele, o conhecimento, incompetentes quando o assunto é o autoconhecimento:

Cada indivíduo é, por um lado, sujeito do conhecer, isto é, a condição complementar da possibilidade de todo o mundo objetivo, e, por outro, fenômeno singular da Vontade, da mesma que se objetiva em cada coisa. Mas essa duplicidade de nosso ser não repousa numa unidade subsistente por si, do contrário poderíamos ser conscientes de nós EM NÓS MESMOS INDEPENDENTE DOS OBJETOS DO CONHECER E DO QUERER, o que absolutamente não podemos mas, assim que descemos em nós para conseguir isso e direcionamos o conhecimento para o nosso interior, querendo conhecer-nos plenamente de uma vez, perdemos-nos num vazio sem fundo, sentindo-nos semelhantes a uma esfera oca de cristal, da qual soa uma voz, cuja causa, entretanto, não encontramos ali; quando queremos assim apreender a nós, nada obtemos senão, assustados, um fantasma instável (SCHOPENHAUER, 2005, p. 361).

Em outras palavras:

O conhecimento, aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão [...] A Vontade, até então a seguir na obscuridade o seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade, inflamou neste grau de objetivação uma luz para si, meio este que se tornou necessário para a supressão da crescente desvantagem que resultaria da profusão e da índole complicada de seus fenômenos, o que afetaria os mais complexos deles. A infalível certeza e regularidade com que a Vontade atuava até então na natureza inorgânica e na meramente vegetativa assentava-se no fato de que ali ela era ativa exclusivamente em sua essência originária, como ímpeto cego; Vontade sem o auxílio, no entanto sem perturbação de um segundo mundo inteiramente outro (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215-16).

Poderíamos dizer que os animais, de modo geral, também possuem um órgão que os ajuda a conduzirem suas próprias vidas, e bem podemos chamar de cérebro, mas notemos que Schopenhauer restringe a capacidade deste órgão animal, e o limita à condição de entendimento, ou seja, todo animal tem entendimento, que é a própria condição do mundo como representação, mas vai até aí sua potencialidade. Este conhecimento restrito dos animais é responsável pela presentificação das coisas; o animal percebe apenas o que está diante de si sempre no momento exato de sua aparição; se lhe retiramos o ente, é como se ele não existisse, no sentido em que não há raciocínio, abstração e consciência de si. Ao contrário, no homem, esta restrição é superada:

Por fim, lá onde a Vontade atingiu o grau mais elevado de sua objetivação e não é mais suficiente o conhecimento do entendimento [...], um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o homem teve de ser iluminado por um duplo conhecimento para poder subsistir. Com isso, coube-lhe, por assim dizer, uma potência mais elevada do conhecimento intuitivo, um reflexo deste, vale dizer, a razão como faculdade de conceitos abstratos. Com esta surge a clareza de consciência que abarca panoramas do futuro e do passado e, em função destes, ponderação, cuidado, habilidade para a ação calculada e independente do presente, por fim a consciência totalmente clara das próprias decisões voluntárias enquanto tais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216-17).

Assim, fica claro que o surgimento do conhecimento se insere no programa de objetivação da Vontade, como uma necessidade que deve ser levada a termo para que uma Ideia superior se sobreponha a Uma mais inferior, naquele jogo de dominação e submissão, em um esforço para o aparecimento de uma Ideia sempre mais elevada, “conforme o organismo consiga maior ou menor dominação daqueles graus mais básicos das forças da natureza que expressam a objetividade da Vontade, torna-se a expressão mais ou menos perfeita de sua Ideia, isto é, encontra-se mais ou menos distante do IDEAL que representa a beleza de sua espécie” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

Tudo caminharia dentro da ordem prevista pela Vontade se, justamente aí, onde Ela se esforçou para sanar um problema de adequação às próprias formas da representação, pelo desenvolvimento e exercício do conhecimento como um auxílio a este grau mais elevado que é o homem, tudo iria bem, como ia dizendo, não tivesse sido essa criação, esse apêndice, que é o conhecimento, infligido um duro golpe na autoconsciência da vontade no homem, pois justamente aí onde ele, o conhecimento, ainda não aparecia, a Vontade se exercia com aquele rigor próprio de sua condição anterior que é a de uma necessidade absoluta, isto é, “até então a seguir na obscuridade o seu impulso, com extrema certeza e infalibilidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216), em que “nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável...”, na prática de uma luta constante, porém sempre em favor da autossuperação de suas limitações e imperfeições, culminando, conseqüentemente, em uma tensão harmonia. Sendo que, agora, e fechando a citação iniciada: “...precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 178), única e

exclusivamente por isso, “doravante cessa a infalível certeza da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216). Mais do que isso: “A ponderação, que agora deve a tudo substituir, produz vacilações e incertezas; o erro se torna possível, obstando em muitos casos a adequada objetivação da Vontade em atos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217). O filósofo alemão escreve conclusivamente:

Se, de um lado, com o conhecimento meramente intuitivo surge a possibilidade da ilusão e do engano, e assim é suprimida a infalibilidade na atuação destituída de conhecimento da Vontade, [...] por outro lado, com o aparecimento da razão é quase que inteiramente perdida aquela segurança e infalibilidade das exteriorizações da Vontade (que no outro extremo, na natureza inorgânica, aparece inclusive como estrita conformidade a leis): o instinto entra por completo no segundo plano (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217).

A Vontade, ao invés de manter-se naquele nível seguro, por assim dizer, característico de sua essência cega e infalível, por meio do conhecimento, realiza, toma ciência sua condição de carência, isto é, de suas necessidades e desejos. Daí, o que era inconscientemente executado, vai se elevar, na medida de sua exaltação, àquela “clareza de consciência”. A Vontade, em vista de sua necessidade de afirmação, vai reconhecer agora sua insatisfação consigo mesma, vale dizer, a Vontade na vontade concedora realiza a dor de seu vazio que nunca é preenchido, e “justamente por que a dor espiritual, como a mais aguda de todas, torna alguém insensível à dor física, o suicídio é bastante fácil para quem se encontra desesperado ou imerso em desânimo crônico, embora antes, em estado confortável tremesse com tal pensamento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 387).

Desenvolvendo esta consequência, Schopenhauer retira da concepção do “sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 350), o deslocamento do sentido externo para o sentido interno do sofrimento, isto é,

à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. [...] Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade [sentir e sofrer] aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que,

consequentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399).

Schopenhauer, aqui, acompanha os estóicos e afirma o estatuto mental do sofrer como proporcional ao nível de consciência. O sofrimento passa a ser, segundo estas condições, da ordem mental, mais especificamente da ordem da consciência do desejo, do querer. Sofrer se torna uma disposição puramente mental, e por que não dizer, humana? E isto devido a quê? O filósofo niilista explica:

por ser a Vontade conhecida imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Contudo, esqueceu-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas como FENÔMENO da Vontade, e enquanto tal já é determinado e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí advém o fato notável de que cada um se considera *a priori* a si mesmo como inteiramente livre, até mesmo em situações isoladas, e pensa que poderia a todo instante começar um outro decurso de vida, o que equivaleria a tornar-se outrem. No entanto, só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe, para sua surpresa, que não é livre, mas está submetido à necessidade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173).

Isto posto, em vista do que o frankfurtiano acabou de afirmar, não haveria outro motivo para o eu “se considerar *a priori* a si mesmo como inteiramente livre”, não fosse, na consciência de si, realizado aquele sentimento fundamental da absoluta potencialidade da Vontade, pois “a Vontade em si mesma e fora do fenômeno deva ser denominada livre, todo-poderosa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 388). Este sentimento chega como certeza inquestionável, a tal ponto de, mesmo conhecendo que se está submetido ao *principium individuationis*, a consciência não se resigna a esta mesma condição de limitação, permanecendo, assim, como impulso, ânsia mesmo do exercício dessa absolutidade. Em outras palavras:

No espaço e no tempo infinitos o indivíduo humano encontra a si mesmo como finito, em consequência, como uma grandeza desvanecendo se comparada àquelas, nelas imergido e, devido à imensidão sem limites delas, tendo sempre apenas um QUANDO e um ONDE relativos de sua

existência, não absolutos. Pois o lugar e duração do indivíduo são partes finitas de um infinito, de um ilimitado (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400-401).

Irremediavelmente, o eu fica por completo em uma angústia desoladora por apreender, isto é, por realizar na sua consciência um ímpeto que é totalmente contraditório com sua condição mesma de limitação, da qual ele não vê como se desvencilhar. Este impulso de absoluto poder sentido imediatamente na consciência do eu, do qual ele nunca vai se livrar, trava uma luta feroz com aquele auxílio, produzido pela Vontade mesma, para suprir necessidades em vistas de sua crescente complexidade e desvantagem frente a outros organismos da natureza, em uma palavra: o conhecimento, o qual funciona objetivamente como um instrumento da vontade, “como um dente na boca da serpente”, e que está totalmente focado, por sua natureza mesma, ao exterior, ou seja, na representação, que é o mesmo que dizer, na efetivação da Vontade, em sua multiplicidade, por isso mesmo lembrando à consciência a todo instante de sua própria condição de limitação. E este também é o entendimento do Filósofo romeno Emil Cioran, para quem “Considerando-se as coisas de acordo com a natureza, o homem foi feito para viver voltado ao exterior. Se ele deseja olhar para si mesmo, deve fechar os olhos, renunciar a suas empresas, abandonar o imediato” (CIORAN, 1995, p. 1289). Sob a ótica desta consideração, entre esse impulso sentido que sempre se remete ao máximo e o conhecimento da individualidade como particularidade sempre se remetendo ao mínimo, lembrando como foi dito anteriormente, “a atuação cega da Vontade e a ação iluminada pelo conhecimento invadem uma o domínio da outra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 216), fica a frágil consciência do homem, ora se deslocando mais para um lado, ora mais para o outro, num misto de desespero e engano, o que fundamentalmente podemos denominar de sofrimento.

O sofrimento sempre vai ser, para a consciência, pela perspectiva do conhecimento, a lembrança constantemente atualizada de que não se é a Vontade “livre, todo-poderosa”, ou melhor, vai sempre nos lembrar da impossibilidade de *exercer* aquela absoluta potencialidade imediatamente sentida, no âmbito do limitado, coisa que de modo algum é possível. E, como não lembrar aqui de Freud quando nos caracteriza, fundamentalmente, como um constante esforço entre o *princípio de prazer* e o *princípio de realidade*? Ou seja, entre o desejado e o possível?

Consequentemente, a vida é um sofrimento infinito, do grau mais baixo da manifestação da Vontade, do organismo mais inferior que só inconscientemente está sujeito àquela contradição explícita acima, até o grau mais alto, representado pelo homem com sua consciência “clarividente”, no qual a dor provocada por aquela contradição por vezes o leva à loucura ou ao suicídio. Nas palavras de Cioran: “A contradição faz parte de minha natureza e, no fundo, da natureza de todo mundo” (CIORAN, 1995, p. 131). É sempre e unicamente o esforço, “Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399), o estatuto natural da vida, enquanto, por fraqueza ou imaturidade, a consciência ainda não reconhece que este é o problema fundamental com o qual tem que se confrontar estrategicamente para amenizar o sofrimento, e ainda se encontra na opinião de que algum objeto em particular poderia trazer satisfação, apaziguamento definitivo para si mesmo, pois ainda acredita que o problema do seu sofrimento, de sua insatisfação, está fora de si mesmo enquanto consciência, imaginando que a obtenção de alguma coisa o libertaria de seu cativo; transita de um lado para outro entre satisfação momentânea e tédio, em outras palavras,

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe torna um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e tédio, os quais em realidade são os seus componentes básicos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 401-402).

Ao que Schopenhauer conclui:

E assim se passam as coisas, ao infinito, ou, o que é mais raro e pressupõe uma certa força de caráter, *até que encontremos um desejo que não pode ser satisfeito nem suprimido* [grifo meu]: então, por assim dizer, temos aquilo que procurávamos, a saber, algo que a todo momento poderíamos acusar, em vez de nosso próprio ser, como a fonte dos sofrimentos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 410).

Ora, se “todo sofrimento propriamente dito provém da desproporção entre o que por nós é exigido e aquilo que nos é dado, desproporção esta, entretanto, que manifestamente só se encontra no conhecimento e poderia ser inteiramente eliminada por uma melhor intelecção” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 143-44), então este desejo único já foi encontrado! E não é outra coisa senão o desejo de exercer no particular o universal, o qual, conseqüentemente, traz à consciência, o reconhecimento de que “ao conhecer no universal não conseguia reconhecer no particular, surpreendendo-se, com o que a pessoa fica fora de si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 144), ou ainda, o que é o mesmo, nas palavras de Epicteto: “a causa de todos os males dos homens está em sua incapacidade de empregar os conceitos universais nos casos particulares” (EPICTETO, apud. SCHOPENHAUER, 2005, p. 144). Contudo, neste momento, ao invés de colocarmos a culpa em algo fora de nós mesmos, o que é impossível, realizamos que o problema reside inegavelmente no íntimo de nossa própria consciência, ou seja, “não das circunstâncias externas mas do estado interior, da condição física” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 408). Assim, quanto mais o eu se detém na parte promovida pelo conhecimento, reforçando, pelo *principium individuationis*, sua individualidade fenomênica, e conseqüentemente, tentando fazer efeito, nesta condição, àquela ânsia de universalidade a qualquer custo e de forma descontrolada, se engana a si mesmo e sofre pois, assim como, “Todo júbilo desmedido (*exultatio, insolenslaetitia*) assenta-se sempre sobre o engano de ter na vida encontrado algo que de modo algum pode nela ser encontrado, a saber, a satisfação duradoura dos desejos atormentadores ou das carências, que sempre dão origem a outros novos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 409), assim também, “toda dor súbita e excessiva é justamente a penas a queda de uma altura, o desaparecimento de um tal engano, conseqüentemente, condicionada por ele” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 409). Vale dizer, dói a queda vertiginosa da consciência na verdade de sua incompetência para efetivação do desejo de Ser na sua vontade a magnitude da Vontade em-si, justamente proporcionado pelo autoengano. O que Cioran assina embaixo quando afirma:

Se estivéssemos, a cada momento, conscientes do que sabemos, se, por exemplo, a sensação da falta de fundamento fosse ao mesmo tempo contínua e intensa, cometeríamos suicídio ou cairíamos na idiotia. Só existimos graças aos momentos que esquecemos certas verdades e isso porque durante esses intervalos acumulamos a energia que nos permite enfrentar as ditas verdades (CIORAN, 2001, p. 127).

Em outra passagem arremata: “Eu sei que meu nascimento é uma casualidade, um acidente risível, e, não obstante, basta que me esqueça disso para comportar-me como se ele fosse um acontecimento capital, indispensável para a marcha e o equilíbrio do mundo” (CIORAN, 1995, p. 1273).

Deste modo, para Schopenhauer, o sofrimento não é causado exteriormente, mas se dá apenas de uma perspectiva interna, vale dizer, já o trazemos em nós mesmos na medida necessária, uma medida que nunca está totalmente cheia nem totalmente vazia, e que em cada indivíduo ela é diferente. Nas palavras do próprio filósofo:

em cada indivíduo a medida da dor que lhe é essencial se encontraria para sempre determinada através de sua natureza, medida essa que não poderia permanecer nem vazia nem completamente cheia, por mais que mude a forma do sofrimento. Em conformidade com o dito, seu sofrimento e bem-estar não seria determinado pelo exterior, mas precisamente só por meio daquela medida, daquela disposição, a qual, devido a condições físicas, poderia vez por outra, em diferentes tempos, experimentar um acréscimo ou decréscimo, porém, no todo, permaneceria a mesma e nada mais seria senão aquilo denominado temperamento, ou, dizendo de maneira mais precisa, o grau de sensibilidade fácil ou difícil (SCHOPENHAUER, 2005, p. 407).

Sendo assim, e conclusivamente, com esta última afirmação, Schopenhauer responde àquela indagação inicial de Cioran que abriu a discussão sobre toda a segunda parte desse estudo, qual seja, se haveria algum critério objetivo para o sofrimento. Algo que o filósofo romeno, enquanto discípulo do filósofo alemão, aceita indiscriminadamente quando afirma: “Não há medida objetiva para o sofrimento, pois ele não tem como ser medido por uma excitação exterior ou indisposição local do organismo, mas pelo modo como é percebido e refletido na consciência” (CIORAN, 2012, p. 23). E, segundo sua função:

O sofrimento abre nossos olhos, ajuda a ver o que não veríamos de outra forma. Portanto, só é útil ao conhecimento e, fora isso, não serve senão para envenenar a existência. O que, diga-se de passagem, favorece ainda mais o conhecimento. ‘Ele sofreu, logo, compreendeu.’ É tudo o que

podemos dizer de uma vítima da doença, da injustiça, ou de não importa que variedade de infortúnio. O sofrimento não melhora ninguém (salvo aqueles que já eram bons), é esquecido como são esquecidas todas as coisas, não entra no 'patrimônio da humanidade', não é conservado de maneira alguma, mas se perde como tudo se perde. Mais uma vez, não serve senão para abrir os olhos (CIORAN, 1995, p. 1378).

BIBLIOGRAFIA

- ATWELL, John E. *Schopenhauer: The human character*. Philadelphia, 1990.
- ATWELL, John E. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Berkeley and Los Angeles, 1995.
- AUSMUS, Harry J. *A Schopenhauerian Critique of Nietzsche Thought, Toward a restoration of metaphysics*. New York, The Edwin Mellen Press 1996.
- BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética*. UNESP, 2003.
- BARBOSA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, São Paulo, 1997.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*, Moderna Editora (1997).
- BARBOZA, Jair. *Inconsciente e a coisa em si: Schopenhauer entre Kant e Freud*. In: V. Satafle e R. Manzi. *A Filosofia após Freud*. Sao Paulo: Humanitas, 2008.
- BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.
- BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1998.
- BRUM, José Thomaz. *Schopenhauer et Nietzsche*. Editions Harmattan, Paris, 2005.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Edusp, São Paulo, 1994.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. São Paulo, 1981.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *O eu em Fichte e Schopenhauer*. In: Revista dois Pontos, UFPR, Paraná 2007.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e o inconsciente*. Escuta, São Paulo 1991.
- CIORAN, Emil. *Écartèlement* in: «Oeuvres». Paris : Quarto/Gallimard, 1995.
- CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. Trad. de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012.
- CIORAN, Emil. *Exercícios de Admiração: ensaios e perfis*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão*. São Paulo: Anablume, 2010.
- DESCARTES, R. “*Meditações*” in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural; 1979.

- DIAS, Rosa Maria. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- FREUD, Sigmund. *A História do Movimento Psicanalítico*, In Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição *Standard* brasileira Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FILHO, R. *Sobre o problema da liberdade moral em Hume e Schopenhauer*, In: Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1o e 2o semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786 - pp. 165-190.
- GARDINER, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- GUPTA, R. K. *Freud and Schopenhauer*. In: Journal of the History of Ideas, vol 36, University of Pennsylvania Press, 1975.
- HAMLIN, D. W. *Schopenhauer*, London, 1980.
- HORKHEIMER, Max. *Schopenhauer Today. Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Ed. Fox.
- HORKHEIMER, Max. e ADORNO, Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*; tradução: Guido A. de Almeida; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Kindle Edition, 2011.
- JANAWAY, Christopher (org). *A Cambridge Companion to Schopenhauer*. Oxford University Press, Kindle Edition, 2010.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*; tradução de Adail U. Sobral; São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- JANAWAY, Christopher. *Willing and Nothingness*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer's philosophy of value*. In: Better consciousness: Schopenhauer's philosophy of value. Edited by Alex Neill and Christopher Janaway. Oxford: Wiley- Blackwell, 2009.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Editora Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Editora Iluminuras, São Paulo, 2006.
- KANT, I. *Textos selecionados*; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. - São Paulo:

Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

KOSSLER, Mathias. *Schopenhauer e o Inconsciente*. In: João Carlos Salles (org). Schopenhauer e o Idealismo Alemão. Universidade Federal da Bahia, 2004.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, trad. : Ephraim F. Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*; tradução: Ricardo Corrêa Barbosa; Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

MAIA, M. *A outra face do nada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

MANN, Thomas. *O Pensamento vivo de Schopenhauer*. Biblioteca do Pensamento Vivo, 1975.

MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Trad. Pedro F. Amaral. São Paulo: Martins Editora, 1954.

MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. Andres S. Pascual. Madrid: Alianza, 2008.

MOURA, A. *As pulsões*. São Paulo: Escuta, 1995.

NIETZSCHE, F. *Terceira Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*; tradução de Antônio C. Braga e Ciro Mioranza; São Paulo: Escala, 2008.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PERNIN, Marie-Jose. *Au coeur de l'existence, la souffrance?*. Bordas, Paris, 2004.

PERNIN, Marie-Jose. *Schopenhauer, Decifrando o Enigma do Mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, philosophie de la tragédie*. Vrin, Paris, 1999.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, 2001.

REDYSON, Deyve. *Dossiê Schopenhauer*; São Paulo Universo dos Livros, 2009.

ROSSET, Clément. *L'esthétique de Schopenhauer*. PUF, Paris, 1967.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. PUF, Paris, 1967.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*; trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

- SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Left; São Paulo; Geração Editorial; 2001.
- SALLES, J. C. (Org.). *Schopenhauer & o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Anaconda, Buenos Aires, 1950.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt Als Wille und Vorstellung, II*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena. Zweiter Band*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Über die Freiheit des menschlichen Willens*. Ed. de Arthur Hübscher. Zurich: Diogenes, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grund*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da Filosofia kantiana*. In: Os Pensadores, trad. Maria Lúcia Cacciola, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1980.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*. Trad. A Burdeau, PUF, Paris, 1966.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *On Human Nature*. Trad. T. Bailey Saunders. Kindle Edition.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Edhasa, Barcelona, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. Payne, 2 vols, Clarendon Press, Oxford, 1974.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. 5 vols, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sur la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante* (2 ed). Trad Michel Piclin, Vrin, Paris, 1979.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Suppléments*, In: *Le monde comme volonté et representation*, Trad. A. Bourdieu, pp. 671- 1414, PUF, Paris, 2004.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Transcendent Speculation on the Apparent Deliberateness in the Fate of the Individual*. In: *Parerga and Paralipomena*. Vol 1, Clarendon Press, Oxford, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação (Livro III); Crítica da filosofia Kantiana; Parerga e Paralipomena (cap. 5, 8, 12 e 14)*. Trad. Wolfgang L. Maar e Maria L. M e O. Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Ed. Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A vontade de amar*. Trad. Aurélio de Oliveira. São Paulo: Hermos, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria L. Cacciola. SP: Iluminuras, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Livre Arbútrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Novo Horizonte, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Dores do Mundo*. Trad. Heraldo Barbuy. São Paulo: Ediouro, 1974.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Esboço de história da teoria do ideal e do real*, Coimbra: Atlântida, 1948.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A sabedoria da vida [Aphorismen zur Lebensweisheit]*; tradução Romulo Argetière. São Paulo: EDIPRO, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *DA NECESSIDADE METAFÍSICA DO HOMEM [UEBER DAS METAPHYSISCHE BEDUERFNIS DES MENSCHEN]*. Tradução de Arthur Versiani Velloso em Belo Horizonte, Editora ITATIAIA Ltda, 1960.

TANNER, Michael. *Schopenhauer, Metafísica e Arte*, Trad. Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2001.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

YOUNG, Julian. *Willing and Unwilling: a study on the philosophy of Arthur Schopenhauer*. Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.

YOUNG, Julian. *Is Schopenhauer an Irrationalist?*. In: Schopenhauer Gesellschaft (org). *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988. W. Kramer & Co, Frankfurt, 1988.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. London: Routledge, 2005.

ZOLLER, Gunther. *Schopenhauer on the Self*, In: JANAWAY, Christopher (org). *A Cambridge Companion to Schopenhauer*. Oxford University Press, Kindle Edition, 2010.

WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Livraria Cultural, 1945.

WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. 8ª ed. Trad. Lígia Juqueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.