

O Corpo e o Conhecimento de Si na Filosofia de Arthur Schopenhauer

Karla Samara dos Santos SOUSA¹

Resumo

O presente ensaio pretende analisar a noção de corpo no pensamento do filósofo alemão Arthur Schopenhauer, especialmente a partir de suas reflexões sobre a metafísica da Vontade e epistemologia, basilares para a leitura do que podemos denominar conhecimento de si em sua doutrina. Dentre os pontos elencados encontram-se a concepção de que o corpo pode ser visto, ao mesmo tempo, de dois modos distintos: como elemento chave para a descoberta do núcleo mais íntimo do homem e, por analogia, de toda a natureza - esse elemento é a Vontade e nela radica-se o sofrimento - e como objeto fenomênico-representativo, semelhante ao que ocorre com os demais fenômenos. No mundo como representação, o sujeito, enquanto fenômeno, é apenas o sujeito cognoscente, aquele que conhece e jamais poderá ser conhecido. No mundo como Vontade, distintamente, o sujeito por meio da intuição do corpo, pode conhecer-se a si mesmo. Conhecer-se enquanto sujeito do querer. Daí a máxima: conheço, mas conheço apenas aquilo que quero. Como o querer é incomensurável e conflituoso, o conhecimento de si mantém o sujeito enredado aos infortúnios da vida, sobretudo ao egoísmo.

Palavras-Chave: Corpo. Representação. Vontade. Conhecimento de si.

Body and its Perception in Arthur Schopenhauer's Philosophy

Abstract

The present essay intend to analyze the notion of body in Arthur Schopenhauer's thought, especially from his reflections on the metaphysics of Will and epistemology, essential for reading what might be called self-perception in his doctrine. Among the listed points we can find the design of the body which can be seen at the same time in two different ways: as a key element for the discovery of the innermost core of man and, by analogy, of all nature - this element is the Will and it is rooted suffering - as a phenomenal-representative object, subject to the principle of individuation and causality, similar to what occurs with other phenomena. It is the understanding of this double perspective that allows the subject to realize in him/herself, disengaging the misfortunes of life, especially of selfishness.

Keywords: Body. Self-perception. Will. Representation.

Filosofar não apenas com a razão, mas também com o corpo.

(Autor desconhecido).

¹ Graduada em Filosofia, Especialista em Filosofia Contemporânea, Mestre em Ciências das Religiões- UFPB e atualmente Doutoranda em Ciências das Religiões. Linha de atuação e pesquisa: Filosofia da Religião.. E-mail: karlasamarasousa@gmail.com.

Notas iniciais

Em contrapartida ao que apregoa boa parte do pensamento Ocidental acerca da supremacia da razão em relação a experiência e outros elementos da sensibilidade, muitos estudos vêm apresentando um profícuo debate sobre a questão dos sentidos e do corpo. Temos estudos, por exemplo, no campo da antropologia, psicologia, sociologia, filosofia e nas ciências das religiões. Com efeito, todos eles vêm trazendo contribuições significativas a respeito do assunto. No âmbito especificamente filosófico, acreditamos que os dualismos racionalidade/sensibilidade, mente/corpo perderam fôlego e deram lugar a outras formas de ver e compreender o sujeito humano. O homem (e sua natureza) tem sido visto como um conjunto integrado de dimensões: física, espiritual, emotiva, sensorial (Röhr, 2013). Tal perspectiva, no entanto, é um fenômeno novo na história do pensamento.

A ideia da integralidade é recente, assim como no mesmo bojo, a percepção sobre o corpo. Courtine afirma a respeito do corpo, “antes da virada do século XX, ele não exercia senão um papel secundário na cena do teatro filosófico onde, desde Descartes, a alma parecia exercer o papel principal (Courtine, 2013, p. 12). O projeto cartesiano reverberou de tal modo no modo de pensar Ocidental, incluindo esferas como arte, ciência e religião que, como resultado deflagrou-se a total cisão entre corpo e homem. Em vista disso, o corpo durante muitos séculos foi visto como um elemento secundário. Le Breton corrobora:

Entre os séculos XVI e XVII nasce o homem da Modernidade: um homem cindido de si mesmo (aqui sob os auspícios da divisão ontológica entre o corpo e o homem), cindido dos outros (o cogito não é o *cogitamus*) e cindido do cosmos (doravante o corpo pleiteia mais do que por si mesmo; desraizado do resto do universo, ele encontra seu fim em si mesmo, ele não é mais o eco de um cosmos humanizado) (Le Breton, 2013, p. 86).

Le Breton destaca que foram muitas as correntes que conceberam o corpo como uma realidade em si mesma, ou seja, uma realidade que embora constituinte do homem, estaria separa de sua natureza ‘superior’, a natureza reflexiva (Le Breton, 2013). Evidente que esse caminho diverge tanto da concepção integral do sujeito

humano que mencionamos anteriormente, uma concepção mais ampla, quanto da própria possibilidade de se reconhecer o corpo como parte do ser. Refletir sobre a cisão entre corpo e outras esferas, seja ela de ordem psicológica, social ou espiritual constitui um caminho árduo. Por conta disso, escolhemos o pensamento do filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) para tratar do assunto, em específico analisaremos do corpo e sua relação com o que aqui denominamos *conhecimento de si*.

Schopenhauer notadamente foi um severo crítico da razão. Contrário ao seu império, o autor sustenta que a razão, enquanto conhecimento abstrato, é secundária em relação a intuição. O conhecimento intuitivo mostra-se primevo, pois fornece toda base para a formulação dos conceitos, os quais se vale o intelecto humano. A primeira e mais relevante intuição que alicerça o conhecimento é, para Schopenhauer, a intuição do corpo como veremos adiante. Ele sustenta que é por meio do corpo que encontramos o elemento mais íntimo do homem e, por analogia, de toda natureza (Schopenhauer, 2005).

O projeto schopenhaueriano, em linhas gerais, concebe o corpo como o objeto por excelência, pois este é o único a ser visto, ao mesmo tempo, de dois modos distintos: como objeto entre objetos, mera representação, e como algo absolutamente autêntico, como uma extensão daquilo que coincide com o nosso próprio ser, a Vontade. O autor alemão formula essa tese na esteira da filosofia kantiana proposta na *Crítica da Razão Pura*. Kant afirma que só podemos conhecer as coisas enquanto fenômenos, (*Erscheinungen*), não as coisas em si mesmas.

Sobre o conhecimento do corpo enquanto fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer ressalta: isso se deve ao fato de que a “coisa-em-si, ao aparecer a cada um como o seu próprio corpo, é conhecida imediatamente, porém quando se objetiva nos outros objetos da intuição, só é conhecida de maneira mediata” (Schopenhauer, 2005, p. 62). O entrelaçamento desses dois aspectos desponta no *conhecimento de si* na filosofia schopenhaueriana.

Schopenhauer leitor de Kant

Schopenhauer construiu sua doutrina tomando por princípio muitos elementos da filosofia kantiana. Em síntese, ele definiu seu pensamento como continuidade à reflexão metafísica empreendida por Kant na *Crítica da Razão Pura*, ratificando seu sentido em alguns pontos, e porque não, superando-o em outros. Schopenhauer afirma inclusive que Kant traduz a “familiaridade com o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia”, isso porque, completa ele, “seu efeito é de fato comparável à operação de catarata a um cego” (Schopenhauer, 2005, p. 22).

O pensamento de Schopenhauer e o de Kant se aproximam não somente no âmbito epistemológico, há ainda outros espectros, a exemplo do campo moral. No presente ensaio, nos reportaremos ao primeiro tópico. Kant foi um exímio investigador na busca dos limites e a possibilidades do conhecimento. Schopenhauer segue os passos do autor da *Crítica da Razão Pura*. A questão fundamental formulada pelo criticismo kantiano, que serviu de base para formulação schopenhaueriana foi saber “o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer, independente da experiência e não como é possível a própria faculdade do pensar” (Kant, 2013, p.34).

Ao tentar transpor os limites da experiência e da própria metafísica, Kant observa que a cognoscibilidade das coisas só é possível graças as formas *a priori* da sensibilidade, tempo e espaço², presentes no sujeito. São as formas *a priori* que apreendem intuitivamente os dados externos, para então serem submetidas as categorias do entendimento. Assim, pois, se dá o conhecimento fenomênico. Sobre a coisa-em-si, Kant, no entanto, assevera, “embora em si mesmas reais, se mantém para nós incognoscíveis” (Kant, 2013, p. 48). Cumpre-se ressaltar que, segundo Kant, elementos como Deus e imortalidade da alma extrapolam a natureza da sensibilidade e do entendimento, essenciais a cognoscibilidade das coisas no mundo³. Nesse aspecto, Schopenhauer concorda com Kant e segue o itinerário do ‘mestre’. Nas palavras do autor:

2 Segundo Kant, posso dizer a priori que “todos os fenômenos exteriores são determinados a priori no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo” (Kant, 2013, p. 99).

3 Daí a inspiração para a morte da tradicional metafísica proposta pelo kantismo.

O maior mérito de Kant é a distinção entre *fenômeno* e *coisa-em-si* – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *intelecto*, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas (Schopenhauer, 2005, p. 526, grifo nosso).

É nessa incursão que a filosofia schopenhaueriana mergulha no problema da coisa-em-si sustentada pelo kantismo. Para Schopenhauer, a coisa-em-si postulada por Kant, trata-se de uma conclusão correta de uma inferência errônea ou no mínimo circunscrita por equívocos. Isso ocorre, segundo o autor do *O Mundo...*⁴ porque Kant chega a incognoscibilidade da coisa em si a partir do conhecimento dos próprios fenômenos, separando dados da experiência e razão pura. Em Kant somente os objetos que se manifestam a intuição e são submetidas as categorias do entendimento são possíveis de serem captados pelo intelecto, a coisa em si estando além desses preceitos, permanece inacessível. Schopenhauer também se refere a distinção entre coisa-em-si e fenômeno proposta por Kant. Nosso autor sustenta uma dupla significação do mundo, o mundo como “representação” (*Vorstellung*) e o mundo como “vontade” (*Wille*). Na teoria do mundo como representação, cerne da primeira parte de sua obra magna, ele considera que os fenômenos são formados por dados da sensibilidade, concordando com Kant nesse aspecto. Também na esteira do idealismo kantiano, afirma: “partindo do conhecimento objetivo, ou seja, da representação, nunca se poderá ir além da representação, isto é, do fenômeno [...]” (Schopenhauer, 2009, p.233).

Ainda com relação à questão do conhecimento, não podemos esquecer que, a filosofia schopenhaueriana, distintamente do kantismo, não separa “entendimento” de “sensibilidade”. Para Schopenhauer, as faculdades da sensibilidade, tempo e espaço, juntamente com a categoria da causalidade (única categoria que o autor salvaguarda da tábua das categorias do projeto kantiano) é que possibilitam a percepção (intuição) do mundo⁵. O mundo fenomênico é assim primeiramente intuído e não intuído e refletido como afirmara Kant. Ainda na teoria da representação, o autor faz menção a duas partes

4 Doravante abreviaremos a obra magna de Schopenhauer “O Mundo como Vontade e como Representação”, como “O Mundo...”

5 O princípio de razão, na filosofia de Schopenhauer, é uma função do entendimento, baseada nas formas a priori do conhecimento: o espaço, o tempo e a causalidade. Por meio destas conhecemos os objetos do mundo apenas em sua condição de fenômeno, não como eles são em si mesmos. Trata-se, nesse caso, da representação submetida ao princípio de razão, véu de Maia da existência, que nos impede o conhecimento cristalino das coisas (Schopenhauer, 2003, p. 23).

essenciais e inseparáveis: o sujeito e objeto. O objeto é o simples fenômeno apreendido pelo princípio de razão, já o sujeito é aquele que independe desse princípio, pois permanece inteiro e indiviso em que cada indivíduo que representa (Schopenhauer, 2005).

Para além do mundo dos fenômenos, ou seja, do mundo como representação, Schopenhauer propõe, em contrapartida a filosofia kantiana, realizar a decifração do enigma do mundo. A tarefa consiste em compreender como o mundo é em si mesmo. O *em si* do mundo é o outro lado da moeda que tratava o autor. De acordo com o pensamento schopenhaueriano, não podemos considerar o mundo como mera representação, ainda que esse seja um ponto de vista correto. A representação, como percepção unilateral, mostra-se arbitrária. Em Schopenhauer, é a experiência que mostra o que está além dos fenômenos, especificamente a conexão entre a “experiência externa” e a “experiência interna”. O caminho a ser trilhado para se chegar a tal ponto é “algo assim como uma via subterrânea, uma conexão secreta que, como traição, nos introduza na fortaleza da essência das coisas e de fora seja possível tomar-lhe por assalto” (Schopenhauer, 2009, p. 234-35). Esse caminho revela, segundo Schopenhauer, que o ponto exato de conexão entre experiência externa e interna, é o próprio *corpo*.

Nisso nosso autor mantém-se firme ao ideário do criticismo, recusando a transcendência em favor de uma metafísica imanente⁶. Definimos a filosofia de Schopenhauer como uma filosofia imanente no sentido kantiano, justamente por ela não fazer “nenhuma reivindicação sobre qualquer coisa além da possibilidade da experiência, só esta forneceria uma explicação e interpretação do que é dado tanto nas experiências do mundo externo, quanto na autoconsciência” (Cartwright, 2005, p. 87).

Para Schopenhauer, portanto, a chave da descoberta para decifrar o enigma prescinde da pura especulação, mas deve se debruçar sobre experiência real, concreta. Essa experiência se desvela de modo imediato no corpo. Em Schopenhauer o corpo se manifesta a consciência de dois aspectos distintos; como representação enquanto objeto no mundo fenomênico (um fenômeno que não se diferencia dos demais fenômenos); e como vontade, enquanto objeto imediatamente conhecido (sem a mediação do

6 Cf.: Cacciola, M. L. Schopenhauer e a questão do dogmatismo, São Paulo, Edusp, 1994, p. 171.

entendimento), (Schopenhauer, 2005, p.160-161). É enquanto vontade que o corpo revela seu caráter extraordinário como veremos.

O corpo, mais que um objeto entre objetos, um fenômeno *sui generis*

No que tange ao primeiro ponto de vista, ao mundo como representação, o corpo é considerado como um objeto como outro qualquer, subordinado ao princípio de razão. Ou seja, pode-se notar que seus atos e movimentos são situados em um determinado tempo e espaço, assim como são tomados como efeito de uma causa. Se o indivíduo caminha, se se deita, se se enfurece, nota-se que tais atos seguem sempre uma causa anterior; a causalidade, por seu turno, vincula-se a origem temporal e posição dos fenômenos no espaço. Mas esse é apenas um aspecto, um lado da moeda na linguagem schopenhaueriana. O filósofo, por outro lado, considera que a questão não se esgota no terreno da representação. Permanecendo aí, o sujeito comparar-se-ia a cabeça de um anjo alado destituído de corpo, separado deste.

Mas o sujeito, através do corpo, se enraíza no mundo e é nessa esteira que o autor busca o sentido último da realidade. Ultrapassando as representações empíricas, Schopenhauer aponta que o “corpo”, o qual *sentimos* e temos acesso direto, é também vontade. Desse modo, portanto, ele revela que a percepção do corpo não se trata de um conceito, abstração do intelecto, mas sim de um modo de ser inteiramente distinto. Sem se submeter as formas do entendimento, ou seja, as leis do mundo fenomênico, o corpo se identifica com a vontade. Enquanto manifestação da vontade, o corpo se dá a conhecer de forma totalmente estranha daquela prevista no mundo das representações. Como vontade e representação, temos, pois que, “indivíduo, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções são o ponto de partida para a intuição do mundo” (Schopenhauer, 2005, p. 156). É dessa forma que o corpo se torna um elemento *sui generis*, pois é ele que irá solucionar a chave do enigma.

Cartwright nos mostra através de um exemplo esse duplo aspecto do corpo. Segundo ele, assim como vejo minha mão segurando uma caneta, vejo também um papel e uma sequência de letras em sua superfície. Nesse sentido, minha mão é uma representação, assim como todos os outros objetos que estão em meu campo

visual. Entretanto aí, algo excepcional se dá a consciência; ao contrário de outras representações, que aparecem como meros fenômenos no mundo, eu tenho uma experiência única da ‘minha’ mão, assim como qualquer outra representação que eu identifique como meu corpo, pois eu os experimento a partir de dentro, enquanto meu próprio ser (Cartwright, 2005). Sem essa experiência, minha mão e todo o meu corpo seriam vistos sob a mesma perspectiva da caneta e do papel postos em meu campo visual, isto é, como uma representação, semelhante às demais representações. Com efeito, esta não seria mesmo a ‘minha’ mão, ainda que eu a tratasse sob esta ótica, pois entre mim e ela não haveria nenhuma ligação. Minha mão é uma objetivação da minha vontade.

É fundamental ter mente, conforme aponta a literatura schopenhaueriana, que os atos do corpo são os próprios atos da vontade. Não há uma relação de causa-efeito entre eles. Sobre isso o autor afirma que todo ato da vontade no indivíduo é inevitavelmente também um movimento de seus atos corpóreos. Como destacamos, a percepção do corpo como vontade não se trata de uma disposição conceitual, regida por leis formais do intelecto. Para o filósofo, foi esse um dos grandes erros da filosofia, se ocupar das meras relações formais, isto é, das representações, subtraindo a experiência, o conhecimento imediato e o próprio corpo. O autor do *O Mundo...* lembra que a “ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição” (Schopenhauer, 2005, p. 157).

Com a descoberta do corpo, Schopenhauer propõe construir uma nova metafísica. O projeto não o separa totalmente do kantismo, mas apresenta alguns desafios. Inicialmente, considera fundamental não recorrer a nenhum princípio transcendente para explicar a totalidade da experiência (experiência externa e interna). Outra implicação importante é compreender que sujeito e objeto são coisas distintas. O sujeito “é aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém” (Schopenhauer, 2005, p. 45). Do ponto de vista das representações, o sujeito nunca poderá ser conhecido; se assim o fosse tornar-se-ia objeto e por tal atributo o objeto, ele mesmo, imputava-lhe um sujeito, onde regrediríamos até o infinito. Todavia, o conhecimento que temos de nós mesmos pressupõe sempre um sujeito que conhece e um objeto a ser conhecido. E o objeto? O objeto é aquele que é conhecido e não pode

conhecer. Ele está submetido às leis da representação (tempo, espaço e causalidade) mediante as quais se dá a pluralidade e o devir, enquanto aquele (o sujeito) independe destas formas, pois ele é inteiro e indiviso em cada ser que representa. De acordo com Pernin “esses dois polos do mundo da representação só assumem sua realidade e seu sentido um pelo outro. O desaparecimento de um aniquila o outro: um é ininteligível sem o outro” (Pernin, 1995, p. 37).

Conforme a teoria schopenhaueriana, no corpo a separação entre sujeito e objeto se dissolve. A realidade corpórea tanto apresenta o sentido externo quanto permite conhecer de modo imediato as afecções do querer. Como objeto a ser conhecido, o corpo subordina-se ao princípio de razão, como sujeito que conhece, o corpo independe das faculdades do entendimento, torna-se algo sem finalidade, sem fundamento (*Grundlos*). É nesse segundo aspecto, que o corpo é *vontade*. O corpo não constitui objeto para a vontade, muito menos, a vontade se dá ao corpo como objeto de conhecimento, o que há entre eles, segundo nosso autor, é uma relação de *identidade*.

Na teoria schopenhaueriana, a identidade entre o corpo e a vontade, portanto, assume um *status metafísico* relevante. Por isso, o filósofo considera o conhecimento do meu corpo como o próprio conhecimento da minha vontade. É nesse sentido que Schopenhauer cria o neologismo ‘objetividade’⁷ (*objektivität*) para se referir a ligação imediata do corpo a vontade. Ademais, chama atenção para o seguinte fato: quando afirmamos conhecer a vontade, conhecemos apenas seus atos isolados, ou seja, sua manifestação fenomênica temporal e não como ela é em si mesma. Desta feita, faz-se necessário distinguir a Vontade como coisa-em-si, seguindo o postulado kantiano, e a vontade como manifestação, vontade individual⁸. Rabadé Obradó enfatiza que no sistema de Schopenhauer, o corpo por ser a objetivação mais imediata da Vontade, não se qualifica como uma mera materialidade inerte no mundo, mas como algo animado. O caráter empírico da corporeidade não implica absolutamente algo contraposto ao sujeito (Rabadé Obradó, 1995).

7 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 *objetividade* da vontade (*Objektivität des Willens*) (Schopenhauer, 2005, p. 157).

8 Para tanto, consideramos plausível distinguir ambos os pontos também graficamente. Deste modo, ao referirmos a Vontade como o ‘em si’ de toda realidade, escreveremos a palavra com o ‘V’ maiúsculo; por conseguinte, ao referirmos a vontade como faculdade volitiva de um indivíduo, iniciaremos a palavra com o ‘v’ minúsculo.

Nesse quadro, temos então a fusão do sujeito do conhecimento (representação) com o sujeito do querer (Vontade). A identidade entre corpo e Vontade constitui o *milagre metafísico* da filosofia de Schopenhauer. Segundo Ciamarra, o milagre pode ser explicado “como como o ponto de fusão do sujeito do conhecimento e sujeito da vontade, e intuitivamente como o ponto de indiferença entre a afecção do corpo e a atividade do intelecto” (Ciamarra, 1996, p. 69).

Ora, um ponto também fulcral da filosofia schopenhaueriana é saber de que forma o duplo aspecto do corpo, como vontade e representação, se estende ao restante dos fenômenos. Embora Schopenhauer considere o corpo um objeto privilegiado em relação aos demais fenômenos, não podemos concluir que estes são meros fantasmas, ilusões (o véu de Maya) ou sonhos fugidios. O autor de *O Mundo...* evitando cair em qualquer forma de *solipsismo* defende a concepção de que, assim como o corpo pode ser dado como vontade e representação, por analogia, também os demais fenômenos devem assim ser concebidos.

O conhecimento de si e o conhecimento do mundo, o argumento da analogia

Como vimos, o sujeito schopenhaueriano está teoricamente cindido em duas partes, a primeira, o sujeito do conhecimento e a segunda, o sujeito do querer. Sem embargo, ambas as partes estão intimamente interligadas. A unidade entre a parte que conhece e a parte a ser conhecida é o que o autor denomina “eu”. Schopenhauer também ressalta que o sujeito do conhecimento é desconhecido para si mesmo, pois ele apenas conhece, mas jamais é conhecido. Quando se trata da autoconsciência/conhecimento de si, (*Selbstbewußtseyn*) ocorre algo excepcional.

Para Schopenhauer a consciência de si/autoconsciência se define essencialmente na volição. Enquanto o *sujeito do conhecimento* apreende os objetos externos, lhes dando formas e princípios, sem, contudo, conhece-se em si mesmo, o *sujeito do querer* distintamente, define-se pela percepção da faculdade interior, a vontade, aquela que se revela no corpo. A consciência de si não se debruça sobre os objetos exteriores, pois seu intento é justamente aquilo que é sentido internamente, ou seja, os anseios, desejos, amores, os receios, repulsa, etc. O conteúdo da consciência de

si é, portanto, o querer, a vontade humana despida e incomensurável. Mais adiante veremos que como os desejos são diversos, o querer não possui finalidade. É esse conhecimento extraordinário de si que, intuitivamente, se estende a toda realidade; é ele que permite chegarmos ao *nó* do mundo. “Posso ter de mim um conhecimento outro que aquele dado a mim na representação, que tenho de meu próprio corpo” (Flickinger, 1995, p. 49).

Em Schopenhauer, o conhecimento de si, enquanto conhecimento de um impulso que quer cegamente, não rompe o mundo fenomênico do mundo como vontade, mas os une, pois, a Vontade é o fundamento das representações. Segundo Pernin, a Vontade ligando o sujeito ao corpo compõe o indivíduo em seu sentido mais estrito (*individuum* – não dividido), e por seu turno, promove simultaneamente a “passagem de um mundo para o outro, do mundo como representação para o mundo como vontade, revelando-lhe que o seu corpo se inscreve nos dois registros” (Pernin, 1995, p. 73). Essa é a percepção que temos sobre nós e é ela o fundamento da consciência de si e de todo conhecer.

Por *analogia*, Schopenhauer concluirá que todo o mundo fenomênico pode ser visto sob os dois aspectos: vontade e representação. A identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer leva nosso filósofo não só a conceber a Vontade como o núcleo mais íntimo e indestrutível do homem, mas ainda, através da analogia, conferir esse mesmo significado as demais coisas. Segundo Schopenhauer, só a partir deste duplo conhecimento podemos conceber a realidade, pois sem ele estaríamos entregues a fantasmagoria:

Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, existente imediatamente apenas em nossa representação, a maior e a mais conhecida realidade, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E, se analisarmos a realidade desse corpo e suas ações então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão a vontade (Schopenhauer, 2005, p. 163).

Embora seja a Vontade una e indivisa, de acordo com Schopenhauer, ela manifesta-se no mundo fenomênico em graus diferenciados. Ele se apresenta nos seres

inferiores e nos seres mais elevados. No grau mais baixo está a natureza inorgânica e no mais elevado o homem. Essa diferença se deve ao fato de que o homem possui razão, entendimento, consciência. Nos outros seres, o conhecimento é menos desenvolvido. De modo geral, a tese schopenhaueriana dos *graus de objetivação da Vontade* revela que a consciência que temos de nossa própria essência torna-se a chave de compreensão da essência de toda realidade. Devemos notar, porém, que a hierarquia nos graus de objetivação da Vontade ainda que natural é marcada por conflitos, luta permanente por matéria, egoísmo e sofrimento.

Vontade, sofrimento e egoísmo

Quando nos referimos à metafísica na filosofia de Schopenhauer, nos referimos à metafísica da Vontade, ou em suas raízes, a identidade entre ela e corpo. Recordemo-nos que a Vontade enquanto coisa-em-si se manifesta no homem como vontade humana. Conforme o autor, a Vontade é sem fundamento, imutável e consiste, em sua essência, em impulso, força indestrutível. Daí que sua natureza se traduza no querer insaciável, na autodiscórdia consigo mesma.

Um dos pontos centrais que corrobora o caráter irracional da Vontade é a ideia da *liberdade*. Schopenhauer afirma que os atos humanos considerados livres, são livres apenas de forma ilusória. Na verdade, os atos humanos são condicionados pela necessidade. Cada ação isolada segue uma estrita necessidade a partir do efeito provocado por um motivo. Quando o ser humano age, supondo ser livre na escolha de suas ações, como qualquer outro fenômeno do mundo, ele está preso a teia da necessidade⁹. Só a Vontade, em si, possui liberdade, o indivíduo, que não é Vontade como coisa-em-si, mas sim fenômeno, vontade individual, já está determinado pela forma do princípio de razão. A Vontade “determina a si e justamente por aí determina o seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma; pois exterior a Vontade não há nada” (Schopenhauer, 2005, p. 325). Schopenhauer lembra que cada um se considera *a priori* livre, ao ponto de pensar que a todo instante tem a oportunidade de começa outro

⁹ Ora, [...] a necessidade é algo absolutamente idêntico a consequência a partir de um fundamento dado, e ambos são conceitos intercambiáveis, infere-se daí que tudo o que aparece ao fenômeno, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamentado, por outro consequência, e, nesta última qualidade, algo determinado com absoluta necessidade, e não pode ser outra coisa em qualquer outra relação a não ser isso (Schopenhauer, 2005, p. 371)

decurso de vida, mas, só a posteriori, após a experiência, percebe que não o é, pois está submetido à necessidade (Schopenhauer, 2005).

Além de livre, a Vontade se faz guerra incessante no mundo fenomênico. Schopenhauer compreende que a Vontade se manifestando/objetivando-se em todos os fenômenos, tende sempre pela objetivação mais elevada, renunciando os graus mais baixos. Com efeito, um grau mais elevado só se sobrepõe aos demais à medida que consegue dominar os graus inferiores. A natureza então revela seu movimento interior, o conflito interno dos fenômenos. “Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma” (Schopenhauer, 2005, p. 211).

Conforme Brum, diante esse quadro, Schopenhauer formula a concepção, segundo qual a Vontade divorciada de si mesma, mas sedenta, imprime sua essência mais visível. “Essa imagem de uma natureza que se devora a si mesma por meio de suas figuras fenomênicas diferentes serve de mola para Schopenhauer desenvolver uma concepção geral do caráter da própria vontade” (Brum, 1988, p. 26). Em face dessa Vontade faminta, eis que surge o contínuo esforçar-se, a busca exasperada, a angústia, o sofrimento. Esse cenário de combate, imagem de uma Vontade autodiscordante que nunca será suprida, corrobora parte da visão pessimista da doutrina filosófica schopenhaueriana.

Schopenhauer considera o gênero humano, neste caso superior; este por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como seu instrumento de uso. Importante salientar que, como a Vontade, ela mesma é desprovida de consciência e fundamento, o sujeito, para realizar-se, tende a aniquilar as espécies inferiores, entrando em discórdia¹⁰ em favor de sua perpetuação. Nas palavras do autor: “esse mesmo gênero humano manifesta em si próprio aquela auto discórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lúpus*” (Schopenhauer, 2005, p. 170).

¹⁰ Schopenhauer argumenta que a discórdia é uma qualidade inerente a própria Vontade. A Vontade ávida e faminta crava os dentes em sua própria carne, a Vontade de vida. Não se trata de um processo de autodestruição; na verdade, como a Vontade é o núcleo essencial de todos os fenômenos, ela está em toda parte, logo a destruição de qualquer uma de suas manifestações implica a destruição de si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 145).

Schopenhauer também sustenta que pela individualidade, o sujeito ao conceber seu corpo como a única aparição da Vontade, ou seja, como o único objeto real no mundo, tende a enxergar os demais objetos como meras representações. A essa proposição, cujo cerne é a negação da realidade do mundo exterior, Schopenhauer denominou de egoísmo teórico. O egoísmo teórico assume na filosofia do autor, uma perspectiva epistemológica crucial, pois denota que sujeito cognoscente mostra-se como o sustentáculo do mundo e toda a realidade se reduz a mera fantasmagoria, tal qual o idealismo absoluto (Schopenhauer, 2009, p. 622). Por outro lado, na perspectiva ética, ele nos fala do egoísmo prático, uma forma de egoísmo bastante conhecida no qual o sujeito reclama tudo para si; o homem além como o centro, os demais seus próprios interesses. “Eis por que cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência” (Schopenhauer, 2009, p. 385).

O autor do *O Mundo...* destaca ainda que o sofrimento está associado à carência: toda carência resulta num esforço e um novo esforço sempre surge mediante uma nova carência. Como “não há nenhum fim último do esforço, portanto, não há nenhuma medida e fim último do sofrimento” (Schopenhauer, 2005, p.399). O autor do “O Mundo...” constrói deste modo, a exposição de uma Vontade insaciável, que é em si carência, ânsia, querer, em uma palavra: Vontade de vida. Podemos considerar tais características como a raiz última do sofrimento humano, afinal é no sujeito do querer, por meio do corpo, que ela impregna-se de forma mais brutal. Na letra do filósofo:

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. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este um erro ainda desconhecido (Schopenhauer, 2005, p. 266,).

Ocorre então, que a vida longe de apresentar-se como um presente a ser desfrutado, antes deve ser encarada como um trabalho a ser cumprido, uma tarefa a

ser desempenhada. A vida preenchida por lutas constantes, fadigas sem trégua, miséria generalizada, mantém os indivíduos, a serviço da Vontade. A filosofia schopenhaueriana entende que “a vontade sedenta pela vida, deste ponto de vista, nos aparece objetivamente como necessidade, e subjetivamente como uma ilusão que move todo ser vivente a trabalhar com todo esforço possível por algo que não tem valor” (Schopenhauer, 2009, p. 402). Todavia, os indivíduos não possuem essa percepção. Os objetos da Vontade são efêmeros, se manifestam no tempo e se fazem inteligíveis por tal caráter. Schopenhauer sustenta então que esta é a forma pela qual podemos conceber a niilidade das coisas e sua fugacidade, pois em virtude desse caráter, “todos os nossos prazeres e alegrias se convertem em nada em nossas mãos” (Schopenhauer, 2009, p. 628).

Neste sentido, os indivíduos se assemelham a marionetes movidas pelo jogo interno da Vontade em sua incessante ânsia de vida. A Vontade se mostra aí, portanto, como mola propulsora irracional que não segue razão alguma no mundo externo para ser o que é. A Vontade subverte os indivíduos ao escárnio, trata-os como “móviles primeiros de seus movimentos, enquanto que os objetos externos, são motivos, só determinam sua direção em caso particular, senão a causa não seria proporcional ao efeito” (Schopenhauer, 2009, p. 404). A Vontade cega e irresistível se faz alegria de viver, ânimo que impulsiona a vida e por conformidade se apresenta no cenário representativo, onde o conhecimento de sua volição se desenvolve; precisamente aí, a Vontade torna cognoscível que é a vida, em todas suas formas, que ela quer. Schopenhauer denomina de objetividade, o desejo irrefreável da Vontade pela vida. Então “é indiferente e tão somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos a “Vontade de vida” (Schopenhauer, 2005, p. 358). Na filosofia de Schopenhauer Vontade e vida são elementos correlatos, de tal modo que, a vida é para o mundo fenomênico como a Vontade é para o mundo da coisa-em-si. Onde existe Vontade, sempre existirá vida e vice-versa.

Considerações Finais

O que tentamos mostrar nessa breve exposição é que a filosofia de Schopenhauer além de circunscrever-se como uma indelével crítica a racionalidade, confere um valor especial a intuição e ao próprio corpo, distintamente de outros sistemas de pensamento precedentes, a exemplo do idealismo. De fato, o autor defende que as percepções intuitivas possuem um *status* superior a razão. São as percepções intuitivas, especificamente, a percepção do corpo, que revela que o mundo não pode ser reduzido a mera representação, mas que existe nele um núcleo essencial, indestrutível, chamado Vontade. Schopenhauer sustenta que o corpo é de um lado, um simples fenômeno, representação, dando-se a conhecer de modo mediato, e de outro, é vontade, fazendo-se presente a consciência de modo imediato. Por analogia, o filósofo conclui que todos os outros objetos podem ser concebidos também sob esse duplo aspecto.

Além disso, a concepção schopenhaueriana a respeito do corpo é a via que nos leva propriamente a compreensão daquilo que o autor denomina autoconsciência ou *conhecimento de si*. A filosofia de Schopenhauer não é unilateral, o “eu”, o qual o autor enuncia constitui-se de um sentido externo quanto de um sentido interno. No primeiro, temos o sujeito do conhecimento, aquele que conhece sem ser conhecido, no segundo, o sujeito do querer, aquele que conhece *a si mesmo*, mas conhece apenas como vontade, vontade humana. No processo do conhecimento, a autoconsciência apresenta o corpo como um objeto imediato, ainda que presente no tempo. Com efeito, podemos dizer que, por meio do corpo, a *consciência de si* traz a lume os atos da vontade, pois conforme o autor, corpo e vontade são idênticos. Sem fundamento nem propósito, a Vontade manifesta-se no homem e em toda natureza sob forma de conflito, autodiscórdia. Dentre os graus de objetivação da Vontade, o homem, dotado de razão, situa-se no topo da escala.

Referências

- BRUM, Thomas José. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro. Rocco. 1988.
- CIAMARRA, L. P. *L'antropologia di Schopenhauer*. Loffredo: Napoli, 1996.
- CARTWRIGHT, David E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Maryland. The Scarecrow Press. 2005.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo. Edusp/FAPESP. 1994.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o Corpo: Pensar com Foucault*. Tradução de Francisco Morás. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- FLICKINGER, Muriel Maia. *A outra face do nada*. Sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer. Petrópolis. Vozes. 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Matos. Petrópolis. Vozes. 2013.
- LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo na Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PERNIN, Maria-José. *Schopenhauer e a decifração do enigma do mundo*. Rio de Janeiro. Zahar. 1995.
- RÁBADE OBRADÓ, Ana Isabel. *Conciencia y dolor: Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*. Madrid. Trotta. 1995.
- RÖHR, Ferdinand. *Educação e Espiritualidade: contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. El mundo como voluntad y representación II. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Trotta. 2009.

_____. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo. Ed. UNESP, 2003.