

ENCONTRO E DESEJO EM SPINOZA E SCHOPENHAUER

*Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior**

Resumo: O artigo pretende investigar a possibilidade de uma aproximação entre as filosofias de Schopenhauer e Spinoza a partir de uma releitura do pessimismo ascético do primeiro e da noção de *conatus* do segundo. Trata-se de mostrar que, apesar da concepção negativa e trágica da vontade, a filosofia de Schopenhauer pode, por meio de uma reinterpretação de seu conceito de representação e de ascese, ser concebida como uma arte ou propedêutica para o bom encontro, assim como a filosofia de Spinoza.

Palavras-chave: Pessimismo, Ascese, Vontade, Conatus, Bom Encontro.

Abstract: This article attempts to investigate the possibility of a connection between the philosophy of Schopenhauer and that of Spinoza through a reassessment of Schopenhauer's ascetic pessimism and Spinoza's notion of *conatus*. The goal is to demonstrate that, despite its negative and tragic notion of will, Schopenhauer's philosophy may, through a new understanding of its concept of representation and asceticism, be conceived as an art or propaedeutics for the good rendezvous, much as the philosophy of Spinoza would.

Key-words: Pessimism, Will, Asceticism, Conatus, Good Rendezvous

*A vida é uma tragédia para aqueles que sentem
e uma comédia para aqueles que pensam.*

La Bruyère

Introdução

O desejo¹, ao longo da história da filosofia, sempre foi tomado e sentido como um convite ao exílio, ao deserto. É que ele desperta a vocação para o exílio, revela o chamado do deserto. A filosofia nomeou diferentemente este não-lugar e concebeu em variados ritmos este desejo que desperta e convida ao deserto. O deserto a que o desejo convoca cada um e que, ao mesmo tempo que cria e se exprime em todos nós, foi chamado de *Hybris*, Belo, Ser, Uno, Excesso, Carência, Não-Ser, Caos etc. O importante é que a filosofia sempre esteve, bem ou mal, interessada neste chamado súbito, nesta chama repentina que invade e queima aquele que por ela é tocado e por ela é convidado a deixar-se banhar pelo vento quente do deserto e a arriscar-se por outros caminhos, por outras formas de silêncio.

Desejo e exílio, desejo e deserto, estas são as tonalidades freqüentes na história da filosofia. Esta última parece ter sempre oscilado, no tocante ao desejo, entre duas formas de exílio: ou o desejo, incandescência do corpo, paixão da alma exila aquele que o sente da ordem econômica, social ou política; ou o desejo queima e convoca a um retorno para o deserto de onde se foi exilado e assim obriga aquele que o sente a exilar-se do mundo e a retirar-se para aquele não-lugar primordial de onde provém o chamado.

¹ A palavra *desejo* tem, já na Grécia clássica, uma polissemia, uma equivocidade que torna problemática sua utilização sem maiores esclarecimentos. Assim é que se traduz por desejo uma quantidade significativa de termos que não comungam do mesmo sentido. Desejo é dito de *eros* (amor), *philia* (amizade), *ágape* (caridade) [*Banquete*, Platão]; *hormé* (impulso, apetite); *himeros* (fluxo do objeto para os olhos); *pothos* (lamento pela falta do objeto); *epithymia* (prazer, espontaneidade) [*República*, Platão]; ou ainda *oréxis*, que segundo Aristóteles (*De anima*) englobaria *epithymia* (apetite), *thymos* (arrebato), *boulesis* (vontade, decisão, deliberação; *Boulé* – Conselho dos Anciãos). Não obstante se pode, genericamente, afirmar que se estabelece, já na filosofia dos gregos, uma dupla concepção acerca da natureza do desejo, que se poderia tipificar de positiva e negativa: desejo como potência, *energeia*, prazer (Demócrito, Aristóteles, Lucrecio etc) e desejo como carência, como falta (Platão). Cf. DUMOULIÉ, C. *O desejo*. Rio de Janeiro, Vozes, 2005.

Desde os gregos sabemos que o desejo é filho de *Penia*² (carência, pobreza) e *Poros* (abundância, riqueza). Do pai herdou a alegria, a leveza, a jovialidade, a efusividade, a potência e a embriaguez expansiva. Mas sofreu também a influência da mãe, e quando a reflete torna-se pobre, sofrido, desesperado, caminhante sem rumo, habitante das profundezas, morador do deserto, sempre expulso ou mal visto e suspeito por onde passa etc. Mais ainda, seu pai estava sonolento e embriagado quando o concebeu e foi seduzido por sua mãe, o que faz com que esta pareça estar sempre mais presente em sua constituição, ser constantemente mais atuante, mais ativa, embora não mais potente, explosiva. Talvez por isso ele, o desejo, incline-se freqüentemente para o deserto, a sua nostalgia do deserto, sua necessidade de exílio. Quem sabe também daí advenha sua força de sedução, seu poder de contágio: por onde passa desperta e revela a vontade de deserto, deserto em que somente a potência dos amantes consegue criar, produzir, viver.

É essa tensão entre a paternidade e a maternidade do desejo, esse conflito entre a potência extática e jovial de *Poros* e a astúcia triste, desolada e carente de *Penia*, que será refletida nas duas concepções do desejo no desenrolar da história da filosofia. Por um lado, o desejo será tomado (de Aristóteles a Nietzsche, passando por Lucrecio, Hobbes e Spinoza) por um apetite, uma potência positiva da existência, uma força atuante e afirmativa; por outro lado, será encarado (de Platão a Freud, passando por Santo Agostinho, Descartes e Schopenhauer) como *desiderium*, uma carência, uma falta, um sofrimento, uma fraqueza ou uma possessão demoníaca.

São estes os ritmos, as faces do desejo que aqui se vai procurar caracterizar e expressar, sobretudo a partir de suas danças e contradanças na modernidade, como elas aparecem – quase poderíamos dizer, no seu aspecto mais depurado – nas filosofias de

² Tomamos aqui, meramente a título de exemplo, a narração platônica acerca do nascimento de *Eros* (amor, desejo) no *Banquete*. Lembremos a fala de Sócrates, na qual ele substitui o elogio do amor pelo tema do desejo, o qual já não aparece como filho de Afrodite, mas de *Poros* e de *Penia*.

Spinoza e Schopenhauer. Spinoza, herdeiro de *Poros*; Schopenhauer, filho de *Penia*. Nós todos, spinozistas e schopenhauerianos, talvez! E mais, *Poros*, rico, jovial, leve, dançarino e extático... trágico?, *Penia*, sofrida, pobre, impotente, nostálgica, astuta e melancólica... trágica? O que isto significa? O que nos faz pensar e sentir?

Vontade e tragédia em SCHOPENHAUER

Desde o seu nascimento, a filosofia de Arthur Schopenhauer tem sido considerada portadora de uma visão de mundo assustadoramente pessimista e inapelavelmente trágica. É certo que tampouco seu caráter crítico, ascético e sobretudo estético deixaram de ser destacados pelos principais críticos. O próprio autor parece ter tido, acerca da significação e do espírito geral de sua obra, opinião não de todo contrastante com as acima apresentadas. Evidentemente há, aqui e ali, pontos de discordância mais ou menos comprometedores e reveladores das pressuposições de base entre os comentadores ou intérpretes, fiéis ou não, do “pensamento único” de Schopenhauer.

O fato é que, lendo Schopenhauer, dificilmente nos colocamos em um estado de espírito que se possa chamar de alegre, lúdico, leve. Geralmente nos sentimos dilacerados, extasiados, ensimesmados. Ler Schopenhauer é como ter que ingerir um medicamento amargo, ao mesmo tempo terrível e purgativo. É como encontrar um caminho perdido, esquecido há tempos e que, na verdade, sentimos como sendo o caminho de casa. Mesmo nos momentos em que ele ironiza, satiriza ou polemiza asperamente com a tradição, sentimos um estranho prazer amargo, às vezes esboçamos até um sorriso meio histérico, meio cúmplice, como se ele estivesse a expressar um saber que desde sempre já era o nosso, quer dizer, de que somos íntimos. É como se o pensamento de Schopenhauer exigisse uma espécie de simpatia ou empatia do leitor para ser, não entendido, mas compreendido, vivido, realizado, aceito. Como se o critério do valor de sua visão de mundo tivesse que ser estético e não teórico. Claro está que ele procurou zelosamente apresentar e fundamentar suas teses de

maneira rigorosa e coerente, mas sempre permanece a impressão de que entender a série de argumentos apresentados a favor de suas principais posições é secundário em relação ao espírito geral que anima sua filosofia.

O que é a filosofia de Schopenhauer? Qual o seu sentido, para onde ela aponta e o que ela pressupõe? Como entender o significado disso que chamei de espírito geral do pensamento de Schopenhauer? A partir disso, daquilo que anima a obra deste filósofo, como e em que sentido ela deve ser compreendida como pensamento trágico? O que significa, à luz da visão schopenhaueriana do mundo, ser pessimista e trágico? Eis as questões a que este pequeno artigo pretende, em rápidas pinceladas, abordar.

A filosofia de Schopenhauer pode ser concebida como uma filosofia da vontade³. Um dos pontos de partida desta filosofia é o diálogo com a filosofia crítica de Kant⁴. O próprio conceito de

³ Na verdade, tanto a metafísica da natureza quanto a metafísica dos costumes de Schopenhauer tematizam o conceito de Vontade (*Wille*) e não de desejo (*Wunsch*). Quando se fala aqui em desejo se está fazendo uso de uma liberdade teoricamente comprometedora. No entanto, como o objetivo deste pequeno artigo é apenas apresentar os ânimos e humores gerais das filosofias de Schopenhauer e Spinoza, utilizou-se, já no título, a palavra desejo em sentido proposital e demasiadamente amplo.

⁴ É sabida a ambigüidade de Kant na *Crítica da Razão Pura* acerca do estatuto onto-epistêmico do espaço e do tempo (assim como o das categorias do entendimento). Para ele, tanto o espaço quanto o tempo são realidades empíricas e idealidades transcendentais, ou seja, existem efetiva e objetivamente em si mesmos e são a condição transcendental de possibilidade da percepção humana dos fenômenos no tempo e no espaço. Sobre o caráter condicional, transcendental dos mesmos ele discorre e pensa ter demonstrado seu caráter puro e *a priori* na primeira parte da *Crítica*. Sobre a realidade empírica do espaço e do tempo, nada podemos saber, a não ser isso, que eles existem. Nada se pode conhecer (perceber) acerca do espaço e do tempo em si mesmos, mas devemos afirmar sua existência incognoscível. Não se pretende aqui efetuar o exame sobre a validade da parte teórica (quer no que diz respeito ao seu exame da sensibilidade, quer do entendimento) da filosofia de Kant, mas o fato é que dela se pode concluir a incognoscibilidade do mundo como tal. Do mundo mesmo, ou seja, do mundo independente do modo como o conhecemos, nada se pode saber

vontade, centro nervoso da filosofia do *Mundo como Vontade e como Representação*, é concebido a partir do problema kantiano acerca da cognoscibilidade da coisa em-si, ou melhor, de certa ambigüidade presente na filosofia crítica, no que diz respeito à aceitação da existência de um em-si do mundo e o veto a toda pretensão de conhecimento rigoroso de tal realidade fundamental. Está ligado também à solução de Kant da terceira antinomia, na qual ele procura demonstrar a possibilidade de conciliação entre liberdade e necessidade, assim como a vinculação entre o em-si e a idéia transcendental de liberdade e o vínculo entre a necessidade e o mundo dos fenômenos.

É desta forma que, segundo Schopenhauer, parece haver, então, em Kant uma “parte” ou um “lado” do mundo que se pode conhecer verdadeiramente, o qual constitui-se como o objeto das ciências empírico-analíticas, e um “lado” acerca do qual nada pode ser dito, a não ser que existe⁵. A filosofia apenas trata de investigar aquilo que, no sujeito, torna possível a este último conhecer objetos. Aquilo que, no objeto, pertence essencialmente a ele é incognoscível, porém pensável. Tudo que se pode conhecer se pode pensar, mas nem tudo que se pode pensar se pode conhecer. É assim que podemos até especular onto-metafisicamente acerca do ser do objeto, mas tal ser nos permanecerá para sempre incognoscível.

Ora, Schopenhauer, admirador de Kant, diz o que é o mundo. Aceita, com correções, o “lado” ou o “ponto de vista” do mundo

nem dizer a não ser que ele é, existe. O que ele é, não se poderá nunca conhecer. O objeto da filosofia teórica não é o mundo nele mesmo, a essência do mundo, mas sim a maneira pela qual nós, os sujeitos de conhecimento, podemos conhecê-lo, desde que isso seja possível *a priori*. O mundo para nós, o mundo que podemos legitimamente conhecer é somente o mundo de nossa experiência, o mundo dos fenômenos, aquele de que as ciências da natureza procuram encontrar e fornecer a verdade.

⁵ É desta forma que, para Kant, todo objeto é já sempre um objeto para um sujeito, i.e., constituído pela subjetividade. Sujeito e objeto são assim, co-originais, sendo o segundo constituído e o primeiro constituinte na relação cognoscitiva. Não existe, desta forma, sujeito que não seja sujeito de conhecimento e objeto que não seja objeto de conhecimento.

como representação, como fenômeno, mas pretende e vai além. Diz: o mundo é Representação, a “minha representação”, mas também é Vontade. O que isto significa? Primeiramente, que a essência do mundo é Vontade. Depois, que não existem dois mundos, um essencial e outro fenomenal, mas dois “lados” de um só e mesmo mundo, dois “pontos de vista” acerca de uma mesma realidade, um interior e outro exterior. Mais ainda, que se a Vontade é a essência do mundo, então já não faz mais sentido perguntar por aquilo que essa vontade é em si mesma, quer dizer pela essência da Vontade. Schopenhauer leva aqui ao extremo toda teoria moderna da vontade⁶. Aqui já não faz sentido perguntar pelo ser da Vontade pois é da Vontade que tudo, todas as coisas recebem seu ser. A Vontade é concebida, a um só tempo, como uma, simples, indivisível, imanente, sem fundamento (sem fundo) e livre, autônoma. O que quer esta Vontade? Sendo o que é, ela não pode querer coisa alguma, ou quer apenas a si mesma, já que de nada carece pois infinita, plena etc. Ou então quer suas representações, suas expressões, suas manifestações, as quais dela decorrem. Por outro lado – e aqui começam nossos problemas –, todas as coisas, i.e., tudo o que existe é objetivação da Vontade. Tudo no mundo mineral, vegetal ou animal é, em maior ou menor grau, objetivação da Vontade. Há uma mesma natureza que se diferencia e se determina em diferentes graus (forças naturais, espécies, caracteres) e que expressa ou representa a Vontade em

⁶ Na verdade, pode-se afirmar que a filosofia de Schopenhauer parte de um confronto com a teoria do conhecimento dos modernos a qual, segundo ele, gira em torno da relação entre o real e o ideal, ou seja, se constrói a partir de uma teoria da representação em cujo cerne reside o problema acerca da realidade do mundo exterior e dos critérios legitimadores do nosso conhecimento dos entes existentes neste mundo. Para ele, de Descartes a Hume, passando por Spinoza, Leibniz, Berkeley e Wolff a filosofia dos modernos pecou por não ter rigorosamente explicitado a natureza do princípio responsável por todo nosso saber de objetos, trata-se do princípio de razão suficiente. A tematização da natureza deste princípio, a filosofia de Kant e a sabedoria platônica e védica seriam as outras fontes do filósofo de Frankfurt. Cf. SCHOPENHAUER, A. Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde. In.: **Sämtliche Werk**, Band III. Cf. Tb. Skizze einer Geschichte der Lehre von Idealen und Realen, In.: **Parerga und Paralipomena**, I. **Sämtliche Werk**, Band IV.

variados níveis. Também não cabe aqui apresentar as razões desta tese de Schopenhauer. O importante para nós é examinar o que ela significa, para onde ela aponta.

Será que dividir o mundo em interior e exterior é tão diferente de dividir o Real em dois mundos? Como se relacionam a Vontade e suas objetivações, suas “representações”, expressões? Para responder, temos que perguntar pelo que é a vontade, i.e., pelo que é a Vontade objetivada, por sua manifestação. O que é a vontade? É carência, falta, finitude, incompletude radical, algo que está sempre a busca, é impulso, força cega, porém faminta. Aquilo que tem a marca indelével da negação, aquilo que, para se plenificar, preencher, deve se negar. Aquilo que caracteriza a existência da vontade é a sua insistência, sua persistência e fundamentalmente sua resistência. Toda vontade insiste na existência, persiste no seu ser e resiste feroz ou silenciosamente em desaparecer. De todo modo, o que parece ser distintivo nesta concepção da vontade é seu caráter opositor e negador. Mas, o que quer esta vontade? Tal pergunta não parece ter sentido no pensamento de Schopenhauer. De qualquer modo, talvez se possa dizer que, enquanto *objetidade* (termo schopenhaueriano), ela quer o que lhe falta, aquilo de que carece, aquilo que lhe torna plena, no limite toda vontade é vontade de Vontade. Aquilo a que tende tudo o que existe, a que toda vontade parece ansiar é a plenitude, é o nada de vontade da Vontade. Mas se todas as coisas são vontades, vontades carentes e sedentas de plenitude, então o mundo em que elas se relacionam, se digladiam e se consomem, i.e., o nosso mundo, é um local de conflito permanente, de uma tensão (injustiça?) quase cósmica. O mundo fenomênico é ineliminavelmente agônico, onde as vontades, ao se enfrentarem instauram uma contradição insolúvel, pelo menos neste “lado” do mundo. Por que contradição? Porque quando uma vontade se impõe e se afirma, ela sempre o fará perante outra que quer no fundo igualmente afirmar-se e impor-se. Ora, como todas têm a mesma natureza, a afirmação de uma implicará sempre a negação de outra que lhe é co-natural, i.e., a afirmação de uma vontade é sempre, no fundo, sua própria negação enquanto vontade. No

limite, poderíamos mesmo afirmar que na filosofia de Schopenhauer toda afirmação da vontade implica uma negação da vontade.

O problema nesta concepção da vontade, e que a fará desembocar num pessimismo exacerbado, é que a natureza da vontade que afirma e se afirma é a mesma da vontade que nega e que se nega. Não há diferença de natureza entre afirmação e negação, mas tão somente diferença de quantidade⁷. É que na verdade, aqui, toda vontade se afirma, mas só pode afirmar-se (e não pode deixar de afirmar-se) porque antes já foi marcada com o

⁷ Parece que esta não-diferenciação de natureza entre afirmação e negação da vontade (diferença tão cara ao Nietzsche da Genealogia da moral) foi herdada por Schopenhauer de Kant (*Princípios metafísicos da ciência da natureza*) o qual, por sua vez, já havia influenciado reconhecidamente a poesia de Goethe (*Campanha na França; Metamorfose das plantas; Doutrina-das-cores*) que, como se sabe, influenciou a filosofia da natureza de Schelling (*Idéia para uma filosofia da natureza; Sistema do idealismo transcendental*). Trata-se, neste último, de uma inspiração moderna da concepção agônica, polarizante e monista de Empédocles (o mundo como gestado e sustentado por meio de uma relação de “dois” princípios, quais sejam o amor e o ódio), citado inclusive por Goethe. Segundo Schelling, a natureza é perpassada, “gerada” e sustentada por uma “polaridade originária” (*Urpolarität*), ou ainda por uma “duplicidade originária” (*ursprungliche Duplizität*) presente em todos os seres e que dá “vida” à multiplicidade fenomênica. Já aqui ambos os pólos são concebidos como possuindo a mesma natureza, mas não necessariamente o mesmo quantum de força ou de potência. Outra influência igualmente determinante na construção do sistema schellinguiano foi a teoria das forças biológicas de Kiehmeyer (*Discurso sobre as relações das forças orgânicas entre si*), a qual torna possível a Schelling efetuar a passagem – ou “transpassagem” – da *natura naturans* a *natura naturata*. Aliás, é bom desde já ressaltar que o mesmo Schelling, lido minuciosamente por Schopenhauer, procurava conciliar o idealismo transcendental de Fichte e Kant, com o misticismo dos românticos (“poesia transcendental”, no dizer de Novalis), com o vitalismo das forças (biologia de Kiehmeyer) e com o monismo da substância de Spinoza. Mas não se pode, igualmente esquecer que Schopenhauer criticava este “ecletismo” na filosofia de Schelling. De qualquer forma há, aqui, nos parece, um caminho aberto para a verificação da plausibilidade da construção de um diálogo produtivo entre as filosofias de Spinoza e de Schopenhauer, via Schelling. Cf. BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética** - natureza e arte no pensamento de Schelling e Schopenhauer. São Paulo, Unesp, 2003.

selo do negativo e da falta. A vontade como limitação, portanto, como forma de negação da Vontade. Desta maneira é que toda vontade insiste e procura afirmar-se porque todas advêm de uma negação (diminuição de ser, de perfeição) primeira e fundamental. Parece ser assim que a filosofia de Schopenhauer desemboca numa teoria da vontade como carência e numa visão pessimista e trágica tanto do cosmo quanto da existência humana⁸. Mais ainda, a marca da negatividade e da falta faz com que, no fundo, toda relação entre vontades (indivíduos) seja reativa, frustrante, triste. Difícil pensar o bom encontro a partir da filosofia de Schopenhauer. Todo encontro já vem marcado com a cicatriz do sofrimento. Na verdade, somente haveria um bom encontro quando da negação da individualidade dos sujeitos, como é o caso na contemplação estética e na ascese mística, i.e., nestas duas formas de ascese. Bom encontro apenas com o belo ou com o uno. Mas a questão é: será que podemos, mesmo a partir de Schopenhauer, pensar estas formas de ascese de outra maneira? Schopenhauer trágico, mas não tão pessimista?

É assim que se poderia dizer que, para Schopenhauer, a vontade parece ser concebida sempre como algo carente (falta de ser, de plenitude), negativo (aquilo que para ser plenamente deve negar e se negar, suprimir-se a si mesmo em direção a alguma coisa de mais perfeita), contraditório (toda vontade no fundo nega a si mesma ao negar uma outra que lhe resiste), determinada e não livre (nenhuma dela pode querer diferente daquilo que quer, na verdade na vontade não existe diferença real entre ser, querer e fazer). O que se pode concluir disso tudo? O que é possível pensar sobre o pessimismo e o trágico a partir da rápida apresentação das idéias basilares de Schopenhauer sobre a vontade?

Primeiramente, temos que se a vontade é marcada pela falta e pela carência, mais ainda pela incompletude radical, então nada há, em princípio, que possa satisfazer esta vontade sem que ao mesmo

⁸ É claro que a passagem da metafísica da natureza para a metafísica dos costumes de Schopenhauer levanta muitos e sérios problemas, os quais fogem da alçada deste pequeno artigo.

tempo não a negue de alguma forma. Este ser incompleto da vontade faz com que tudo que existe no reino fenomênico seja deficiente de algo para se constituir plenamente. A expressão da Vontade revela a necessidade do negar-se da vontade para ser verdadeiramente. Desta forma é que se poderia dizer que se tudo é vontade, i.e., se tudo é carente e almeja libertar-se, então o real sofre de uma insatisfação cósmica. De fato, sem gracejo, se o ser da vontade é a falta e se o que ela quer é impossível de obter sem que ela se negue, então ser é querer, e querer é sofrer. Realmente, se concebemos a vontade como falta e carência, e se é um sofrimento querer ter aquilo que não se tem, querer ser aquilo que não se é ou querer saber aquilo que não se sabe, então, querer, ser é sofrer. Para parar de sofrer será preciso deixar de querer, deixar de ser, negar-se a si próprio. Estamos diante do pessimismo schopenhaueriano, o qual foi inteiramente derivado de sua concepção da vontade como expressão negativa da Vontade.

Mais ainda, o vínculo essencial que há entre a vontade e o sofrimento (é claro que assim como existem graus de determinação da vontade existem níveis de sofrimento, no qual o ser humano em geral, e o gênio-artista em particular, ocupam o ápice) faz da filosofia de Schopenhauer uma filosofia da tristeza, ou da dor e do esforço. Aqui, é como se a vida não pudesse legitimar o sofrimento mas, ao contrário, é o sofrimento quem acusa a vida. A vida como vontade, i.e., como sofrimento parece precisar ser justificada, i.e., não pode ser afirmada tal como é. O sofrimento, a tristeza (ontológicos, mas não apenas) sem razão e sem sentido (sem finalidade e sem significação oculta ou última) parecem requerer uma justificação da vida impossível de ser encontrada nela mesma, aqui mesmo no mundo dos fenômenos. Se viver é sofrer, é porque a vida por algum motivo parece ser injusta. Tem-se que justificá-la, i.e., negá-la. É claro que aqui não existe culpa. Querer é sofrer e tudo é vontade, logo o sofrimento é lei, mas isto não significa que se viva ou se sofra por que se é portador de uma culpa. Não se sofre porque se tem algum tipo de culpa cujo sofrimento expiaria, se sofre porque se existe, sem razão e sem esperança de redenção ou, é claro, remissão. Fato é que, para

Schopenhauer, a dor e o sofrimento são o positivo na existência. A alegria ou a felicidade são o não-ser da dor, a negação, portanto, segunda em relação ao sofrimento e à tristeza. Aqui não há esperança legítima, pelo contrário, estamos diante de um pensamento absolutamente desesperado e triste. Desesperado porque de fato nada há a esperar enquanto não se nega a própria vontade de viver, i.e., enquanto não se nega a si mesmo; e triste porque já não faz sentido aqui afirmar a vida necessariamente carente e em falta, pelo contrário, tem-se é que justificá-la. Ainda, como e o que esperar se a vontade, expressão da Vontade, nem é livre nem tampouco pode sair do presente? Estamos, ao que tudo indica, diante de um beco sem saída.

O pessimismo pode, no entanto, ser mitigado e talvez reinterpretado no sentido de uma filosofia da consolação, da resolução do conflito incontornável entre as vontades, e da superação da oposição entre as vontades e a Vontade. Enquanto a vontade for o que for, i.e., força cega, impulso cego, e afirmar-se a si mesma, então não há escape possível do pessimismo e do eterno pêndulo schopenhaueriano em que o ser humano habita - do sofrimento ao tédio e deste de volta ao sofrimento. A equação é conhecida, viver-querer-sofrer de um lado prazer-abulia-tédio de outro. Tal consolo metafísico parece já estar antecipado na concepção una da Vontade por Schopenhauer. O importante é que a filosofia de Schopenhauer da vontade como falta e negação aponta para a possibilidade de um consolo do sofrimento, da superação da angústia de querer, de se ser vontade e de um apaziguamento consigo mesmo e com o cosmo por meio de uma negação da vontade. A vontade pode, por meio de uma negação de si, negação do querer alcançar algo como uma serenidade, uma espécie de repouso.

Vontade que se nega a si mesma é uma vontade que quer desaparecer, ou melhor, que quer deixar-se perder numa outra, a verdadeira Vontade, onde já nada se quer a não ser a si mesmo, ou seja, tudo. Nada além ou aquém de si quando já se é tudo, ou seja, nada. O outro da vontade, a Vontade é aquilo com que a vontade se confunde ou aspira quando se nega, se suprime. Mas se a vontade é

desde sempre uma expressão ou representação, objetivação da Vontade, isto significa que o negar-se, o perder-se e integrar-se da vontade no todo essencial do mundo, é uma espécie de retorno ao elemento primordial e fundamental da vontade, um re-encontrar-se da vontade com sua verdade mais profunda. A consolação da vontade schopenhaueriana é, desta forma, uma nostalgia da vontade. Uma filosofia da vontade como carência e como falta desemboca, assim, numa filosofia do sofrimento e do desespero que, por sua vez, aponta para uma filosofia da consolação e da nostalgia. Filosofia melancólica, sem dúvida. Filosofia nostálgica? Talvez não.

Aqui aparece, do abismo negativo da vontade, o caráter trágico da concepção de mundo de Schopenhauer. O trágico é aqui concebido como oposição e contradição entre duas ordens, lados da vontade: uma livre, eterna, plena e essencial; a outra necessária, temporal, carente e objetivada. Trágica, nesta perspectiva, é a existência de uma vontade desesperada e sem sentido, lançada em um mundo que não escolheu e do qual não pode escapar e que, somente por meio de um esforço hercúleo de auto-negação, poderá encontrar algum tipo de descanso. Trágico em Schopenhauer é o resultado de sua concepção da vontade como carente, faminta de uma unidade perdida e que somente através de um árduo e doloroso exercício de resignação piedosa, sublimação e purgação compassivas pode alcançar um consolo metafísico, uma compensação enganosa e uma reconciliação duvidosa. De certa forma trágica é o nome de toda filosofia que concebe e exige uma justificação moral para a vida, para a vida mesmo que sofrida, uma filosofia que desemboca no medo de não poder encontrar no eterno, no uno, no cosmos uma reconciliação e um lenitivo para a dor de existir. Trágica, aqui, é uma tensão, uma oposição extrema entre duas ordens uma das quais comunga das características do eterno e outra do efêmero. Uma, eterna simplicidade, harmonia e leveza, a outra, convulsa, perturbada e deficiente. Trágica, eis o verdadeiro nome de uma filosofia que exige uma eutanásia da vontade.

Parece então que o pessimismo e o caráter trágico da visão schopenhaueriana do mundo ancoram-se em sua concepção

negativa da vontade. A tentativa de solucionar a ambigüidade kantiana acerca da cognoscibilidade da essência do mundo apelando para uma filosofia da imanência fundada na unidade da Vontade parece ter desembocado numa concepção negativa e problemática da vontade cujo resultado é o pessimismo, o negativismo, em uma filosofia da resignação, da reconciliação e do consolo e um pensamento único cuja “tonalidade afetiva” fundamental é o desespero triste, piedoso, compassivo e doloroso⁹.

Na verdade, trata-se aqui de uma filosofia que diz não à vida, não à vontade de viver, enquanto manifestação de uma força cega que se lança no mundo para se afirmar e que, ao encontrar neste apenas dor e sofrimento, volta-se contra si própria e se anula por meio de uma *nadificação* do querer e de uma mortificação do viver. Trata-se de uma vontade que, por saber-se sofrimento, julga que por isso já não deve ser e que, se o

⁹ A solução schopenhaueriana do problema da cognoscibilidade da essência do mundo a partir de uma teoria da vontade, não traz consigo nenhuma necessidade de adesão ao pensamento dialético, tantas vezes depreciado por ele. Entre a Vontade (Una) como a essência do mundo, como o interior do mundo (a qual conhecemos por uma espécie de analogia simpática e empática, existente entre ela e o nosso próprio corpo) e as suas objetivações, as vontades fenomenicamente determinadas não existe uma relação dialética, hegeliana. Não há, aqui, uma dialética do uno e do múltiplo. Existe, realmente, uma dupla negação na concepção schopenhaueriana da Vontade. A vontade pode ser entendida não apenas como manifestação da essência (Vontade) do mundo mas, enquanto carente e faltosa é uma limitação ou negação da Vontade. Negação esta que põe a necessidade de uma segunda negação (negação da negação) da vontade para que esta possa reconciliar-se e repousar no eterno. Doloroso trabalho, este da Vontade, que se limita em sua representação e depois volta a negar-se enquanto representação para obter o consolo da imperturbabilidade da ausência do desejo. Negação segunda, eutanásia da vontade, que Schopenhauer crê possível por três vias: o gozo da contemplação estética (igualmente negativo e reativo, já que suspensão momentânea da singularidade egológica do indivíduo, i.e., supressão passageira do querer, logo do sofrer); a piedade moral como vontade de nada, vontade de morte; e o ascetismo como nada de vontade, nada de interesse e nada de sofrimento, i.e., nirvana. Estética, Moral e Ascese, eis as formas sugeridas para a eutanásia da vontade.

sofrimento é um mal, então ela também deve ser um e, portanto, sua tarefa é negar-se, suprimir-se. Como viver é sofrer, e o sofrimento não deve ser, então a vida é no fundo uma espécie de erro, algo a ser reparado, justificado, negado. É assim que a filosofia, por via da negação, alcança o pessimismo e desemboca no trágico. Pessimismo: tudo é sofrimento; gratuito e ineliminável sofrimento. Trágico: se é impossível viver sem sofrer, então o melhor é parar de viver, quer dizer, viver como se já se estivesse morto. Como? Mais uma vez: arte: gozo desinteressado, des-individualizado, des-animado e extático do belo; moral: negação dolorosa do desejo potente de viver e exercício impotente de piedade; ascese: repouso *búdico* no nada celestial.

É assim, então, que da concepção schopenhaueriana da unidade da Vontade como essência do mundo desembarcamos numa filosofia da negação, do sofrimento, da tristeza, da impotência, da resignação, da reconciliação e do nirvana. Filosofia pessimista e trágica. Filósofo, amigo da sabedoria. Filósofo, amante da sabedoria. Se o desejo é falta e a sabedoria é o estado daquele que abdicou do desejo (do desejar), então o filósofo é o verdadeiro amante do nada e da morte. Filósofo, animal impotente, pessimista e trágico.

Eis a interpretação tradicional da filosofia de Schopenhauer. Entretanto, talvez possamos interpretar o sentido da negação da vontade de uma forma diferente. A saída seria, como já havíamos antevisto, pensar em um outro plano o significado da ascese, quer estética quer mística. Pode ser que aqui haja uma idéia capaz de problematizar as interpretações excessivamente negativistas da mensagem de Schopenhauer. Tudo depende de como se compreende a ascese. Esta pode ser entendida numa perspectiva moralizante (como purgação, expiação e remissão) ou com uma conotação técnica, como uma forma de arte ou como um certo tipo de exercício –marcial-, uma determinada maneira de cuidado. Nesta segunda aceção, *hipótese a ser investigada futuramente*, a ascese abriria um campo de experimentação e constituição de si e seria como uma técnica do bom encontro. Ela implicaria, assim,

uma certa atitude e uma determinada disposição, inclusive corporal¹⁰, capaz de disponibilizar o corpo para o contato com fluxos e gerenciamentos de desejo incorporais, impessoais.

Aqui a vontade é vivida e pensada sem suas três limitações principais – o sujeito, o objeto e o prazer –, limitações de que a concepção schopenhaueriana já deixou para trás com a negação da vontade. Limitações, porque o próprio culto do prazer decreta a morte da vontade, do desejo (pêndulo), assim como vinculá-lo ao sujeito ou ao objeto implica, como mostramos, um sofrimento ineliminável. Mas aqui a ascese, antes de uma sabedoria, seria tomada por uma prática, uma técnica, uma arte corporal como no yoga, no budismo, no tao e no zen¹¹, e sua finalidade seria a constituição de um corpo sem fronteiras, um corpo ampliado, mais

¹⁰ Não se deve nunca esquecer que a metafísica de Schopenhauer pretende diferir radicalmente tanto daquela dita dogmática (pré-kantiana), como da postura negativista do criticismo kantiano, assim como do idealismo subjetivo de Fichte. De fato, Schopenhauer pretendeu construir uma “metafísica dogmática e empirista” e com fortes traços fisiológicos, a qual toma como ponto de partida nada menos que o corpo (*Leib*). O corpo é nela concebido como o ponto de concreção do em-si do mundo, nele e por ele se pode transgredir o veto kantiano a toda pretensão de conhecimento da verdade do mundo. Tal metafísica lembra mesmo a idéia de Novalis e Schelling de construção de uma teoria do Real a partir do corpo como ponto de contato entre mundo interior e mundo exterior. Porém aqui nada de “misticismo” nem de “intuição intelectual”, mas sim de aceitação de um corpo intencionado (*Leib*) como aquilo que existe fisiológica e inconscientemente, não conceitual ou misticamente. Nada de partir da representação ou do saber (*Gewissen*) em metafísica, mas sim de sentimento (*Gefuhl*). Nada de começar pela abstração, deixemos os nervos falar. A própria representação é, em Schopenhauer, pensada como o resultado de um conjunto de complexas operações fisiológicas e não algo meramente intelectual. É assim que um detalhamento do papel do corpo (de suas afecções) na filosofia de Schopenhauer, bem como sua concepção de representação, talvez ilumine de uma maneira interessante seu conceito de contemplação estética e de ascese mística.

¹¹ Talvez se possa também relacionar esta concepção de ascese ao amor cortês, àquela forma de desejo em que o objeto é apenas um pretexto, não propriamente para o prazer, mas para uma certa forma de constituição de si, para a realização de uma determinada abertura, por meio de uma tensa disciplina, para o mundo e para os diferentes fluxos de desejo que compõem a natureza. De qualquer maneira, tudo isso ainda precisa ser cuidadosamente investigado.

des-subjetivizado que não visaria a nenhum objeto determinado e constituindo-se “para além do princípio do prazer”. Corpo constituído sobre o vazio (o nada, o que está para além do véu de maia?) e a partir do vazio. Vazio já não mais concebido como falta ou carência, mas como uma abertura, um não-lugar de experimentação e de constituição de si, um horizonte no qual e por meio de uma ascese concebida como forma de arte ou técnica se poderia moldar um corpo capaz da realização do bom encontro. Para isso seria preciso investigar o sentido do corpo na filosofia de Schopenhauer, assim como sua concepção de vazio, de nada. Talvez devêssemos investigar com mais cuidado a dimensão prática, física, mesmo marcial dos exercícios que a filosofia no ocidente e as sabedorias no oriente conceberam como práticas de constituição do corpo, quem sabe implicitamente sugeridos na simpatia de Schopenhauer pelas formas de vida hindu¹². Quem sabe

¹² Evidentemente, não se pretende neste pequeno esboço de algumas intuições que perpassam a filosofia de Schopenhauer, tecer considerações acerca do valor desta obra que, como foi ressaltado mais acima, nos solicita uma postura bem diferente daquela tomada por um juiz, um legislador ou mesmo por um professor. A importância de uma certa simpatia, e mesmo de uma empatia com o sentimento trágico do mundo (tão caro a Miguel de Unamuno) presente nas obras desse filósofo é, juntamente com os rigorosos argumentos apresentados por ele em favor de suas teses, indispensável para a compreensão de suas idéias. É como se a grandeza ou ainda o valor de seus discursos exigissem um posicionamento fundamentalmente estético e não primeiramente teórico acerca da sua verdade. É assim que vivemos, é desta forma que sentimos o mundo e os outros que nos cercam, é isto que significamos como sendo a vida humana na terra e a vida na terra, o próprio mundo? Parecem ser estes os tipos de perguntas que decidiriam sobre a verdade da visão de mundo e da intuição da essência do mundo deste grande filósofo. Ele é negativo, é reativo, é desencantado, é desesperado, pessimista, trágico e compassivo? É, mas o que fazer se é assim que se compreende a existência, e se é desta forma que apreendemos o sentido do mundo. Metafísica empirista, queria Schopenhauer, que seja, mas no fundo indemonstrável e repleta de problemas. Mas será isso o essencial em uma filosofia? Não sei, talvez para uma filosofia tão visceral como a de Schopenhauer, as discussões lógico-epistêmicas cheguem sempre tarde. O fato é que pensadores tão diferentes e grandiosos como Tolstoi, Hardy, Mann, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Thomas Bernhard, Borges, Augusto dos Anjos, Machado de Assis e muitos outros viram-se espelhados no espírito da concepção schopenhaueriana do mundo. Esta, como afirmamos, reflete um sentimento e

aí não apareceria um diferente sentido do trágico, já menos impregnado de pessimismo e mesmo mais próximo da beatitude spinozista? Mais ainda, seria possível que a *Ética* de Spinoza nos ajudasse a pensar, em Schopenhauer, uma ascese, uma arte do bom encontro? Como responderia Schopenhauer à pergunta de Spinoza “o que pode o corpo?”¹³ É o que veremos!

Encontro e desejo em SPINOZA

Aparentemente, nada seria mais inapropriado do que tentar estabelecer algum tipo de diálogo produtivo entre as filosofias de Spinoza e Schopenhauer. Várias razões poderiam ser apresentadas contra tal pretensão. Primeiro, o próprio espírito que anima tais concepções do mundo e da vida é quase radicalmente diferente, o humor que emana e de onde provêm a *Ética* e *O Mundo como Vontade e como Representação* não poderia, em princípio, ser o mesmo. Não apenas o humor não é o mesmo, mas nada mais estrangeiro à *Ética* de Spinoza do que uma teoria do conhecimento fundada no conceito de representação das modernas filosofias do sujeito. Depois, é o próprio Schopenhauer quem, numa carta autobiográfica endereçada a Erdmann¹⁴, confessa que decidiu estudar filosofia por influência de Schulze, de quem assistiu as preleções sobre “ciências naturais e história” como aluno oficialmente matriculado no curso de medicina em Göttingen em 1809 e que, por conselho deste último, estudou com afinco as obras

uma compreensão artísticas do mundo. Compreensão que nem de longe pretendeu-se pintar neste sincero relato.

¹³ SPINOZA, B. *Ética*, III, 2. Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

¹⁴ Trata-se da carta de 31 de março de 1851. Nela Schopenhauer relata que foi a partir da leitura do *Enesidemo* de Schulze e de sua orientação e influência que se decidiu pela filosofia e abandonou o curso de medicina (Hubscher, A. *Briefwechsel Arthur Schopenhauers*. II, p.55). Apesar da declaração-confissão de Schopenhauer a Erdmann, no *Mundo*, no parágrafo 15, numa nota de pé de página ele, mesmo desprezando o método geométrico de Spinoza, dá a entender que aceita as intuições fundamentais deste; apenas afirma que “o verdadeiro e esplêndido de sua (Spinoza) doutrina... é inteiramente independente de demonstrações, justamente como na geometria”. Schopenhauer, esteta e crítico da capacidade das ciências empírico-analíticas e da matemática para alcançar ou exprimir a verdade acerca do real. Cf. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, In. **Sämtliche Werk**, Band I.

de Platão e Kant e se proibiu de ler Aristóteles e Spinoza; afirma ainda que não se arrependeu de ter assim procedido. Ora, talvez nada mais contrário à visão de mundo de Spinoza do que as filosofias de Platão e Kant. Poder-se-ia ainda apontar, contra tal aproximação, razões de natureza mais profunda como a diferença de horizonte histórico-filosófico entre os dois pensadores ou mesmo o caráter inerentemente problemático a qualquer procedimento deste tipo em filosofia, pois tal maneira de encarar questões filosóficas tenderia a considerar as teorias em filosofia como resultados de reflexões sobre objetos ou problemas mais ou menos comuns e esqueceria o caráter singular, criador e produtor de cada filosofia de per si. Enfim, argumentos históricos, filosóficos, metodológicos e mesmo biográficos e existenciais poderiam ser utilizados contra o estabelecimento de um diálogo entre as filosofias de Spinoza e Schopenhauer.

Mas, e o que fazer com os pontos de contato e os desafios colocados por tais pensadores, de resto tão diferentes? Porque, apesar das orientações divergentes de suas teses práticas, há algumas convergências interessantes que poderiam iluminar alguns problemas, sobretudo no que pese à filosofia de Schopenhauer. Refiro-me principalmente ao papel do corpo e à concepção de nada e de ascese na filosofia trágica deste. É desta forma que vamos tentar, por meio da filosofia de Spinoza, matizar alguns contrastes com o pensamento de Schopenhauer para, futuramente, – portanto, não neste artigo –, procurar compreender melhor a legitimidade das interpretações pessimistas ou niilistas da filosofia deste último.

Spinoza e Schopenhauer são construtores de filosofias da imanência, monistas e radicalmente críticas da existência de um Deus moral, transcendente, pessoal e criador. Filosofias que denunciam o caráter ilusório de todo finalismo, de toda crença na existência de um livre-arbítrio e da presença de qualquer sentido absoluto ou oculto no real. Teorias que desmascaram os interesses e compromissos não declarados de todas as filosofias que defendem uma superioridade da alma sobre o corpo, da consciência ou do entendimento sobre a vontade ou o desejo. Pensadores que concebem a essência de toda coisa como insistência, perseverança,

persistência ou resistência. Filósofos que põem às claras o caráter problemático de toda moral e de toda ética fundadas na nostalgia ou na esperança. Filósofos que desmistificam a crença na realidade da potência concebida como possível¹⁵ e que rejeitam qualquer clivagem ou dualidade no seio do real. Elaboradores de filosofias do presente e da eternidade, do ato e da necessidade. Filósofos que recuperam o papel central e incontornável da intuição¹⁶ como fonte e condição do conhecimento da verdade.

Não obstante tais convergências, quão diferentes os espíritos de tais pensadores e a índole de tais filosofias! Schopenhauer, o filósofo da negação do querer viver, do aniquilamento da vontade, da positividade do sofrimento, da inevitabilidade das paixões tristes, do pensamento da resignação, do heroísmo da filosofia do desalento e do desamparo, da vontade de nada, da gratuidade da dor, da vontade como carência e da vida humana como tragédia, como conflito e guerra em que inevitavelmente o homem sempre leva a pior. Já Spinoza, o filósofo da homenagem ao corpo, da denúncia das paixões tristes e do caráter reativo da consciência, pensador que afirma a vida mesmo no sofrimento, filósofo da alegria e da leveza assim como da desesperança, defensor do caráter positivo da vontade, do “desejo” como potência e não como falta, filósofo do desmascaramento do significado da atitude daqueles que se escondem atrás do sofrimento, daqueles que exploram ou se deliciam em causar dor, em uma palavra, filósofo da vida alegre e potente.

Uma das teses centrais e fundamentais da *Ética* é a crítica de Spinoza à idéia de poder, de possível ou de potência nos moldes concebidos pela tradição escolástica. Ele nega que Deus tenha qualquer poder no sentido de que Ele conceba intelectualmente

¹⁵ Uma boa tematização sobre o significado dos conceitos de ato, potência, possível, real e virtual pode ser encontrado na obra de Bergson. Cf. BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

¹⁶ Sobre o sentido de intuição no pensamento de Schopenhauer e de sua relação com a “intuição intelectual” de Fichte e Schelling, cf. BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética** – natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo, Unesp, 2003.

possíveis e possa daí escolher o melhor; nega que Ele possua vontade ou mesmo que seja uma vontade hiper-esclarecida ou super-consciente. Deus não é concebido nem como um pai que cria nem como um legislador moralmente perfeito que quer sempre o bem e o melhor quando legisla. Na *Ética* o entendimento divino é apenas um modo pelo qual Deus compreende sua própria essência, na verdade seu entendimento e vontade decorrem necessariamente de sua própria essência¹⁷. Trata-se, aqui, de *potentia* e não de *potestas*, de um poder que é uma força, i.e., que existe em ato e que é idêntico e constitutivo da própria essência. A essência é uma potência e esta última é em ato. Deus é causa de todas as coisas, as quais decorrem de sua essência, assim como é causa de si mesmo, já que sua existência está implicada na sua essência¹⁸.

Aqui já não existem realmente o ser em\da potência e o ser em ato, não se concebe na *Ética* o possível e a potência como causa livre e anterior àquilo que se dará depois em ato. Poder é uma força que só existe enquanto se manifesta, i.e., em ato, no presente, ativa¹⁹ e afirmativamente. Isto porque toda potência é por ele

¹⁷ É bom deixar logo claro que Spinoza concebe o conhecimento não nos moldes da moderna filosofia da representação. Conhecer, para ele, não é uma atividade do sujeito, mas a afirmação de uma idéia na alma, conforme ele nos diz no *Breve tratado* (II,16,5) “ Não somos nós quem afirma ou nega jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma”. Não se faz aqui, pois, distinção entre entendimento e vontade, o conhecimento é concebido como uma espécie de desdobramento da essência em suas manifestações, de uma causa em seus efeitos. Na realidade é por isso que uma relação entre a filosofia de Spinoza e a de Schopenhauer implicará uma revisão minuciosa do conceito de representação deste último. Cf. SPINOZA, B. *Ética*, I, ax. IV. Cf. Ainda nota 7 mais acima.

¹⁸ SPINOZA, B. *Ética*, I, 34. (“A potencia de Deus é a sua própria essência”).

¹⁹ Aqui, ativo não tem a ver com a diferença que Spinoza estabelece entre ação e paixão. Na verdade, para ele a diferença entre paixões tristes e paixões alegres (ambas formas de paixão) prepara o terreno para uma diferença mais importante que é aquela existente entre paixão e ação. Toda paixão envolve uma idéia inadequada do corpo afetante e deixa no afetado sua marca, apenas essa pode aumentar ou não a potência, o poder de ser afetado deste último (ou de ambos), mas não deixa por isso de ser uma paixão. É assim que alegria e tristeza são formas de paixão, i.e, nelas o poder de agir daquele que é afetado não cresceu de forma que ele se conceba “adequadamente a si mesmo e às suas ações” (*Ética*

concebida como o “poder de ser afetado”, poder este que é sempre efetivado, efetuado por meio de afecções²⁰. É claro que aqui o que nos interessa é apenas a idéia da essência das coisas como potência, ou seja, o significado, para uma concepção filosófica do desejo, da essência dos modos efetivamente existentes, quando sua essência já está determinada como *conatus* ou esforço, apetite ou ainda desejo²¹.

IV, LIX,dem.). Ação ocorre somente quando a idéia é adequada, i.e., quando ela exprime diretamente a essência do corpo afetante, quando ela é a idéia de uma afecção interior e que convém não apenas à nossa essência como a todas as outras, porque convém e expressa à própria essência de Deus. Aqui já não se trata de um aumento da nossa potencia de agir, mas de uma espécie de encontro com a perfeição divina. A isso Spinoza chama beatitude. Beatitude, nome de uma alegria e de um amor ativos (*Ética* V, XXXI, XXXIII). Neste artigo estamos o tempo inteiro no domínio das paixões e não das ações, i.e., no da alegria ou da tristeza, nunca no terreno da beatitude. Talvez até fosse interessante pensar a relação entre o nirvana schopenhaueriano e a beatitude spinozista, mas aqui não é o local adequado.

²⁰ É preciso cautela quando do uso do termo afecção no que se refere ao pensamento de Spinoza, pois este pode ser concebido como modo, i.e., como forma de determinação, afecção (*affectio*) da substância ou de seus atributos. (*Ética*, I,def.V; I,25,cor; I,30,dem.). Por afecção pode-se também entender a modificação dos modos, os efeitos (“vestígios”, II,post.V, “impressões”,III,post. II) de um corpo sobre o outro, os estados dos corpos após a ação de outros, aquilo que um corpo provoca no outro quando sobre ele atua (as idéias de tais afecções abrangem ao mesmo tempo tanto a natureza do corpo afetado quanto a natureza do corpo afetante. Aqui se trata de um estado que implica a presença do corpo que provoca a afecção). Mas há ainda um terceiro sentido, próximo ao segundo, porém diferente deste. Trata-se da afecção (*affectus*) como passagem, transição de uma menor perfeição para uma maior ou de uma maior para uma menor perfeição do corpo afetado e do corpo afetante. É que quando um corpo afeta outro, deixa sua impressão, um certo vestígio, uma cicatriz a qual constitui um estado de perfeição (poder de ser afetado) maior ou menor que o anterior; a estas passagens Spinoza chama afetos, sentimentos. Aqui já não se trata, propriamente de estados, mas de transições. (*Ética* III, def. geral e def. III). Claro que aqui não é o espaço para o detalhamento destas sutilezas, o que se pretende é apenas uma apresentação do, por assim dizer, espírito da filosofia de Spinoza. Mas, de qualquer maneira, note a semelhança entre tal concepção de afeto e aquela schopenhaueriana de sentimento (*Gefuhl*).

²¹ Aqui não se terá a preocupação de distinguir o esforço pelo qual cada coisa procura perseverar em seu ser (*conatus*) do esforço enquanto se refere apenas à

Para Spinoza, afirmar que a essência de uma coisa é o esforço pelo qual a mesma tende a perseverar no seu ser (Ética III, VII) não deve ser compreendido como se cada coisa devesse esforçar-se para passar à existência, como se sua existência fosse dada apenas como possível²² em sua essência. A essência de algo não é um possível, uma limitação ou diminuição como se a existência fosse um *plus* ou um acréscimo que “somado” à essência completaria a perfeição de um ser, de um ente. O esforço, o *conatus*, o apetite ou o desejo não implicam uma falta, uma carência ou uma negação, mas sim uma força (cega), um impulso, um poder ativo e afirmativo, uma perseverança, i.e., uma duração indefinida. Tendência pois, não para passar à existência, mas para conservá-la e afirmá-la.

Cada coisa, assim, tem por essência este poder em ato de perseverar na existência e uma aptidão para ser afetada. Apetite e desejo não são então concebidos a partir de uma relação entre sujeito e objeto, de sua origem ou de sua finalidade. Nada de filosofia da representação, nenhuma teleologia ou ética de intenções livres. O “desejo” não tem aqui, a rigor, nem sujeito nem objetos determinados, tampouco, é claro, finalidade ou significado pré-estabelecidos. Cada coisa apenas exprime de um modo “definido e determinado” o infinito da potência divina, i.e., cada uma detém um quantum de potência. É desta forma que o desejo pode ser concebido como pura positividade, o que implica primeiro que ele não nasce de uma carência ou de uma falta, de uma limitação; segundo, que ele não traz em si nenhuma negatividade inerente, interior, intrínseca. Nada que existe comporta ou carrega em si mesmo alguma coisa capaz de aniquilá-lo²³. Em Spinoza é

alma (*vontade*), ou enquanto se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo (*apetite*), ou ainda entre o apetite e a consciência deste pelo homem (*desejo*). Cf. SPINOZA, B. **Ética**, III, 7 e escólio da proposição 9.

²² Também acreditamos não ser aqui o lugar para a distinção spinozista entre *possível* e *contingente*. A respeito da posição de Spinoza, cf. SPINOZA, B. **Ética**, I, XXXIII e escólio da proposição I e SPINOZA, B. **Ética**, IV, definição III e IV.

²³ Sobre a concepção de suicídio em Spinoza cf. SPINOZA, B. **Ética**, IV, 20.

difícil pensarmos tanto aquilo que será chamado mais tarde por Hegel de “trabalho do negativo”, quanto aquilo que será denominado por Freud de “pulsão de morte”, portanto, nem dialética nem pessimismo ou negativismo cabem na *Ética*. O que se encontra é uma filosofia que afirma a vida, a perseverança no ser e a efetivação da potência. Quão longe se está, já em pleno século XVII, das filosofias da representação modernas e dos neoplatonismos do ressentimento de boa parte do romantismo e do idealismo alemães, as quais concebem o “desejo” ora como carência, ora como subordinado à consciência, ora como representação ou como negação de uma unidade primordial e perfeita, fonte simultânea de nostalgia e de esperança. O desejo é, em Spinoza, algo de divino, e não qualquer coisa de diabólico como parece ser para boa parte da escolástica e talvez para Schopenhauer e Freud.

Conceber o desejo como esforço implica que o grau de potência de uma coisa é sempre determinado, especificado numa teia de relações com outros graus de potência que podem, inclusive prevalecer sobre ela. É desta maneira que uma coisa pode convir ou não, ser afim ou não, aumentar ou não o grau de potência de uma outra. No primeiro caso dá-se um aumento da capacidade de agir e de ser afetado de cada coisa, um acréscimo de potência, uma alegria, ou seja, o esforço aqui é composição, afirmação, atividade, criação e produção. No segundo caso ocorre o contrário, i.e, uma diminuição da capacidade de agir e de ser afetado, um decréscimo de potência, uma tristeza. Aqui, boa parte da potência é mobilizada, canalizada para neutralizar ou destruir o efeito de uma coisa sobre a outra, um indivíduo lança mão de uma parcela considerável de sua potência para repelir a ação de um outro que atua no sentido da diminuição de sua potência de agir e de ser afetado. Neste segundo caso o esforço, a força, o “conatus” é reativo, de certa forma passivo. É assim que se pode entender o desejo como o esforço para ampliar a potência de agir e de ser afetado, para imaginar e procurar o que causa alegria, para afastar a tristeza, o sofrimento, para imaginar e procurar o que elimina a causa da tristeza. É desta

forma que a potência de agir em função dos encontros e de suas cicatrizes pode variar para um mesmo poder de ser afetado.

Quão longe estamos agora não apenas de Schopenhauer e de Freud, mas também de toda filosofia do dever, da finalidade, do mandamento, da humildade, da auto-mortificação e da autopiedade! Aqui, o que diferencia o homem sensato do insensato não são os conteúdos dos seus desejos, aquilo que devem buscar, etc mas sua única diferença é de potência. Trata-se de uma filosofia do bom encontro²⁴. *Sensatez* é procurar aumentar a própria potência de agir e de ser afetado, a alegria, a afinidade, o acréscimo da capacidade de afirmação e de criação; procurar selecionar bem a qualidade dos encontros; propiciar, criar, tornar possível bons encontros, aqueles que aumentem a potência dos participantes etc. *Insensatez*, o contrário disso.

Ética e não moral, pois importa distinguir o bom encontro, aquele que nos convém, do mau encontro, aquele que nos entristece e diminui nossa potência de agir. Aqui, já não existem nem bem nem mal absolutos ou *a priori* estabelecidos. A *Ética* aparece assim como uma apresentação dos modos de existência possíveis, quer dizer, daqueles que aumentam e daqueles que diminuem a potência de agir. É ainda uma tematização, dentro do acaso dos encontros, das condições do bom encontro, do encontro alegre, do belo encontro. Nisso ela se aproximaria de uma arte da seleção, de uma reflexão sobre os cuidados e as condições que o ser humano sensato tem que ter consigo mesmo para alcançar uma vida feliz, livre. Trata-se de uma reflexão e de um exercício através dos quais se pode resistir à tentação de sucumbir ao poder dissolvente das paixões tristes (pessimismo), e à potência daqueles que exploram tais paixões ou se deliciam com elas. Trata-se, como nos lembra Deleuze²⁵, e Nietzsche²⁶ antes dele, de denunciar a moral do

²⁴ Sobre a leitura da filosofia de Spinoza como filosofia do encontro ou do bom encontro, Cf. DELEUZE, G. **Espinosa** – filosofia prática. São Paulo, Escuta, 2002. DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo, Editora 34, 1992.

²⁵ Idem.

²⁶ Cf. NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo, Companhia das letras, 2005

escravo (pessimismo, vontade reativa), a do atleta da má consciência (aquele que goza e se alimenta do sofrimento e da condição do homem como tal) e a do tirano (escravo no poder que necessita do reconhecimento do outro para o gozo da própria potência).

É desta maneira que a estética do bom encontro, juntamente com a denúncia da ilusão da liberdade, da teleologia e dos valores transcendentais fazem da *Ética* de Spinoza uma homenagem ao desejo que diz sim à vida, que persevera na busca do que aumenta sua alegria de viver, que insiste na promoção das condições que tornam possível a criação de beleza, de afirmação de si e a comunhão de potências afins. Nada aqui que lembre uma negação da vontade de viver, nada de filosofia da tristeza, do ódio, da aversão, zombaria, temor, desespero, piedade, inveja, humildade, arrependimento etc²⁷.

Concepção do desejo como positividade, como potência, a qual irá evitar as conseqüências pessimistas ou místicas presentes em todas as teorias que concebem o desejo como falta, dívida ou como insuficiência. Filosofia afirmativa e seletiva que reconhece a necessidade de se dizer sim à vida e ao mundo como eles são, mesmo que para isso se tenha que enfrentar aqueles que representam e encarnam os discípulos de *Penia*, quais sejam os pessimistas (filosofia do desejo como carência), os depreciadores do corpo (má consciência ascética) e os tiranos (os sádicos no poder). Filosofia, por fim, da alegria mesmo que trágica porque afirmativa da necessidade imanente à natureza, porque se alegra e se contenta com o real, sem lhe acrescentar sorrateiramente uma direção, uma significação oculta, um valor. Filosofia da criação, pois não existem valores e significações naturais, mas sim forjados com e pela força do desejo de cada homem e de cada sociedade. Filosofia do “desejo” e não de sua supressão ou da resignação, porque fundada numa arte da imaginação e da produção do bom encontro, numa ética e numa estética da vida alegre.

²⁷ SPINOZA, B. *Ética*, III, definições das afecções.

Conclusão

O que tudo isso poderia nos auxiliar na tentativa de estabelecimento de um diálogo produtivo entre as filosofias de Spinoza e de Schopenhauer é questão que extrapola o âmbito deste artigo. Porém fica aberta a idéia de, a partir da concepção da *Ética* como tematização das condições do bom encontro e de sua análise sobre o corpo, retrabalharmos algumas intuições, digamos orientalistas, de Schopenhauer. Parece certo que tal aventura pediria uma revisão minuciosa do conceito de representação –já que nada mais distante de Spinoza do que uma teoria do conhecimento nos moldes da filosofia moderna da representação- e do conceito de negação bem como do alcance e da verdade da ligação existente, pelo menos segundo Schopenhauer, entre sua visão de mundo e aquela presente na filosofia platônica e no idealismo de Kant e de Schelling. Na verdade, somente agora está-se começando a tomar consciência da possível relação entre a filosofia da natureza de Schelling e a ontologia schopenhaueriana, cabendo também lembrar que já Schelling tentava articular produtivamente os idealismos de Kant e Fichte, com o monismo da substância de Spinoza. Pediria ainda uma investigação sobre a existência ou não de uma teoria do corpo subjacente às teses básicas do “pensamento único” de Schopenhauer. Não seria então mais rápido partir já da obra de Nietzsche ? Não, se as críticas de Nietzsche visarem a uma concepção de representação presentes em Kant e em Hegel, mas não de todo aceita por Schopenhauer, assim como se a proximidade entre este e a filosofia de Spinoza for maior do que aquela considerada por Nietzsche. Enfim, são problemas que aqui são lançados. Porém, talvez aí seja possível descobrir na obra schopenhaueriana uma concepção menos melancólica e reativa da existência humana, quem sabe uma filosofia mais temperada pelas potencialidades do corpo. O fato é que este não parece ser o humor de sua filosofia mas, até onde se sabe, Schopenhauer não a possui, antes foi possuído por ela, ela é maior do que ele e, quem sabe, esta seja menos ressentida que seu arquiteto.

Referências bibliográficas

- BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética** - natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo, Unesp, 2003.
- BERGSON, H. **Matéria e memória**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- DELEUZE, G. **Espinosa** – filosofia prática. São Paulo, Escuta, 2002.
- _____. **Conversações**. São Paulo, Editora 34, 1992.
- DUMOULIÉ, C. **O desejo**. Petrópolis, Vozes, 2005.
- HÜBSCHER, A. **Briefwechsel Arthur Schopenhauers**. Müncher, Piper, 1993.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. São Paulo, Comp. das Letras, 2005
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke** - Fünf Bände. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften, 2003.
- SPINOZA, B. **Ética**. Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

* *Prof. Ms. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior*
Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará,
Prof. adjunto do curso de Filosofia da Universidade Estadual do
Ceará e do Instituto Teológico-Pastoral do Ceará