



**Sobre o querer com e sem conhecimento: um estudo preliminar
acerca da culpa e da inocência na constituição dos corpos
orgânicos**

*About the will with and without knowledge: a preliminary study about
the guilt and innocence in the constitution of
organic bodies*

Ana Carolina Soliva Soria

Doutora em Filosofia pela USP

Professora do Departamento de Filosofia e do

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar

Email: anasoliva@ufscar.br

Resumo: O presente texto visa apresentar um estudo preliminar sobre a inocência e a culpa na expressão do caráter dos organismos.

Abstract: The present paper aims at presenting a preliminary study on innocence and guilt in the expression of the character of the organisms.

Palavras-chave: Genitais; Reprodução; Querer; Conhecimento.

Keywords: Organs of generation; Reproduction; Will; Knowledge.

No quinto parágrafo de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer traça uma crítica às filosofias que optam pelo sujeito ou pelo objeto para fundamentar a realidade do mundo. Admitir uma relação de princípio a consequência, entre sujeito e objeto, é também afirmar uma independência entre ambos, que permite a falsa aplicação de um princípio de causalidade para além da relação entre objetos. As filosofias dogmáticas, que põem o objeto como causa do sujeito (realismo) ou o sujeito como causa do objeto (idealismo), tornam-se presas do ceticismo, pois não sendo possível comprovar nenhuma delas, ter-se-ia então de afirmar que conhecemos apenas o efeito e não a causa, ou ainda, unicamente “o *fazer-efeito*, jamais o *ser* dos objetos”¹.

Schopenhauer recusa tanto a posição dogmática quanto a cética. Todo o mundo que nos aparece, intuído no espaço, no tempo e submetido à lei da causalidade, anuncia-se como representação, isto é, como objeto para um sujeito. O princípio de razão se aplica apenas na relação entre objetos, nunca entre sujeito e objeto ou ao próprio sujeito que conhece. Dito de modo mais preciso, espaço, tempo e causalidade, estando apenas no entendimento e para o entendimento, não condicionam o sujeito ou sua relação com o objeto; aquele permanece sempre fora do domínio das formas da representação, sem jamais conhecer a si mesmo como sujeito que conhece. A intuição do objeto aparece apenas quando o entendimento é posto em ação: somente quando este “passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da matéria, isto é, propriedade de fazer efeito”².

Ao se referir à intuição, Schopenhauer não tem em vista os dados sensuais brutos. Estes são apenas *sensações abafadas*, incapazes de dizer algo: “o que o olho vê e a mão sente não é intuição; são meros dados”³, escreve o autor. Para que a representação apareça, o entendimento deve passar do efeito à causa; toda representação é, conseqüentemente, intelectual.

Mas se, como o próprio título do livro de Schopenhauer nos indica, o mundo não é apenas tomado como representação, o que se entende pela outra metade?

1 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 5, p. 56. Como veremos mais adiante, para Schopenhauer, toda efetividade (*Wirklichkeit*) do mundo é um fazer-efeito (*wirken*) do sujeito que conhece. A esse respeito, cf. nota 6 de Jair Barboza à sua tradução de MVR I, p. 50.

2 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 4, p. 54.

3 Idem, *ibidem*.

Tem de ser algo totalmente distinto da representação, isto é, não submetido ao par sujeito-objeto, assim como não condicionado ao princípio de razão⁴. Não queremos dizer que Schopenhauer une sujeito e objeto em um Absoluto e faz deste a causa de todo o mundo como representação. Ao contrário, o mundo considerado como vontade é independente da existência daquele par – mesmo que pensado como identidade entre ambos – e não pode ser tomado como causa da representação; escapa, assim, a toda intuição possível. Essa outra metade do mundo não é, portanto, uma construção intelectual: ela não aponta para conhecimento ou sentido algum; é apenas uma vontade que quer cegamente.

Ora, não sendo um construto do intelecto, como alcançar esse outro lado do mundo? Não pela representação, pois esta conduz unicamente a representação. A confusão do dogmatismo e do ceticismo foi a de não perceber que por esta via jamais se chega à causa do mundo fenomênico; como vimos, a relação de causa e efeito se aplica apenas à relação entre objetos. A solução proposta por Schopenhauer é a de dar positividade à metafísica desconstruída por Kant⁵. Para isso, está mantida a separação entre fenômeno e coisa-em-si, tão elogiada por Schopenhauer. E para se alcançar esse outro lado do fenômeno, Schopenhauer se volta para a experiência imediata que se tem do *próprio corpo em ação*. Ou melhor, a experiência que se tem do corpo não submetido às condições formais do entendimento. O corpo será, em sua filosofia, um objeto privilegiado, duplo, pois por ele tanto se intui a causa que faz efeito sobre o próprio corpo (como representação) quanto se chega ao fundamento do fenômeno sem que se transporte para ele o princípio de razão suficiente. Nesse sentido, o corpo é um objeto não mediado por tal princípio.

É de se notar que o termo *unmittelbar* (imediato) tem parentesco com a palavra *mitteilen* (comunicar) e pode ser traduzido também por incomunicável ou inaudito. Ao se referir às sensações abafadas do corpo, anteriores à sua denominação ou possibilidade de comunicação pela ação do intelecto, como *objetos*

4 Vale lembrar que espaço, tempo e causalidade são considerados por Schopenhauer como correspondentes ao princípio de razão: "Espaço e tempo submetem-se ao 'princípio de razão do ser', que expressa o modo de ser de ambos, sucessão e simultaneidade. A causalidade corresponde ao 'princípio de razão do devir', que rege as representações intuitivas. As representações abstratas ou conceitos estariam sob o 'princípio de razão do conhecer', que abarcaria as formas do juízo. Assim todas as condições para representar ou conhecer estariam subsumidas sob tal princípio geral" (CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 32, nota 17). Além disso, Schopenhauer se refere também ao princípio de razão do agir, que caracteriza a lei de motivação e que liga uma ação a um motivo.

5 Cf. CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 35 e segs.

immediatos, Schopenhauer denuncia uma insuficiência da própria linguagem em nomear o que está para além da representação. Nesse caso, o termo “objeto” não deve ser entendido, como afirma o filósofo, em sua acepção estrita, isto é, como contrapartida do sujeito e existente apenas por e para o entendimento⁶. O termo *objetidade* (*Objektivität*), forjado pelo filósofo, é uma tentativa de escapar da confusão com o objeto representado, confusão que esvaziaria o imediatismo do ato de vontade no corpo em ação e a sua opacidade para o intelecto.

As Ideias e os graus de objetidade da vontade

Como dissemos acima, o corpo é um objeto privilegiado, pois é o único ponto de contato que cada homem tem entre o sujeito que conhece e o objeto que é conhecido, ou ainda, entre o que é representação e o que escapa a toda possibilidade de representar. Ao contrário dos objetos externos, que são dados mediatemente, o próprio corpo permite conhecer de modo imediato aquilo que está fora do alcance do princípio de razão (*Satz vom Grunde*), isto é, o infundado ou o sem fundamento (*Grundlos*). A esse fundo destituído de razão, Schopenhauer denomina *vontade*. No conhecimento imediato que o sujeito tem de seu corpo em ação, conhece-se a sua vontade como sujeito do querer, isto é, apetites e impulsos sentidos como bem-estar e mal-estar. Atos de vontade e atos corporais imediatamente conhecidos não se distinguem. Ou seja, não podemos estabelecer entre eles uma relação de causa a consequência, visto que entre eles não se interpõem inteligência alguma. “A ligação entre ato de vontade e ato corporal”, escreve Cacciola, “não pode ser causal, já que ambos são a mesma coisa”⁷. O corpo em movimento exerce, assim, um papel fundamental na filosofia de Schopenhauer: ele é a chave para a construção de uma nova metafísica, não transcendente.

Estando o sujeito do conhecer enraizado no sujeito do querer, toda atividade intelectual equivale a um movimento corporal, a saber: do cérebro. Escreve Schopenhauer: “apenas no cérebro é que também o nosso corpo primeiramente se expõe como algo extenso, formado de membros, vale dizer, um organismo”⁸. E o que podemos entender disso? Que a vontade de conhecer se torna imediatamente

6 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 6, p. 63.

7 CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 41.

8 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 6, p. 64.

visível no órgão cerebral, e que toda ação daquela equivale ao ato de conhecer deste. Nos animais, objetiva-se a vontade de conhecer concretamente, com o entendimento; no homem, objetiva-se não apenas esta, mas também a de conhecer abstratamente, com a razão. Ora, a função da razão não é a de produzir um conhecimento novo, mas ligar os conhecimentos dados pelo entendimento, *esclarecê-los e comunicá-los*⁹. Poderia ela prescindir de um órgão corporal *discursivo*? Não seria a constituição fisiológica humana propícia para o discurso (cordas vocais, boca, língua etc.) a visibilidade mais imediata da vontade de esclarecer e comunicar? E o que dizer das outras partes do corpo, senão que são aparições das mais diferentes expressões da vontade?

Assim como o intelecto apresenta-se fisiologicamente como a função de um órgão do corpo; metafisicamente deve ser visto como uma obra da vontade, cuja objetivação, ou visibilidade, é o corpo todo. Logo, a vontade de *conhecer*, objetivamente intuída, é o cérebro; assim como a vontade de *andar*, objetivamente intuída, é o pé; a vontade de *agarrar*, a mão; a vontade de *digerir*, o estômago; de *procriar*, os genitais, e assim por diante¹⁰.

Não queremos dizer com isso que o organismo é um agregado de vontades que podem ser separadas umas das outras e que poderiam agir isoladamente. Schopenhauer define organismo como um ser cujas partes e funções conservam o todo tanto quanto são por ele conservadas; nas suas palavras: “nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”¹¹. Por estar metafisicamente fora do princípio de razão, a vontade é una e indivisível; ao ganhar visibilidade como corpo orgânico, manifesta-se no que o autor do *Mundo* denomina a *Ideia* de ser organizado, ou ainda, em seu *caráter*. A *Ideia* ou o *caráter* são a objetividade da vontade, isto é, o fenômeno primeiro, mais imediato da vontade¹². Ela é como um “protótipo inalcançável”¹³, não submetido a mudança alguma, mesmo na sucessão de atos corporais desenrolados no tempo

9 Neste sentido, é a própria razão que se mostra incapaz de comunicável ou ouvir o objeto imediato.

10 SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap. 20, p. 313.

11 SCHOPENHAUER, A. MVR I, Prefácio à 1ª edição, p. 19-20.

12 Não é nossa intenção discutir nesse texto a concepção de caráter empírico e inteligível tal como exposto por Schopenhauer. Para isso, cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 25-26.

13 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 25, p. 191.

(crescimento, reprodução, alimentação, morte, por exemplo). As ideias são também as *espécies* tratadas por Schopenhauer e designam os diferentes graus de objetividade da vontade no mundo como representação. Do mineral ao homem, o autor do *Mundo* traça uma escala de seres que se relacionam, pela Ideia, com as coisas particulares como formas eternamente fixas. Temos assim que:

O cristal é, ao mesmo tempo, um agregado a partir de sua figura germinal, ligado por uma Ideia de unidade, exatamente como a árvore é um agregado nascido de uma fibra isolada que se desenvolve e se repete a si mesma, expondo-se em cada nervura da folha, em cada ramo, podendo-se, assim, em certa medida, considerar cada uma destas partes como uma planta própria que se alimenta parasitariamente da maior, de maneira que a árvore, de modo semelhante ao cristal, é um agregado sistemático de pequenas plantas – embora apenas o todo seja a exposição acabada de uma Ideia indivisa, noutros termos, deste grau determinado de objetivação da Vontade¹⁴.

A Ideia mantém a unidade da vontade na conexão necessária entre as partes e o todo, que se sustentam mutuamente, sem que entre eles se estabeleça uma relação de causalidade e anterioridade temporal. Todo e parte são dados de uma só vez, e a compreensão de um é ao mesmo tempo a compreensão do outro. O corpo inteiro da planta está, por exemplo, em conformidade com a unidade de sua vontade. Mas não apenas o dela; também o corpo animal está em conformidade com a sua vontade, bem como o do homem. É apenas neste que a vontade alcança o grau mais alto de objetividade, pois é apenas nele que a vontade conhece a si mesma abstratamente.

Além disso, no homem, a vontade ganha também o grau máximo individualidade. No mineral, predomina o caráter da espécie, sem que cada ser em particular expresse individualidade alguma. A condição interna de constituição do inorgânico, que é a identidade da matéria na modificação da forma, implica que as relações de causa e efeito nesses corpos sejam equivalentes. Ao se aumentar a causa, aumenta-se também a intensidade do efeito. Os corpos inorgânicos são, desse modo, incapazes de lidar com a heterogeneidade da matéria e, conseqüentemente, destituídos de caráter individual. Com isso, estabelecem-se leis

14 Idem, § 26, p. 194.

necessárias e invariáveis que regem a natureza inorgânica¹⁵. Por outro lado, nos seres vivos, a condição interna de organização do inorgânico se inverte: a alteração constante da matéria impede justamente que a vontade se expresse por leis limitadas e fixas. Não queremos dizer que não haja regras que regulem a vida, mas que essas regras não podem ser apreendidas por uma relação diretamente proporcional entre ação e reação. Na vida vegetativa, por exemplo, a relação entre causa e efeito não permite um cálculo exato de determinação, não se dando mais como *causa propriamente dita*. A causalidade aplicada aos corpos orgânicos sem a mediação de representações é denominada *excitação*¹⁶. Ao contrário dos minerais, as plantas se adaptam ao solo, atmosfera, umidade, entre outros. Essa adaptação não subtrai dos vegetais seu fator de organização interno: neles entra em cena a variabilidade das partes e dos estados em concordância e dependência mútua entre parte e todo. A causalidade expressa no organismo destituída de conhecimento é, como dissemos acima, excitação, e por esta temos uma sucessão de desenvolvimentos (de uma fibra isolada que se expõe nas folhas, flores, frutos, por exemplo) como exteriorizações de um só ato da vontade, encadeadas necessariamente. E como os estímulos podem ser diversos, a figura externa do fenômeno, ou ainda, “a figura fática ou histórica do decurso da vida” ganha certa variabilidade nas plantas.

Pode-se dizer, tal como para os animais e o homem, que as plantas são indivíduos? Schopenhauer define indivíduo da seguinte forma: “Cada indivíduo é, por um lado, sujeito do conhecer, isto é, a condição complementar da possibilidade de todo o mundo objetivo, e, por outro, fenômeno singular da Vontade, da mesma

15 Schopenhauer diferencia os seres vivos dos inorgânicos pela relação que neles se dá entre matéria e forma: enquanto nos inorgânicos, a variabilidade vem da forma (*Form*) e a identidade e integridade da matéria (*Materie*), nos organismos esta relação é inversa: a vida nada mais é do que “uma alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 54, p. 360. Ver também SCHOPENHAUER, A. WWV II, p. 383). Desse modo, mesmo que a vontade se apresente com a mesma força no mineral e na planta, há uma diferença fundamental entre a constituição dos corpos orgânicos e inorgânicos. Tal como o autor irá expor no capítulo 23 dos Suplementos do *Mundo*, a fronteira entre orgânico e inorgânico é a mais rigorosamente estabelecida. Se falamos anteriormente em graus de objetividade da vontade, a relação entre matéria e forma na constituição dos corpos não nos permite entender uma passagem contínua entre orgânico e inorgânico. Há, assim, “uma diferença fundamental e essencial entre o mais diminuto líquen, o mais humilde bolor e todo o inorgânico” (SCHOPENHAUER, A. WWV II, cap. 23, p. 382). Mesmo que eles apresentem semelhanças em seus aspectos externos (tal como podemos ver entre as formações de corais, os ramos de uma árvore e a constituição de certos cristais), Schopenhauer refere-se a uma antítese entre vivo e inorgânico nos seus aspectos internos. A respeito do mineral, Schopenhauer escreve: “Ademais, em se tratando de causa propriamente dita, o efeito cresce na proporção exata dela, e assim também o contra-efeito, de modo que, uma vez conhecido o tipo de efeito é possível medir e calcular o seu grau a partir do grau de intensidade da causa, e vice-versa. Tais causas em sentido estrito fazem efeito em todos os fenômenos mecânicos, químicos etc., numa palavra, em todas as mudanças dos corpos inorgânicos” (SCHOPENHAUER, A. WWV I, § 23, p. 174).

16 “Por outro lado, denomino *excitação* aquela causa que não sofre reação alguma proporcional ao seu efeito e cujo grau de intensidade nunca é paralelo à intensidade do efeito, e este, portanto, não pode ser medido de acordo com aquela. [...] Desse tipo são todos os efeitos sobre corpos orgânicos enquanto tais” (SCHOPENHAUER, A. WWV I, § 23, p. 175).

que se objetiva em cada coisa”¹⁷. Desse modo, não podemos dizer que as plantas são de fato indivíduos, mas que, uma vez que elas se adaptam por excitação às diferentes condições de solo, clima etc., há nelas uma potência de individualidade, mesmo que em um grau muito pequeno.

Apenas os animais e, em um grau máximo, o homem, são indivíduos. Não queremos dizer que neles não existam modificações por excitação. Exemplos da vida vegetativa animal, ou melhor, de eventos não mediados pela representação, são a contração da pupila na variação da luz e o crescimento de unhas e cabelos. Entremeadada pelo conhecimento, a causalidade torna-se *motivo*. Por ele, dão-se os movimentos necessários da alimentação e da reprodução dos animais. “O alimento”, escreve Schopenhauer, “por conseguinte, tem de ser procurado e escolhido desde o momento em que o animal sai do ovo ou ventre da mãe, nos quais vegetava sem conhecimento”¹⁸. O intelecto, e conseqüentemente, o agir motivado por representações, faz-se necessário, primeiramente, para a conservação da vida animal. Enquanto a planta espera, na mais completa obscuridade, ocasionalmente o seu alimento para assimilá-lo por excitação, a variedade dos fenômenos leva os graus mais elevados de objetividade da vontade a agir segundo a representação dessa variedade¹⁹. O cérebro aparece como objetivação do esforço da vontade na conservação de si, e com ele, toda a diversidade do mundo fenomênico. A vontade, que até então agia silenciosamente e na obscuridade, “com extrema certeza e infalibilidade”, joga a partir de então um fio de luz sobre si, e, com isso, cessa:

A infalível certeza e regularidade com que a Vontade atuava até então na natureza inorgânica e na meramente vegetativa [...]. Os animais mesmos já estão sujeitos à ilusão, ao engano. Contudo, têm apenas representações intuitivas; não têm conceitos nem reflexão; estão portanto presos ao presente e não podem levar em conta o futuro. – É como se esse conhecimento a-racional não fosse em todos os casos suficiente para os fins da Vontade²⁰.

A aparição de um segundo mundo, inteiramente distinto do primeiro, em que a unidade e a quietude da vontade foram perturbadas pela multiplicidade das

17 SCHOPENHAUER, A. WWV I, § 54, p. 361, nota.

18 Idem, § 27, p. 215.

19 “Todos os movimentos das plantas se dão por excitações, já que a ausência do conhecer e do movimento condicionado por motivos que se segue a ele constitui a única diferença essencial entre animal e planta” (idem, § 23, p. 177).

20 Idem, § 27, p. 216.

representações intuitivas, pelos gestos e sons dos animais na comunicação de suas disposições, pelos mais variados movimentos na autoconservação – todo esse mundo de simples representações ligadas ao presente não é suficiente quando a vontade atinge o último grau de sua objetivação. Para poder garantir a conservação de si e de sua espécie, o homem, como Ideia, é iluminado por um duplo conhecimento. Com a razão, como faculdade de conhecimentos abstratos, surge a clareza da consciência para além do presente. Uma infinidade de fatores determinará a reação diante de um motivo. A determinação das ações humanas se torna quase invisível, ao passo que a individualidade ganha sua máxima expressão. A ilusão se tornou possível com os seres dotados de intelecto, ou ainda, de um cérebro; o erro, apenas com os dotados de razão. Na sequência, nos deteremos no exame do conhecimento para a constituição dos corpos do animal e do homem.

Querer e conhecimento na constituição dos corpos

O conhecimento da causa a partir do efeito, função do entendimento, não é, como já afirmamos, uma exclusividade do homem. Para Schopenhauer, o que diferencia o homem do animal é o fato daquele fixar e ligar em conceitos abstratos o conhecimento do entendimento, “isto é, torná-lo claro, vale dizer, pô-lo na condição de os outros interpretarem e descobrirem o seu sentido”. É pelo entendimento que nasce toda a efetividade (*Wirklichkeit*) do mundo, pois esta é o fazer-efeito (*wirken*) do sujeito que conhece. Já com a razão, temos não a efetividade, mas a verdade do mundo, pois cabe a essa apenas o saber, jamais o intuir. É função da razão apenas esclarecer as intuições e dar a elas comunicabilidade; por esse motivo, a linguagem pertence apenas ao homem, jamais aos animais. Mas com a efetividade e a verdade surgem também a ilusão e o erro. Se a razão torna claro o conhecimento concreto e o entendimento produz a efetividade do mundo como representação, o autor do *Mundo* não poderá desconsiderar que a mediação do conhecimento já traz em si o germe de seus contrários.

Exemplos de tais enganos do entendimento, ou ilusões, são, ainda, o bastão de aparência quebrada ao ser submerso na água; a imagem nos espelhos esféricos que aparece atrás nas superfícies convexas, e bem adiante nas superfícies côncavas; bem como o aparente

tamanho maior da lua no horizonte que no zênite, o qual não é óptico, visto que, como o micrômetro demonstra, o olho apreende a lua no zênite até num ângulo maior de visão do que no horizonte: é o entendimento que, como causa do brilho fraco da lua e de todas as estrelas no horizonte, assume uma distância maior em relação a elas, avaliando-as como objetos terrestres conforme a perspectiva atmosférica, com o que a lua é tomada no horizonte como muito maior que no zênite e, ao mesmo tempo, considera-se a abóboda celeste mais estendida no horizonte, logo, achatada²¹.

As ilusões acima apresentadas por Schopenhauer se impõem diante de nós como intuições mesmas, pois são produzidas na aplicação da lei da causalidade. A razão nada pode fazer para nos livrar delas; é o entendimento que se ilude na remissão da consequência a causa. As falsas avaliações dos objetos intuídos são compartilhadas pelo homem e por todos os animais. “Os animais mesmos já estão sujeitos à ilusão, ao engano”, escreve Schopenhauer²².

Como vimos, é característica essencial do organismo que suas partes mantenham uma relação de dependência entre si, assim como parte e todo devem se sustentar mutuamente. Vimos também que com isso a unidade da Ideia ou do caráter é restabelecida no fenômeno. Sendo a vontade una e indivisa, todos os fenômenos da vontade, apesar de dados no espaço e no tempo, encontram sua unidade na concordância interna da organização dos organismos. Ora, o conhecimento, que engendra de modo tão incontornável a ilusão e o erro, cuja sede é o cérebro, não teria que encontrar um correlato para essa dissimulação em outros órgãos e, para além das partes, na totalidade do caráter?

Schopenhauer irá se referir aos genitais como “o polo oposto do cérebro”²³. Assim como o sol é fonte de *luz*, condição do mais perfeito conhecimento, bem como fonte de *calor*, condição primeira de vida (de todo fenômeno da vontade em seus graus mais variados), os genitais são o “ímpeto tempestuoso e obscuro do querer”²⁴. Apenas os animais e o homem são luz e obscuridade ao mesmo tempo. As plantas, destituídas de conhecimento, nada representam. Consequentemente, nada sabem sobre o nascimento, o crescimento, alimentação, a reprodução, a excreção e a morte. Ou ainda, desconhecem a grande variedade e diversidade dos fenômenos e que entre eles se estabelece uma luta infundável entre os graus de objetividade da

21 Idem, § 6, p. 68-9.

22 Idem, § 27, p. 216.

23 Idem, § 60, p. 424.

24 Cf. Idem, § 39, p. 275.

vontade. Apenas os animais conhecem o esforço da vontade que se objetiva; e é apenas com eles que a vontade se ilumina e se vê como devorando a si mesma, “já que nada existe de exterior a ela” e que “ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento”²⁵.

Diante da constante sucessão dos estados, da variabilidade da matéria, o que significa o indivíduo para a vontade, senão um meio para a conservação da espécie? Não é o indivíduo:

[...] mas exclusivamente a espécie, que merece os cuidados da natureza, a qual, com toda seriedade, obra por sua conservação e prodigamente se preocupa com ela mediante o excedente bizarro de sêmens e grande poder do impulso de fecundação. O indivíduo, ao contrário, não tem valor algum para ela, nem pode ter, pois o seu reino é o tempo infinito, o espaço infinito e, nestes, o número infinito de possíveis indivíduos. Eis por que ela sempre está disposta a deixar o ser individual perecer, o qual portanto se sujeita não apenas a sucumbir em milhares de maneiras diferentes, por meio dos acasos mais insignificantes, mas originariamente já é determinado a isso e levado a desaparecer pela própria natureza desde o instante em que tenha servido à conservação da espécie²⁶.

O conhecimento ou a ausência deste não pode ser excluído da própria manifestação fenomênica dos corpos orgânicos. Enquanto imersa na escuridão, espaço, tempo e causalidade são totalmente inconscientes para a planta. Ela não conhece o que é o indivíduo e, conseqüentemente, a sua conservação é, ao mesmo tempo e indissociavelmente, a da espécie. A planta objetiva em sua formação corporal o seu desconhecimento da individualidade e das modificações do indivíduo segundo o princípio de razão. Em sua figura é possível ver o seu caráter exposto sem dissimulação alguma. “De passagem”, escreve Schopenhauer, “gostaria de fazer aqui a observação acerca da ingenuidade com que cada planta expressa e expõe de maneira aberta todo o seu caráter pela mera figura, manifestando assim todo o seu ser e querer, com o que suas fisionomias são tão interessantes”. Tal ingenuidade encontra nos genitais, foco do querer viver na perpetuação da espécie, sua manifestação exemplar:

25 Idem, § 28, p. 219.

26 Idem, § 54, p. 359.

Totalmente nua, mas também mais fracamente, a Vontade de vida se mostra na planta como mero ímpeto cego para a existência, destituído de fim e alvo. A planta revela todo o seu ser à primeira vista, e com perfeita inocência, sem sofrer por carregar os genitais expostos à visão em sua parte superior, enquanto nos animais os genitais estão situados em partes ocultas. Essa inocência das plantas repousa em sua falta de conhecimento. Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa²⁷.

E o que são os genitais nos animais e no homem, senão a marca da consciência da insignificância dos indivíduos que devem perecer, ou ainda, o sinal da cognição dos desdobramentos dos seres no tempo e no espaço, da primazia da espécie sobre cada ser individual, o traço inapagável do sofrimento, angústia e morte tornado visível no próprio corpo? Nos seres que quem com conhecimento não pode haver mérito algum em expor a perpetuação dos horrores do mundo à visão de todos. Ao contrário das plantas, o caráter dos animais e, em um grau muito maior o do homem, encontra-se velado, ou ainda, dissimulado já em suas expressões corporais. Muito pouco podemos saber do caráter do animal ou do homem pela observação de sua mera figura. A esta, soma-se também a observação das ações e, no caso do homem, o exame de como se apropria de seus conhecimentos e os expressa em palavras. E não devemos esquecer o quão dissimulada é a razão. Com a razão, somada à máxima potência de individualidade do homem, uma infinidade de fatores entram na determinação, ou encobrimento, desse caráter, que é único para cada indivíduo. Lemos no *Mundo*:

Já o animal, para ser conhecido de acordo com sua Ideia, precisa ser observado em suas ações e esforços, e o homem precisa ser inteiramente investigado e avaliado, pois sua faculdade racional o torna apto à dissimulação no mais alto grau. O animal é tanto mais ingênuo que o homem, quanto a planta é mais ingênuo que o animal. Nos animais vemos a Vontade de vida, por assim dizer, mais nua que no homem. Neste, ela se veste com tanto conhecimento e, ainda, é tão velada pela capacidade de dissimular que essa essência vem ao primeiro plano só casualmente, e em momentos isolados²⁸.

Tendo em vista que todo ato de vontade equivale a atos corporais, essa insinceridade com aquilo que se é, isto é, com o fato de ser perecível, angustiado, sofredor, servo da vontade, não deve estar ausente da manifestação imediata do

27 Idem, § 28, p. 222.

28 Idem, § 28, p. 222.

querer no corpo. A maneira como os genitais se posicionam, mais escondidos nos animais e completamente velados no homem, já denunciam a marca do caráter pecaminoso desses seres, numa escala crescente. O crime originário que cada ser comete, animal e homem, é o de nascer, ponto final da existência meramente vegetativa (do querer sem conhecimento) e inicial das modificações fenomênicas e de todos os males do mundo²⁹. Nesse sentido, é a própria vontade que conhece as dores do mundo e que se envergonha do crime que comete, a saber: o da perpetuação do sofrimento com a reprodução e geração de novos corpos; vergonha cuja manifestação mais imediata é objetivada no encobrimento do órgão que contribui para que o mal se perpetue e que nos revela a significação mais profunda da moral no mundo³⁰.

Para finalizar, tomamos de empréstimo as palavras de Cacciola:

O conceito de Vontade mostra, na sua origem, um significado moral ou, precisando melhor, ele se estabelece a partir de uma antropologia fundada no mal originário. A sucessão da vida, o caráter empírico, espelha no correr do tempo esse ímpeto pecaminoso (*sündiger Drang*) que se torna visível no corpo. É a ligação entre a vontade e o corpo que esclarece como este é a visibilidade da Vontade e explica o fato de que “toda paixão e todo afeto, isto é, todo forte querer e não querer abalam e modificam tanto o corpo”³¹.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*, 1981. 125p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1981.
- _____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. *A vontade e a pulsão em Schopenhauer*. In: *As pulsões*. São Paulo: Escuta/Educ, 1995.

29 Sobre o pecado original do homem, Schopenhauer cita Calderon: “*Pues el delito mayor/ Del hombre es haber nacido*” (idem, § 63, p. 453).

30 Sobre isso, escreve Schopenhauer: “Ora, naquela afirmação, que vai além do próprio corpo até a exposição de um novo, também co-afirma-se sofrimento e morte como pertencentes ao fenômeno da vida, enquanto a possibilidade de redenção, produzida pela mais perfeita capacidade de conhecer, é nesse caso declarada infrutífera. Aqui reside o motivo profundo da vergonha que envolve o intercurso da procriação. – Semelhante visão é misticamente exposta no dogma da doutrina da fé cristão de que todos compartilhamos a queda pecaminosa de Adão (que manifestamente é somente a satisfação do prazer sexual) e, em virtude dela, somos culpáveis por sofrimento e morte. Com isso, tal doutrina da fé vai além da consideração segundo o princípio de razão e reconhece a ideia de homem; cuja unidade, a partir de sua dispersão em inúmeros indivíduos, é restabelecida por meio do laço amalgamador da procriação” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 60, p. 422).

31 CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 105.

- HUNEMAN, P. *Métaphysique et biologie*. Paris: Éditions Kimé, 2008.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2005.
- _____. *Duas introduções à crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- PICHOT, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke*. Vol. I. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke*. Vol. II. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.
- SORIA, A. C. S. Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Vol. 3, Números 1 e 2, 2012, pp. 195-202.

Recebido: 10/12/15

Received: 12/10/15

Aprovado: 22/12/15

Approved: 12/22/15