

Reanimar o corpo para vivificar o mundo: Schopenhauer como ponto de inflexão da modernidade

Tayéshi Yuri Kadosaki

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR

Bolsista PET-Filosofia FNDE/MEC

tayeshijp@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar a filosofia schopenhaueriana como ponto de transgressão (limite) da modernidade e idealismo supremacista de (um certo tipo de) humanidade, em que o descolamento do Homem da natureza constrói um novo tipo de pensar a relação Homem/mundo e suas existências. Assim, tomando como ponto de partida o desencantamento do mundo e do corpo causados pelos procedimentos modernos, conforme delineado por Federici e Starhawk, pretendemos revisitar a filosofia de Schopenhauer e reconhecê-la enquanto ponto de ruptura. A partir da sua metafísica imanente, a vontade, enquanto estrutura transcendental, realiza-se na imanência e a recoloca enquanto parte de um sistema integrado, em que a sua existência é mais uma forma a partir da qual a vontade se objetiva e, principalmente, reanima o corpo, desfazendo a distinção cartesiana entre corpo e alma.

Palavras-chave: Schopenhauer, modernidade, vontade, corpo, mundo.

Em *Calibã e a Bruxa*, Silvia Federici aponta o mundo feudal como um mundo animado e místico, dadas as fortes relações com a magia e, conseqüentemente, com a natureza. Deste modo, o corpo era esse receptáculo de poderes mágicos e o conector mais profundo com a natureza, tendo em vista que era compreendido como parte essencial e integrada do mundo, pois a concepção animista da magia não permitia qualquer separação entre matéria e espírito, uma vez que todo o cosmos era

compreendido como um organismo vivo e intrinsecamente relacionado¹. Assim, houve a necessidade de quebrar essa concepção animista de corpo para o surgimento de uma nova ordem do pensar e, assim, do trabalho, de modo que o corpo (e a natureza) pudesse ser domesticado e reduzido a uma máquina uniforme e previsível para uma nova forma de organização do trabalho que surgia. A grande resistência a este modo de produção se dava a partir de grupos heréticos e milenaristas, que não somente se recusaram a submeter o corpo ao meio de reprodução contínua de trabalho, como, também, recusaram a concepção de um corpo totalmente separado da esfera natural. Deste modo, estes grupos foram acusados de praticar bruxaria, sendo este um dos principais motivos de sua grande derrocada, marcada pelo período de caça às bruxas.

Starhawk aponta que bruxos e bruxas, através de suas celebrações periódicas, estabeleceram laços entre indivíduos e comunidades, com a terra e seus frutos. Este laço era a essência da vida a partir da qual as potências de sua manifestação, de curar, de construir e criar eram fortalecidas através da sensualidade, do erotismo e da carnalidade, uma vez que a carne não podia ser separada do espírito imanente. Mas a civilização patriarcal foi um esforço contínuo para a destruição desse laço, para a separação entre espírito e carne, cultura e natureza, homem e mulher². Assim, surge a modernidade a partir das cinzas, e o seu nascimento marca a passagem do mundo animado para o mundo mecânico. Descartes inaugura a secção entre corpo e alma e a sua subsequente exclusividade humana, não havendo uma continuidade ou hierarquia entre as almas, de modo que toda máquina – corpo inumano – é

¹ FEDERICI, 2017, p. 257.

² STARHAWK, 1988, p. 26.

repetitiva, passiva, inerte e morta. Assim, o cogito cartesiano se coloca fora da matéria e designa, deste modo, a subjetividade moderna, ou seja, a ideia de que é possível observar o mundo a partir de um olhar externo, de que o ser se encontra fora do corpo ao mesmo tempo que este o pertence. É através desse corpo-máquina que se dá a cisão cabal entre o homem e o mundo, tendo em vista que ele se descola da sua natureza através do primado da razão.

Assim, essa transformação do homem em máquina desencadeou uma ressignificação da ciência enquanto uma ferramenta de acesso e dominação da natureza, capaz de separar o homem de sua instância natural inferior e realizar seu futuro maquínico. Deste modo, Bacon, a respeito dos novos filhos da ciência, afirma que:

Aqueles dentre os mortais, mais animados e interessados, não no uso presente das descobertas já feitas, mas em ir mais além; que estejam preocupados, não com a vitória sobre os adversários por meio de argumentos, mas na vitória sobre a natureza, pela ação; não em emitir opiniões elegantes e prováveis, mas em conhecer a verdade de forma clara e manifesta; esses, como verdadeiros filhos da ciência, que se juntem a nós, para, deixando para trás os vestibulos das ciências, por tantos palmilhados sem resultado, penetrarmos em seus recônditos domínios³.

Assim nasce a concepção de progresso científico⁴, que se define enquanto responsável pelo desenvolvimento da civilização através da

³ BACON, 2002, p. 9.

⁴ Sobre a inauguração de tal concepção na modernidade, Luiz Marques aponta as revoluções científicas e tecnológicas como responsáveis pelo surgimento do capital e sua lógica de exploração exaurível da natureza, uma vez que seus objetivos eram de “aumentar indefinidamente o poder de operar a natureza” (MARQUES, 2015, p.

realização da máxima potência humana, mas que, no fundo, sonha em atingir a separação total com a natureza vil através do fim da morte, sendo este o mais grandioso triunfo da razão, através do qual ela conquistará seu idealismo de absoluto. Deste modo, a filosofia moderna em muito contribuiu para pavimentar os caminhos do progresso através da classificação da razão como instância máxima existente, acima de qualquer materialidade natural/animal, dado o seu desejo de descolamento da natureza pela necessidade de transcendência, um paraíso possível somente para (certos) humanos. Em Descartes, Hegel e Kant há um clamor pela separação da razão humana do mundo, cuja autonomia máxima se dá pela Razão, o Deus cartesiano, o espírito absoluto hegeliano e a coisa-em-si kantiana. Estas filosofias gélidas fecham o sistema humano, privando-o de qualquer contato com o externo até que todo o fora se assemelhe totalmente a ele, imputando, assim, sua vontade ao ambiente, transformando-o numa fábrica de produção do seu progresso universal.

Assim, é a partir da concepção de corpo que Schopenhauer transgride a modernidade ao retomar o animismo ou um princípio cósmico que rege toda e qualquer forma, permitindo sua ressignificação, tendo em vista que a vontade, a coisa-em-si schopenhaueriana, longe de ser apenas uma categoria do entendimento humano, é um princípio cosmológico desiderativo. Deste modo, o homem volta ao mundo na medida em que ele

538) – o desejo de aumento indefinido do poder de operação da natureza (desejo de transformá-la em coisa outra, em produto humano) concatenou na lógica da acumulação primitiva, ou seja, a acumulação e concentração infinita do capital através da exploração infinita dos recursos naturais até atingir o estágio de descolamento da natureza, em que “livre da gravidade da matéria, isto é, dos produtos (...) reais, e finalmente mesmo da moeda, a acumulação galgou abstrações estratosféricas” (MARQUES, 2015, p. 517).

também é regido e atua em prol desse princípio, conectando-o novamente à natureza e a um sistema integrado em que sua razão nada mais é do que outro dispositivo de sobrevivência e que, por vezes, é enganado pela vontade, de modo a realizar, achando ser um desejo seu, a vontade da espécie. Portanto, é a sua metafísica imanente que rompe a cisão moderna corpo/alma, uma vez que o acesso da coisa-em-si não se dá unicamente através da razão, como coloca Hegel na *Fenomenologia do espírito* (o saber fenomenal, ou seja, aquele que se realiza na aparência é um falso saber, na medida em que não tem capacidade de apreender o absoluto e, portanto, o verdadeiro⁵), mas a partir do próprio corpo, cuja essência e representação é comungada entre todos os seres.

Logo, é através da pulsão sexual que a vontade pode ser reconhecida e acessada no mundo, tendo em vista que é através do sexo que se realiza o fim último da espécie e, portanto, da vontade: sua perpetuação. O amor sexual (*Geschlechtsliebe*), assim como o amor à vida é um dos mais fortes e ativos impulsos motrizes (*Triebfeder*), é o objetivo de todo esforço humano, por vezes destruindo e rompendo laços, provocando brigas e discussões importantes, permeando tudo e todos e roubando completamente a consciência (*Gewissen*). Para Schopenhauer, a espécie apresenta um direito anterior ao indivíduo, maior e mais imediato do que a individualidade, mas quando este precisa até mesmo se sacrificar pela continuidade da espécie, é a natureza que intervém através da ilusão, pois a simples consideração dessa problemática pelo intelecto favoreceria a individualidade, pois ele é adaptado para isto. Assim, embora pareça um impulso subjetivo, o impulso sexual é uma ilusão, uma vez que a vontade se

⁵ HEGEL, 2008, p. 74.

fantasia de desejo individual para que o indivíduo siga o desejo universal: o da reprodução da espécie. O instinto é essa ilusão perpetrada pela natureza, pois sendo ele “o sentido da espécie que apresenta à vontade o que lhe é útil”⁶, apresenta à vontade – que se tornou indivíduo e, portanto, precisa ser enganada – uma ilusão para que esta possa reconhecer o sentido da espécie através do sentido do indivíduo. Assim, muito se fala que o homem não apresenta instintos, que estes pertencem aos animais, mas o homem apresenta um em particular que age de forma tão sutil e nítida ao escolher um outro ser para a satisfação do seu desejo quanto a vespa escolhe cautelosamente a larva de outro inseto para depositar seus ovos, independentemente do perigo que corra e, no caso do homem, independentemente do sacrifício de sua própria felicidade. E isso se dá em função do sentido da espécie, esse desejo da vontade que percorre o corpo e o vivifica.

O instinto age num primeiro olhar em função desse fim, mas ao mesmo tempo é desprovido de finalidade, tendo em vista que o seu nível de ação se dá de forma inconsciente, de modo que o sujeito não perceba o sentido próprio de seu ato, caso contrário não concretizaria seu fim; pois a satisfação com o sexo é efêmera, uma vez que, na realidade, a satisfação também serve a natureza. Assim, o impulso sexual é incitado em prol da espécie, “tudo apenas para servir à espécie da forma mais adequada, de acordo com a vontade da natureza que é em toda parte suprema”⁷. Deste modo, o homem enquanto fenômeno, ao morrer, desaparece no espaço e no tempo, mas a vontade, enquanto coisa-em-si, não sucumbe, porque é

⁶ SCHOPENHAUER, 2014, p. 249.

⁷ SCHOPENHAUER, 2014, p. 251.

imperecível e permanece imune ao tempo. Assim, não é porque a vida orgânica cessou que devemos acreditar que a força que atuava nela tornou-se nada, pois a força vital está imune às causas e efeitos, bem como às mudanças de formas. Portanto, a atuação da vontade do indivíduo é o reflexo da vontade atuando no cosmos. De modo semelhante, “europeus do medievo acreditavam que o microcosmo, o micromundo de uma pessoa, espelhava o macrocosmo. Os dois eram parte matéria e parte espírito”⁸. Margulis e Sagan em *O que é a vida?* também apontam para a vida enquanto uma potência cósmica estruturante do universo, portanto não restringida ao seu fenômeno terrestre, capaz de resistir ao fenômeno entrópico, ou seja, à inevitável morte térmica do universo (de acordo com a visão termodinâmica do universo). A vida enquanto resistência cósmica é apresentada por Prigogine e Stengers a partir da reversão entrópica que se dá com o evento do *Big Bang*, em que ao invés da explosão entrópica inicial e a sua extinção conforme a passagem do tempo, a vida, assim como o tempo, torna-se contínua, pois toda vez que chega próxima da morte, ela se renova⁹.

No entanto, a modernidade, através da separação entre corpo e mente, mundo e homem, natureza e cultura, continuou sustentando a ilusão da superioridade humana, prolongando um ideal de humanidade que nada mais é do que o reflexo do seu arquétipo fundador, o Homem. Uma das suas consequências mais catastróficas da razão absoluta é o Antropoceno, sendo este também fonte de sua derrocada. Marques aponta o seu caráter filosófico, uma vez que, através da catástrofe iminente derivada da sua própria razão de ser, fora obrigada a reconhecer a indistinção entre natureza

⁸ MARGULIS; SAGAN, 2000, p. 3.

⁹ PRIGOGINE; STENGERS, 1990, p. 171.

e cultura¹⁰, cindida numa epistemologia de formação de sujeitos. Marques aponta, então, as revoluções epistemológicas como agentes causadores do capitalismo, tendo em vista que em sua configuração há a necessidade de uma separação radical entre sujeito/objeto, humano/natureza. No entanto, Federici pontua sua origem na criminalização e demonização da magia, uma vez que a magia natural conectava o corpo feminino à natureza através dos ciclos de fertilidade do solo, das estações e etc., para assim criar um corpo mecanizado dócil que se sujeita ao Estado (Hobbes) ou um sujeito que se separa do corpo (Descartes), contribuindo para o surgimento de uma ciência capitalista do trabalho¹¹. É através do reconhecimento desta inseparabilidade que o Antropoceno realiza uma de suas grandes façanhas, a saber, a abolição da distinção entre ciência natural e ciência humana, uma vez que, como afirma Chakrabarty, “sem tal conhecimento da história profunda da humanidade (história humana localizada na história profunda do mundo) seria difícil alcançar uma compreensão secular de porque as mudanças climáticas constituem uma crise para os seres humanos”¹².

Portanto, é preciso reanimar o mundo, colocando o homem novamente na história do mundo da qual ele se esforçou tanto para se deslocar através da cooptação desta enquanto um advento puramente humano, como demonstra Chakrabarty ao citar o historiador britânico Collingwood, a saber, de que “somente a história da construção social do corpo [cultura, aqui tomada como puramente humana], não a história do

¹⁰ Sobre a distinção entre natureza e cultura, encontramos a seguinte passagem de Hegel: “julgamos nós poder afirmar que o belo artístico é superior ao belo natural por ser um produto do espírito que, superior à natureza, comunica esta superioridade aos seus produtos” (HEGEL, 2009, p. 4).

¹¹ FEDERICI, 2017, p. 253.

¹² CHAKRABARTY, 2009, p. 15.

corpo em si [natureza “animal”] pode ser estudada”¹³. Assim, sejam as revoluções epistemológicas modernas ou a queima dos corpos femininos rebeldes que permaneceram conectados com o mundo, ou ainda, a cisão entre natureza e cultura através da distinção da história humana e o apagamento da história natural profunda; o Antropoceno é sonho de humanidade em se descolar do mundo atingindo o real, é o clímax da base de combustíveis fósseis em que a mansão das liberdades modernas repousou¹⁴ até atingir o ponto de implosão em que toda a natureza externa seja incendiada e reduzida às cinzas do reflexo do homem.

No entanto, o Antropoceno também é, nele mesmo, a derrota de tais pretensões, pois se foi necessário reconhecer que a história humana só foi possível no contexto da história natural profunda, talvez visitar a filosofia schopenhaueriana seja importante para reconhecermos que o sonho moderno sempre foi efêmero, pois mesmo inserido no contexto do idealismo alemão e fortemente influenciado por Kant, Schopenhauer firmou a necessidade da corporeidade, já que nenhum conhecimento superior (a percepção da atuação da vontade) poderia ser alcançado sem o conhecimento do próprio corpo, tendo em vista que este é a pura manifestação da vontade. Ademais, Schopenhauer retira o homem de sua torre de marfim ao colocar a razão como mais um mecanismo de atuação e perpetuação da vontade e igualmente ludibriado pela natureza e tomado a agir pelos seus instintos, sem estar acima dos demais seres. E se o mundo é vontade e ela se manifesta em tudo e em todos, então não somente não há distinção entre corpo e razão, cultura e natureza, como tudo faz parte da

¹³ CHAKRABARTY, 2009, p. 7.

¹⁴ CHAKRABARTY, 2009, p. 11.

mesma regência cósmica animista. Assim, se a “mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”¹⁵, tendo em vista que foi necessário a desnaturalização e sua consequente mecanização do Homem para atingir a ambição totalizante da Razão, é necessário revisitar a filosofia schopenhaueriana e sua metafísica imanente, que traz o corpo de volta à vida na medida em que o anima enquanto receptáculo da vontade.

Referências bibliográficas

- BACON, Francis. **Novum Organum**. Trad. J. A. R. de Andrade. 2002.
Disponível em:
www.ebooksbrasil.org/adobeebook/norganum.pdf.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história**: quatro teses. Trad. D. Bottman, F. Ligocky, D. Ambrosini, P. Novaes e C. Rodrigues. *Critical Inquiry*, n° 35, 2009.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- HEGEL, Georg W. F. **Curso de estética**: o belo na arte. Trad. O. Vitorino e A. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. P. Meneses, K. H. Efken e J. N. Machado. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. **What is life?** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

¹⁵ CHAKRABARTY, 2009, p. 11.

MARQUES, Luiz. **Capitalismo e colapso ambiental**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade**. Trad. F. Fernandes e J. C. Fernandes. Lisboa: Gradiva, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e como representação, tomo II: complementos**. Trad. E. R. da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

STARHAWK. **Dreaming the dark**. Boston: Bacon Press, 1988.