

SCHOPENHAUER E CIORAN:

variações sobre a temática da existência

MARIA IVONILDA DA SILVA MARTINS - Mestranda em Filosofia (UFC/CAPES)
ivonilda.filosofia@gmail.com

Resumo: Partindo da oposição de A. Schopenhauer à filosofia prática de I. Kant, procuraremos apresentar como Schopenhauer explica a existência humana, que é fundamentalmente marcada por uma negação da razão e, em última instância, negação da liberdade. Além disso, procuraremos apresentar brevemente a visão do filósofo romeno E. Cioran e como esta constitui uma alternativa à visão pessimista schopenhaueriana, pois, para Cioran, assumir o absurdo, os paradoxos e o efêmero como fatores intrínsecos à existência humana não possui necessariamente um caráter negativo. Assim, Schopenhauer ainda estaria compactuando com uma visão romantizada da existência humana na medida em que não se afirma um *télos*, uma finalidade última para a vida, mas também não se deixa de associar um caráter negativo a essa falta de finalidade. Cioran defende que é justamente a falta de “sentido” último que torna a experiência da existência tão genuína.

Palavras-Chave: Schopenhauer; Cioran; Existência

Abstract: Starting from the A. Schopenhauer’s opposition to the I. Kant’s practical philosophy, we will present how Schopenhauer explains the human existence, which is fundamentally marked by an denial of reason and, ultimately, denial of freedom. Furthermore, we will briefly present the point of view of the romanian philosopher E. Cioran and how this constitutes an alternative to the schopenhauerian’s pessimist view because, to Cioran, to assume the absurd, the paradoxes and the ephemeral as inherent to the human existence does not has necessarily a negative nature. Thus, Schopenhauer would still be compactuating with a romanticized view of the human existence as he does not assert a *télos*, a final purpose to life, but also can be associated a negative nature to this lack of purpose. Cioran defends that is precisely the lack of a final “sense” that makes the existence’s experience so genuine.

Keywords: Schopenhauer, Cioran, Existence.

1. Introdução: crítica a visão kantiana de liberdade

Como já nos é conhecido, Schopenhauer efetuou uma crítica direta à filosofia kantiana no Apêndice a sua obra-magna, *O mundo como vontade e como representação*. Schopenhauer, assim como os idealistas alemães, defendeu a importância do estabelecimento da coisa-em-si como resposta ao exame que o saber sofre no Tribunal da Razão, mas, ao mesmo tempo, assim como Fichte, Schelling e Hegel, discordou de algumas das consequências do projeto kantiano no âmbito de sua filosofia prática, especificamente no que diz respeito à discussão sobre a liberdade humana.

Com efeito, Schopenhauer defende que Kant não fez um exame crítico especial da “Coisa-em-si” e, desta forma, não sendo capaz de entender a “Coisa-em-si” como criadora do mundo, livre do princípio da razão e de toda forma de liberdade, logo, perfeitamente independente, livre e onipotente (o que o próprio Schopenhauer entendeu por “Vontade”), não seria capaz de perceber também que esse caráter de liberdade vale apenas para a “Coisa-em-si”, mas não para os seus fenômenos, portanto, não correspondendo, assim, ao conceito de liberdade humana. Como Schopenhauer afirma: “na consciência comum não clareada pela filosofia, a vontade é de imediato confundida com seu fenômeno, e aquilo que pertence exclusivamente à Vontade é atribuído a este. Daí nasce a ilusão da liberdade incondicionada do indivíduo.”¹ Schopenhauer conclui ainda que Kant cometeu o erro de ignorar e deixar passar despercebida essa origem imediata do conceito de liberdade em cada consciência humana ao estabelecer a origem desse conceito “numa especulação bastante sutil, pela qual precisamente o incondicionado, ao qual a razão deve sempre tender, ocasiona a hipóstase do conceito de liberdade e, nesta ideia transcendente de liberdade, deveria fundar-se antes de tudo também o conceito prático dela.”²

Ora, para Schopenhauer a fonte verdadeira do conceito de liberdade de maneira alguma é uma inferência da ideia especulativa de uma causa incondicionada ou de um imperativo categórico que a pressuponha, mas surge imediatamente da consciência. No entender de Schopenhauer, não haveria problema nenhum no fato de o homem assumir a liberdade se ele a entendesse a partir da perspectiva na qual ele é produto do ato volitivo da “Vontade” mesma, mas, ao querer associar a liberdade aos seus atos particulares, ele fracassa.

2. A existência humana em Schopenhauer

Partindo dessa temática, encontramos a questão sobre o sentido da existência humana. Afinal, é um tanto problemático assumir um sentido ou direcionamento na vida dos indivíduos se eles não possuem liberdade em suas ações, pelo menos não na forma em que ela é usualmente entendida. É problemático conciliar a ideia de que a vida dos indivíduos é regida por uma lei incompatível com o desejo humano de determinar suas ações. E o próprio fato de que o homem tem a necessidade de atribuir valores ou ao menos um sentido (tomado aqui como direção) também se mostra incompatível com um modelo que assume o mundo como destituído de um *télos*, isto é, de uma finalidade última.

A existência humana assume, assim, um caráter marcado pela negação da razão. Ora, se não conhecemos aquilo que nos determina fundamentalmente, isto é, a “Vontade”, então o que conhecemos é aquilo que se apresenta a nós fenomenicamente, ou seja, estamos condicionados a uma

1 SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 627.

2 SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 627.

representação das coisas. Quando Schopenhauer comunga da ideia central kantiana segundo a qual há uma determinação além dos limites da razão - afinal, a razão humana não pode conhecer tudo -, ele mantém, de certa forma, a transcendência em seu sistema, mas uma transcendência imanente ao mundo. Como ele afirma em sua obra:

A forma de aparecimento da vontade (e portanto a forma da vida ou da realidade) é só o presente, não o futuro nem o passado: estes só existem para o conceito e o encadeamento do conhecimento, na medida em que tal forma está presa ao princípio da razão. Ninguém viveu no passado, ninguém viverá no futuro; só o presente é a forma de toda a vida, assim como é o mais seguro fundamento, do qual ninguém pode escapar.³

Nesse sentido, o homem é aquele que está presente em um mundo de forma “acidental” se pensado em analogia com uma finalidade última, ao mesmo tempo em que seus valores são passageiros, efêmeros, uma vez que mesmo possuindo um poder reflexivo – diferente dos outros animais –, não é capaz de controlar os seus desejos, instintos, impulsos, etc. Como bem afirma Thomas Mann: o homem vulgar é, acima de tudo, “produto que a natureza fabrica por atacado, aos milhares por dia [...] incapaz, ao menos de maneira seguida, da percepção completamente desinteressada em todos os sentidos, que constitui a verdadeira contemplação; só pode voltar a atenção para as coisas que, mesmo muito indiretamente, tenham qualquer ligação com sua vontade.”⁴ Nesse sentido, fica claro que em sua existência o homem é um escravo da vontade.

Vemos com isso que Schopenhauer rompe magistralmente com Kant no que tange à esfera prática, pois o sujeito, visto a partir da perspectiva do corpo, é escravo da contingência, não sendo capaz assim de “elevantar-se” a uma condição moral ideal. Ora, diz Schopenhauer, toda a ação tem uma causa, não se pode negar isso. E nesse caso, quando esse pressuposto é excluído da esfera das ações humanas, o que temos, como afirma Schopenhauer, é a gênese da legalidade, mas não da moralidade: “pode-se forçar a legalidade, mas não a moralidade. Pode-se transformar a ação, mas não o próprio querer, ao qual somente pertence o valor moral.”⁵

Para Schopenhauer, o homem, esse animal cruel por excelência, só se livra dessa condição quando consegue fazer com que a sua ação seja destituída de motivações egoístas, o que só é possível quando o sujeito associa a sua condição à condição alheia, isto é, quando se vê no outro. Jair Barboza explicita melhor essa tese da seguinte forma: “O sujeito não se encerra mais em si mesmo, num sadismo passivo que assiste ao padecimento alheio, mas é impulsionado a uma ação boa, isto é, não egoística, para ajudar alguém.”⁶ (BARBOZA, 2005, p 266). Nesse estado, por assim dizer, o princípio de individuação, aquilo que falsamente diferencia os indivíduos, tornando-os indiferentes para com os outros, é exterminado, e o que resta é compaixão, quando o indivíduo se reconhece no sofrimento do outro, pois o sofrimento do outro também é seu sofrimento, afinal, ambos estão condicionados a ele.

Em uma outra ocasião eu tentei formular uma questão, a saber, se os homens, a partir do pensamento schopenhaueriano, podem ser vistos como condenadores ou condenados. Afinal,

3 SCHOPPENHAUER apud SANTOS, José Henrique. O trabalho do negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito. Loyola: São Paulo, 2007, p.79

4 MANN, Thomas. Schopenhauer. O pensamento vivo de Schopenhauer. Trad. Pedro Ferraz de Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967, p. 252.

5 SCHOPPENHAUER, Arthur. Sobre o fundamento da moral. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.198.

6 BARBOZA, Jair. Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 266.

identificamos constantemente em Schopenhauer a tese de que o homem é um animal cruel por excelência. Mas, no meu modo de ver, está no próprio pensamento de Schopenhauer a resposta a essa pergunta. Os homens são ambos: condenadores e condenados; recorro aqui a uma passagem extraída do Capítulo XII de sua obra “Parerga e Paralipomena”, parágrafo 156, no qual Schopenhauer afirma: “Pois o mundo constitui o inferno, e os homens formam em parte os atormentados, e noutra, os demônios.”⁷ (SCHOPENHAUER, 2000, p. 285). Ora, os indivíduos a todo tempo agem como condenadores, quando julgam de forma equivocada os seus semelhantes, ou melhor, os seus iguais. Mas, no final das contas, também são condenados, condenados a viver um sofrimento anterior a eles, que perpassa toda a sua vida, e que continua, mesmo com a sua morte. Schopenhauer afirma ainda: “Por que há de se orgulhar o homem? Sua concepção é uma culpa; o nascimento, um castigo; a vida, uma labuta; a morte, a necessidade.”⁸ (Ibidem, p. 244)

3. A existência humana em Cioran

Aproveito aqui para introduzir a visão de outro pensador, desta vez não de origem germânica, mas romena: estou falando de Emil Cioran, nascido na Transilvânia em 1911, radicado na França desde 1947 e falecido em 1995.

Limitar-me-ei a fazer uma consideração geral sobre a idéia de existência humana em Cioran. Antes de entrar no próprio pensamento do autor, gostaria de lançar mão de uma imagem presente no livro *O retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde. Nele encontramos o seguinte recorte de um diálogo entre Lord Henry e Dorian Gray:

A única maneira de uma pessoa livrar-se de uma tentação é ceder-lhe. Se resistir, a alma adoecerá por ansiar pelas coisas que proibiu a si própria, por desejar aquilo que suas leis monstruosas tornaram monstruoso e ilícito. Alguém disse que os grandes acontecimentos têm lugar no cérebro. É também no cérebro, e apenas no cérebro, que têm lugar os grandes pecados do mundo. O senhor, Mr. Gray, o senhor mesmo, com sua rósea mocidade e sua nívea infância, teve paixões que o amedrontaram, pensamentos que o encheram de terror, sonhos diurnos e noturnos cuja simples lembrança talvez bastasse para fazê-lo corar de vergonha....⁹

Utilizo essa passagem apenas para identificar uma semelhança entre ela e o pensamento de Schopenhauer. Cioran ainda comunga da ideia schopenhaueriana de uma acidentalidade no mundo, isto é, para ele, o absurdo, os paradoxos, o incerto ainda são fatores intrínsecos à existência humana. Mas, diferente de Schopenhauer, Cioran acredita que podemos nos “libertar” deles, mas não negando-os, como na postura de um asceta, assim como também não precisamos ser gênios para conseguir tal feito. Cioran defende que nos libertamos deles na medida em que os assumimos como algo contra o qual não se pode lutar. Com base nisso, Cioran afirma todo o seu pensamento, não constituindo, como em Schopenhauer, uma teoria sobre o mundo, sobre as formas de conhecimento, etc., mas uma alternativa para que não se caia no desespero, apesar de algumas leituras apressadas identificarem

7 SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga e Paralipomena. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Cap. V, VIII, XII, XIV, p. 285.

8 SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga e Paralipomena. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Cap. V, VIII, XII, XIV, p. 244.

9 WILDE, Oscar. O retrato de Dorian Gray. 8ª ed. Trad. Lígia Juqueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.30

o seu ceticismo como tal. Em Cioran, não existe a idéia de uma “salvação” e, se ela é possível, ele se contrapõe a ela, pois como ele afirma em seu ensaio “O Antiprofeta”, presente na obra *Breviário de Decomposição*: “em todo homem dorme um profeta, e quanto ele acorda há um pouco mais de mal no mundo.”¹⁰

Talvez não seja lugar-comum lembrar aqui de sua visão sobre o suicídio para que se fique claro de onde parte o pensamento de Cioran. Em sua obra *Silogismos da Amargura*, ele chegou a afirmar que apenas vivia porque poderia se matar quando quisesse, sem a idéia do suicídio, ele teria se matado.¹¹ Ora, mas nós nos perguntamos, que vida é essa que só é possível mediante a idéia do suicídio? Já não é essa uma espécie de desespero? Cioran parece sugerir, ao longo de suas obras, que inicialmente o seu ceticismo, somado a uma série de fatores, exerceu uma influência decisiva em sua vida, o que obviamente implicou uma certa dose de desespero. Segundo ele, o “ceticismo que não contribui para a ruína da nossa saúde não passa de um exercício intelectual.”¹² (Ibidem). Mas isso não quer dizer que se estacione nesse estágio de desespero. Pelo contrário, é apenas um motor que leva a transição a outro momento, o momento em que o homem aceita a sua condição e passa a *ser* humano de outra forma. Segundo Cioran, a idealização (acerca do que seja o homem, acerca do que seja a moral, entre outros) é a ficção da vida humana. Idealização essa que surge da própria vaidade humana, isto é, da necessidade que o homem tem de propor algo. Considerando isso, ele sugere que devemos partir para o que há de humanos em nós, e assim ele se assemelha a Schopenhauer, quando este introduz a questão do corpo na filosofia – em contraponto à tradição anterior a ele, que até então havia se dedicado a questões como a reflexão, a consciência. Contudo, para Cioran, não adianta trazer à tona a importância do corpo, dos instintos e impulsos se a reflexão que introduz valores vem acompanhada. Em outras palavras, não é interesse de Cioran afirmar a importância do homem para que possam ser instituídos valores e preceitos que norteiam a sua existência. Para Cioran, a verdade, o bem e o correto tomados em sentido particular, relativo à existência, e que começaram a ser colocados na tradição moderna, não são tão diferentes da verdade, do bem e do correto tomados em sentido universal, como os antigos e medievais os pensavam. Em uma passagem enigmática, Cioran afirma: “De que serve desfazermos-nos de Deus para voltar a cair em nós? De que serve essa substituição de carcaças?”¹³ (Ibidem, p. 65) Nesse sentido, Cioran afirma, contrapondo-se a Schopenhauer, que o “peso” de sermos acidentados da matéria, na verdade, não é peso nenhum.

Ora, o que Cioran quer afirmar é que o homem definitivamente não é o centro, a razão e o resultado do tempo. Nesse sentido, Schopenhauer ainda estaria compactuando com uma visão romântica da existência humana na medida em que não se afirma um *télos*, uma finalidade última para a vida, mas também não se deixa de associar um caráter negativo a essa falta de finalidade. Cioran defende que é justamente a falta de sentido último que torna a experiência da existência tão genuína. Para Cioran, não é o caso que a vida deva tomar algum sentido, algum rumo, a vida é ela mesma a doadora de sentido. Como afirma Rossano Pecoraco: “a existência amarga. Ela é o nosso próprio horizonte, o nosso ‘ser próprio’: clausura, terror e possibilidade de todo homem. Nada se dá fora da existência, além dos confins do seu nascimento, desenvolvimento, morte.”¹⁴ Antes de categorias que definam a existência, Cioran defende que há a existência mesma. E é ela que interessa, com todas as implicações que essa tese possa acarretar. Nesse sentido, pode-se dizer que o pensamento de Cioran confronta-se, sim, com toda uma tradição que dá uma resposta que pretende ser verdadeira acerca da

10 CIORAN Emil M. *Breviário de Decomposição*. 2ª ed. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p. 14

11 _____. *Silogismos da Amargura*. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2009, p.55

12 _____. *Silogismos da Amargura*. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2009, p.55

13 CIORAN Emil M. *Silogismos da Amargura*. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2009, p.65

14 PECORACO, Rossano. *Cioran, a filosofia em chamuscas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.35

subjetividade humana: para ele, o que era visto como “negativo” através da análise de categorias deixa de ser acompanhado por uma indicação, um algo outro que é visto como possível. Com efeito, como afirma Pecoraco:

Em Cioran o diagnóstico negativo nunca é seguido por uma indicação, uma esperança, uma possibilidade, um sentido, uma redenção, um caminho. Não há a Ascese de Schopenhauer, a síntese hegeliana, o Ser a ser lembrado de Heidegger, o Deus kierkegaardiano, a Revolta de Camus, a Ação sartriana, as Idéias platônicas, a Aceitação nietzscheana, o Nirvana budista... Os estados fundamentais, as experiências-limite que possibilitaram a reflexão, o conhecimento – angústia, dor, tédio, sofrimento, desespero – não podem ser vencidos, ultrapassados, superados. Cioran não oferece remédios, consolações. A lucidez que atormenta nunca adormece. Não há libertação, apenas o destino infame do “traidor da existência.”¹⁵

Em suma, para o autor, a vida não necessita de explicações, argumentos ou justificativas. O motivo para essa posição é simples: se a vida tivesse realmente um sentido fora dela, distinto dela mesma, todo o seu valor se perderia. Nas palavras de Cioran:

Porque se a vida tivesse um só argumento a seu favor – distinto, de uma evidência indiscutível – se aniquilaria; os instintos e os preconceitos desvanecem-se ao contato com o Rigor. (...) Dê um objetivo preciso à vida: ela perde instantaneamente seu atrativo. A inexatidão de seus fins a torna superior à morte – uma gota de precisão a rebaixaria à trivialidade dos túmulos.”¹⁶

15 _____ Cioran, a filosofia em chamas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.50.

16 CIORAN Emil M. Breviário de Decomposição. 2ª ed. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p. 19.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

CIORAN Emil M. *Breviário de Decomposição*. 2ª ed. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. *Silogismos da Amargura*. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2009.

MANN, Thomas. Schopenhauer. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Trad. Pedro Ferraz de Amaral. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1967.

PECORACO, Rossano. *Cioran, a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. Loyola: São Paulo, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Parerga e Paralipomena*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Cap. V, VIII, XII, XIV.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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