

A VONTADE COMO FUNDAMENTO DO SOFRIMENTO EM SCHOPENHAUER E SEU CUME NO NIILISMO DE EMIL M. CIORAN

THE WILL AS THE FOUNDATION OF SUFFERING IN SCHOPENHAUER AND ITS
SUMMIT IN THE NIILISM OF EMIL M. CIORAN

JHEOVANNE GAMALIEL SILVA DE ABREU¹
LUÉDLLEY RAYNNER DE SOUZA LIRA²

RESUMEN: Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Emil M. Cioran (1911-1995) foram dois filósofos reconhecidos pelo seu pensamento marcado pelo pessimismo: o primeiro por um pessimismo metafísico e o segundo um pessimismo fisiológico e psicológico. Ambos contribuíram para a compreensão do terrível âmago do sofrimento que permeia a vida humana. O sofrimento para Schopenhauer seria em decorrência desta impossibilidade em que o indivíduo tinha de ser livre desta conjuntura metafísica que aprisiona tudo à um ímpeto irracional e permeado pelas vontades insaciáveis. Já o sofrimento em Cioran é um constructo que se estabelece a partir da fisiologia, ou seja, as doenças possuem um papel lírico para o homem. Tal sofrimento também se caracteriza pela noção psicológica onde sofrer não está apenas ligado ao físico. Portanto, o sofrimento tanto para Schopenhauer como para Cioran, definem a existência humana. Isto se dá porque o sofrimento está inseparável a vida, não se pode viver sem sofrer. Porém, o sofrimento no pensamento de Cioran tem um diferencial, pois muda o homem para constatar o *sem sentido* da existência. Só se percebe o niilismo que envolve o homem e o mundo quando o mesmo fica confrontado pelo inevitável sofrimento.

PALABRAS CLAVE: sofrimento, existência, vontade, representação.

¹ Mestrando em Ciências da Educação pela Unigrendal University. Pós-graduado *lato sensu* em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Cajazeiras (FAFIC). Licenciado em Filosofia (FAFIC). Email: jheovannedv@hotmail.com

² Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras- FAFIC. Email: luede_pb@hotmail.com

ABSTRACT: Arthur Schopenhauer (1788-1860) and Emil M. Cioran (1911-1995) were two philosophers recognized for their pessimistic thinking; the first by a metaphysical pessimism and the second by a physiological and psychological pessimism. Both contributed to the understanding of the terrible essence of suffering that permeates human life. The suffering for Schopenhauer would be due to this impossibility in which the individual has to be free from this metaphysical conjuncture that imprisons everything to an irrational impetus and permeated by the insatiable wills. Whereas the suffering in Cioran is a construct that establishes itself from the physiology, that is, the diseases have a lyrical role for the man. Such suffering is also characterized by the psychological notion where suffering is not only linked to the physical. Therefore, suffering, for both Schopenhauer and Cioran, define human existence. It occurs because suffering is inseparable from life, one can not live without suffering. However, the suffering in Cioran's thinking has a differential, since it changes the man to verify the *meaninglessness* of existence. Man can only perceive the nihilism that surrounds him and the world when he is confronted by the inevitable suffering.

KEYWORDS: suffering, existence, will, representation.

1. INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Emil M. Cioran (1911-1995) foram dois filósofos reconhecidos pelo seu pensamento marcado pelo pessimismo: o primeiro por um pessimismo metafísico e o segundo um pessimismo fisiológico e psicológico. Ambos contribuíram para a compreensão do terrível âmago do sofrimento que permeia a vida humana.

Arthur Schopenhauer achava que tinha a decifração do enigma do mundo, que era o de considerar o *em-si* um ímpeto irracional que regia todo o universo, ou seja, a Vontade. Tudo era Vontade, mas eram as representações desta realidade metafísica que se apresentava ao sujeito, de tal forma que o mundo era concebido como Vontade e como representação. É por meio de uma inovadora leitura de Kant que Schopenhauer desenvolverá sua compreensão de mundo como um dos piores dos mundos possíveis.

O sofrimento seria em decorrência desta impossibilidade em que o indivíduo tinha de ser livre desta conjuntura metafísica que aprisiona tudo à um ímpeto irracional e permeado pelas vontades insaciáveis. Por mais que o indivíduo buscasse um sentido para sua vida, não seria encontrado, pois o mundo não tem um sentido. Desta forma, a vida se torna sinônimo de sofrimento e quando não está sofrendo o ser humano está inserido no tédio, de tal maneira que há a oscilação entre o tédio e o sofrimento.

Já a filosofia desenvolvida por Emil M. Cioran caracteriza-se como um tripé que percorre o ceticismo, o pessimismo e o niilismo. Tais inquirições são estabelecidas a partir de sua vivência no mundo. Neste contexto, há um aprofundamento da questão do sofrimento e da noção trágica que ele possui. O constructo cioraniano é imbuído de uma influência do budismo, dos bogomilos (corrente gnóstica do século X) e da presença de uma doença crônica

que o perseguiu durante a juventude: a insônia. O pensamento do franco-romeno está localizado como um dos mais importantes no niilismo, porém, torna-se evidente a desvalorização do seu pensamento nas academias de filosofia.

O sofrimento em Cioran é um constructo que se estabelece a partir da fisiologia, ou seja, as doenças possuem um papel lírico para o homem. Tal sofrimento também se caracteriza pela noção psicológica onde sofrer não está apenas ligado ao físico.

Assim, este trabalho tenta fornecer um parâmetro da Metafísica da Vontade de Schopenhauer e sua desembocadura no sofrimento e, por fim, um histórico biográfico, principalmente sua insônia, como fundamento de uma filosofia pessimista que considera o sofrimento importante para a compreensão do homem ao niilismo no mundo.

2. O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

Para a elaboração de sua Metafísica, Schopenhauer se utiliza de conceitos de dois filósofos principalmente: de Kant e Platão. Ele próprio se considerava o maior discípulo de Kant, bem como seu continuador. Nesse sentido, ele achava que tinha a incumbência de corrigir alguns equívocos kantianos e de dar a continuidade de seu pensamento, que para Schopenhauer, era verdadeiro, inversamente e oposto ao que fez Hegel.

Schopenhauer utiliza os mesmos conceitos kantianos, de *fenômeno* e *Coisa-em-si*³, sendo que o segundo é nomeado por ele como Vontade, ímpeto que domina todos os animais, plantas e o universo como um todo, e o *fenômeno* como representação desta Vontade. Desta forma, o mundo para Schopenhauer pode ser visto sob duas maneiras: como Vontade (realidade metafísica) ou como representação (realidade material), «[...] mas são uma única coisa, apenas dada de duas maneiras diferentes [...]»⁴. Explica melhor o filósofo de Danzig:

³ Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, resolve a divergência entre o empirismo e o racionalismo, postula o conceito de Juízo Sintético *a priori*, além de elaborar uma complexa e erudita teoria do conhecimento. O analítico sempre se relaciona com o *a priori* e o sintético no *a posteriori*, mas Kant defende a existência de um juízo sintético *a priori*. A prova desta argumentação está na matemática, pois as operações aritméticas são constituídas aprioristicamente, por não derivar da experiência, mas nas relações de números, adição e a multiplicação que são construídas pela consciência *a posteriori*.

O sujeito ganha um papel essencial na construção do conhecimento. Kant coloca o sujeito no centro como regulador do conhecimento em vez dos anteriores teorias que afirmavam que o sujeito se regulava ao objeto. Essa inversão, Kant chama de Revolução Copernicana, pois assim como Copérnico retira a Terra como o centro do Universo e coloca o Sol, o mesmo o faz ao retirar o objeto e coloca o sujeito como aquele que interpreta o objeto.

Para Kant, só podemos conhecer os *fenômenos*, ou seja, não se pode conhecer o objeto plenamente, existindo sempre algo que não é apreensível pelo sujeito, assim sendo que «[...] não podemos conhecer qualquer objeto como coisa em si mesma, mas apenas como um objeto de intuição sensorial, isto é, como *fenômeno*» (Kant, s.d., p. 52). Esse algo, a *Coisa-em-si* ou *Numeno*, é incognoscível e, por isso, a impossibilidade de seu conhecimento, o que não implica na capacidade de pensar nos objetos como coisas em si mesmas, «porque, doutra forma, chegaríamos a uma conclusão absurda: a de existirem aparências (*fenômenos*) sem que apareça coisa alguma» (Kant, [s.d.], p. 53).

⁴ Schopenhauer, A., MVR I, § 18, p. 157.

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade como corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra *vontade*.⁵

É o corpo humano e também o animal que favorece a compreensão do mundo ora como Vontade ora como representação. Tudo pode ser explicado numa ótica física, ou seja, como representação, ou numa ótica metafísica, como Vontade. Este aspecto explica o título de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação*, bem como resume todo seu organismo filosófico⁶. Confirma Schopenhauer dizendo que «já que todo ser na natureza é, ao mesmo tempo, *fenômeno* e *coisa-em-si* [...] então ele é suscetível de uma dupla explicação: uma *física* e uma *metafísica*. A explicação física é sempre a partir da causa; a explicação metafísica é sempre a partir da *vontade*»⁷.

2.1. O mundo como representação

No início de sua obra magna, Schopenhauer postula que o mundo é uma representação individual feita pelo sujeito, através da afirmação de que «o mundo é minha representação»⁸. Em outras palavras, ele está dizendo que não conhecemos o objeto por completo, aquilo que de fato ele é.

O mundo fenomênico é uma representação feita pelo sujeito, considerando que, «torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra»⁹. Neste sentido, o sujeito torna-se essencial na construção do conhecimento, pois é ele que conhece e constrói a representação do objeto, mas ao mesmo tempo o objeto é primordial, pois sem ele não há a representação que se faça pelo sujeito de tal modo que «uma não existe sem a outra, são inseparáveis, essenciais e necessárias uma à outra de tal modo que a ausência de qualquer um torna a representação ininteligível e irreal, como

⁵ *Ibid.*, grifo do autor.

⁶ Schopenhauer não permite a denominação de sistema à sua organização filosófica, preferindo a nomenclatura de organismo. Esse fato se explica pela explícita rixa com Hegel, e como termo sistema era muito utilizado por ele, Schopenhauer vai banir esta palavra em sua organização filosófica. O conflito entre os dois era tão grande «[...] a ponto de chegar a qualificar o próprio Hegel como um ‘acadêmico mercenário’, um ‘sicário da verdade’, e seu pensamento como uma ‘palhaçada filosófica’» (Reale, Antiseri, 2005, p. 208), ou então, confirmando o ódio do filósofo de Dantzig, são consideráveis «as obras de Hegel que se encontram na biblioteca pessoal de Schopenhauer estão rabiscadas com pontos de interrogação, de exclamação e epítetos. São famosas as orelhas de burro que Schopenhauer desenha na margem do parágrafo 293 do segundo volume da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel com o comentário em francês ‘Quelle bêtise’(que besteira)» (Redyson, 2009 a, p. 44).

⁷ Schopenhauer, A., P/P II, § 63, p. 137, grifos do autor.

⁸ *Ibid.*, MVR I, § 1, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 43

duas cartas de baralho que, uma apóia na outra, formam o castelo que é a representação»¹⁰. Assim, Schopenhauer discorda e critica ferrenhamente as duas correntes teóricas desenvolvidas em seu tempo, a primeira em que coloca o sujeito como ponto de partida para o conhecimento do objeto, ou seja, o idealismo defendido por Fichte, Schelling e Hegel, e a segunda a de que o conhecimento parte do objeto para a dedução do sujeito, tese essa defendida pelo realismo.

O sujeito não pode ser conhecido, apesar de tudo conhecer por não se encontrar no espaço e no tempo, a não ser que ele se torne objeto do conhecimento e nesta hipótese não mais se trata como sujeito, mas como corpo, realidade fenomênica e, portanto, representação.¹¹

O corpo humano é o ponto de partida para o conhecimento do objeto, pois, para que o cérebro possa funcionar há a necessidade de um complexo sistema nervoso bem como de órgãos que juntos têm a finalidade de transmitir sensações ao órgão principal do crânio humano. Em nada adiantaria um cérebro sem corpo ou então um corpo sem cérebro, como no estado de coma, sendo «[...] preciso, portanto (no caso dos seres humanos, pelo menos), uma cabeça acoplada ao corpo, em constante colaboração com este, para então se ter de fato um mundo, isto é, objetos, representações do sujeito»¹². Indica-se, nesse sentido, que há diversas representações construídas ou vivenciadas por um indivíduo e quando este morre sem compartilhar suas sensações adquiridas, sua representação de mundo termina junto com ele. Exemplifica Jair Barboza:

Parecido ao personagem mítico Atlas, que sustentava o mundo nas costas, assim é cada homem, que carrega sozinho em sua cabeça o mundo inteiro. Bastaria um único sujeito para construir o universo. Se Robson Crusoé tivesse nascido e desaparecido solitário em sua ilha, esta teria nascido e desaparecido com ele, pois não há sujeito (Robson Crusoé) sem objeto (sua ilha) e vice-versa.¹³

A construção cognitiva do mundo feita pelo sujeito é fruto daquilo que está em sua mente e condicionado pela forma *a priori* do conhecimento, ou seja, tempo, espaço e casualidade que estão *aprioristicamente* no sujeito não dependendo de nenhum conhecimento sensível e, portanto, uma característica inerente do indivíduo¹⁴. Diz Fernando Monteiro:

O mundo é minha representação», é construção minha e por ela sou responsável, mas tem origem numa realidade objetiva; é algo que me afeta os sentidos, penetra o cérebro e passa a ter uma «se-

¹⁰ Silva, A. F. *Os conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2011, p. 26.

¹¹ Schopenhauer, A., MVR I § 2, pp. 45-46.

¹² Barboza, J., *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997, p. 33.

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ Vale a pena lembrar que as formas *a priori* de consciência «[...] não são de modo algum as “ideias inatas” da filosofia clássica, mas somente as condições de nossa faculdade de conhecer, estas mesmas conhecidas *a priori*» (Lefranc, 2011, p. 70).

gunda existência», isto é uma representação [...] Para o filósofo de Danzig, a realidade externa se reproduz naquilo que está em nossa mente. O mundo como representação é uma construção condicionada pelas formas a priori da consciência, isto é: tempo, espaço e causalidade.¹⁵

O tempo garante a sucessão à mudança. É nele que percebemos, por exemplo, a velhice ou a ruína de uma nação. Já o espaço garante a permanência e a concepção de dimensão do objeto. A representação é aquilo do objeto que se apresenta ao sujeito sendo o espaço e o tempo, chamado por Schopenhauer de *principium individuationis*, o que garante a sua multiplicidade.

Todo objeto está inserido na realidade espacial e temporal, mas, como toda realidade material, é condicionado ao fazer efeito, ou seja, a causalidade. Por meio do fazer efeito, em que o objeto está condicionado, garante-se a união do espaço e do tempo¹⁶. É da mudança simultânea de uma parte do espaço e uma parte do tempo que indica união de ambos, pois não se pode mudar o espaço sem haver a mudança de tempo e o mesmo ocorre inversamente. «Ela [Ideia de causa] não deriva da experiência, que, pelo contrário, só é possível por meio dela. Para que exista causalidade, é preciso que um fato se origine necessariamente do outro; e essa necessidade, a inteligência a declara *a priori*, em virtude de uma intuição imediata»¹⁷. É essa declaração *a priori* feita pela inteligência¹⁸ que se reconhece, e não por meio da experiência, as formas a priori do conhecimento.

A inteligência junto com a sensibilidade são características de todos os animais, mas somente o homem tem a capacidade racional. Schopenhauer admite a importância da razão, mas ao contrário que fizeram os iluministas, afirma a submissão em relação à Vontade¹⁹. Por mais que o homem seja o mais racional dos animais, as suas vontades superam aquilo que sua consciência admitia como correto. Neste sentido, os fenômenos são meras cópias da verdadeira essência, a outra face do mundo, a da Vontade.

¹⁵ Monteiro, F. J. S. *10 lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 26.

¹⁶ Cf. Schopenhauer, A., MVR I § 4, p.51.

¹⁷ Bossert, A., *Introdução a Schopenhauer*. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p.157.

¹⁸ A sensibilidade, inteligência e a razão são consideradas por Schopenhauer como faculdades do conhecimento. Os animais por meio dos sentidos sentem, e ao mesmo tempo tem inteligência, mas somente o homem tem a capacidade racional, o que proporciona neste o uso da linguagem que é ausente aos animais (cf. Barboza, 1997, p. 39).

¹⁹ O rebaixamento da razão foi uma das inovações e diferença de Schopenhauer em relação a Kant e aos Iluministas, que exaltavam a razão e colocavam-na como solução aos problemas do homem. Mas como dirá Max Horkheimer, bem como outros membros da Escola de Frankfurt que receberam profunda influência do pensamento schopenhaueriano, o projeto iluminista fracassou e a razão não resolveu os problemas da humanidade, pelo contrário, com as máquinas mortíferas da primeira e segunda Guerra Mundial se tornou instrumento também de sofrimento e dor.

2.2. O mundo como Vontade

Durante a história da filosofia foram muitos os filósofos que tentaram desvendar a essência do mundo, apesar de encontrar alguns equívocos Schopenhauer não irá negar as façanhas desses pensadores, indo além quando considera a essência do mundo a Vontade irracional que impera sobre toda a realidade. Diz ele que a «*Coisa-em-si* significa aquilo que existe independentemente de nossa percepção, aquilo que é propriamente. Para Demócrito esta era a matéria formada: para *Locke*, no fundo, ainda era a mesma coisa; Para *Kant* era algo = x; para mim a *vontade*»²⁰.

A Vontade não está subordinada ao tempo, espaço e a causalidade justamente por ser ela um ímpeto cego, una e livre que se utiliza das representações como marionetes ocasionando o sofrimento inerente ao mundo. Essa é a lógica que faz Schopenhauer deduzir que este é o pior dos mundos possíveis tese contrária ao otimismo de Leibniz que via neste mundo o melhor dos mundos possíveis. Nada escapa ao crivo da Vontade que não se limita ao mundo fenomênico, sendo ela a verdadeira essência do universo.

São vários os exemplos utilizados por Schopenhauer para confirmar o ímpeto da Vontade sobre os fenômenos, dentre eles podemos citar o da aranha que faz a sua teia sem saber qual será sua presa; a larva do escaravelho que fura a madeira com a dimensão duas vezes maior o que permite sua metamorfose caso se torne um escaravelho macho; os órgãos e processos vitais do corpo que funcionam sem o nosso aparente consentimento como o cérebro, digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento e reprodução²¹.

A Vontade não é a causadora do mundo e sim uma face dele, o que impede aos religiosos que queiram parafrasear seu pensamento, comparando-o a Deus ao ímpeto metafísico. É nítido o ateísmo de sua filosofia, para ele esse mundo não pode ter sido criado por um deus bondoso, pois a vida é sofrimento e dor, um verdadeiro vale de lágrimas, seria mais fácil o demônio o ter criado.

A Vontade por não estar estritamente em nossa realidade fenomênica é, como diz Roger,²² cognoscível relativamente, por não ser totalmente apreensível pela experiência sensorial. Esta cognoscibilidade relativa é uma das inovações de Schopenhauer em relação a filosofia de Kant que defendia a radical incognoscibilidade da *coisa-em-si*. Esse pensamento schopenhaueriano se embasa no fato do sujeito além de ser fenômeno tem em si também vontade, possibilitando o possível conhecimento da *coisa-em-si*, a Vontade. No fim das contas, Schopenhauer admite que a Vontade é incognoscível em sua pureza, «logo, não conhecemos —não podemos conhecer— a coisa-em-si em sua pureza. Quando tenho consciência de meu próprio querer em ação, aquilo que sei é a manifestação fenomênica da vontade, não a coisa-em-si»²³. A prova

²⁰ Schopenhauer, A., P/P II, § 61, p. 135, grifo do autor.

²¹ Cfr. MVR I, § 23, pp. 173-174.

²² Roger A., *Vocabulário de Schopenhauer*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p.17.

²³ Janaway, C., *Schopenhauer*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Vozes, 2003, p. 54.

disto é a comparação da crosta terrestre utilizada por Schopenhauer para dizer não podemos conhecer a essência por causa do encobrimento feito pelas aparências, diz ele que:

Da mesma forma que só conhecemos a superfície do globo terrestre e não a massa grande e sólida de seu interior, não conhecemos empiricamente das coisas e do mundo absolutamente nada senão seu *fenômeno*, isto é, sua superfície [...] Querer construir a essência em si mesma das coisas segundo as leis do mero fenômeno é um empreendimento que pode ser comparado à tentativa de construir um corpo estereométrico a partir de meras superfícies e suas leis. Toda filosofia *dogmática transcendente* é uma tentativa de construir a coisa-em-si a partir das leis do *fenômeno*. É como querer cobrir uma pela duas figuras absolutamente dessemelhantes, o que frequentemente falha, pois seja qual for o modo nós as colocamos, esse ou aquele ângulo nunca deixará de sobressair-se em relação ao outro.²⁴

Não conhecemos plenamente a coisa-em-si, pois os nossos sentidos formam imagens que representam a realidade, pois o que captamos pela inteligência trata-se de miragem e ilusão, produzindo barreiras para o seu pleno conhecimento. Na realidade, se torna impossível ao homem o conhecimento pleno do campo metafísico e o pouco que conhecemos vem por meio da *objetidade* da própria Vontade, que é o corpo. O corpo, que foi anteriormente estudado na perspectiva da representação, aqui retorna como chave importante no conhecimento relativo da Coisa-em-si²⁵. Diz Maria Lúcia Cacciola:

[...] o corpo é a chave para descobrir o significado do mundo. Condição, portanto, da experiência externa e objeto imediato da interna, ele é o «ponto certo» do entrelaçamento delas, o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria [...] mas aqui, onde atos de vontade e ações do corpo se identificam, o corpo é definido como «*objetidade da Vontade*». ²⁶

Mesmo se encontrando fora do tempo e do espaço, as manifestações da coisa-em-si ocupam este espaço e se organizam neste tempo. O Corpo é a *objetidade da Vontade*, mas é precisamente nos órgãos genitais que ela tem sede. É por meio disto se explica que as vontades

²⁴ Schopenhauer, A., P/P II, § 62, pp. 136-137.

²⁵ A pesar de Schopenhauer acreditar no conhecimento relativo da Vontade, ele cai em uma incognoscibilidade, mesmo a coisa-em-si estando em nosso interior. Mas é ai que Schopenhauer é questionado por alguns estudiosos (Cf. Janaway, p.54-55), pois o que garante que o conhecimento da Vontade não seja também de uma miragem produzida pela realidade fenomênica? Essa contradição, como vai lembrar Cacciola, é chamado de paradoxo de Zeller, estudioso «[...] que mostra o círculo que se move a filosofia de Schopenhauer ao afirmar que “a representação é um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação”» (Cacciola, 1994, p. 77-78). Neste sentido, o conhecimento se torna como um círculo que em nada pode adiantar ou conhecer, pois o cérebro é produto da representação e a representação do cérebro, indicando um paradoxo que retorna à radicalidade da incognoscibilidade kantiana. Em vista disto, a metafísica da Vontade de Schopenhauer foi criticada, mas em compensação as implicações de sua metafísica como o amor, a ética, a estética etc. tiveram bastante influência e repercussão aos pesadores posteriores.

²⁶ Cacciola, M. L. M. e O.. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994, pp. 41-42.

sexuais são as mais incontroladas paixões tanto no homem como nos animais. A necessidade sexual se torna uma vontade tão poderosa que ocasiona a morte ou um desejo de uma vida inteira, e quando saciado o indivíduo não entende mais o que ele quer de fato ficando entediado, pois tudo passou de uma via da Vontade que causa o sofrimento ou se não, o tédio. Assim, Schopenhauer vai comparar essa tendência ao sofrimento e o tédio, com um pêndulo de um relógio que oscila para um lado (sofrimento) e para o outro (tedio).

A nossa vontade é fenômeno, sendo ela, a mais próxima e comparável da realidade metafísica da Vontade. Todos nós sentimos vontades, sejam elas as que forem, mas não existe um sequer indivíduo que negue plenamente o impulso de desejar ou querer algo. Assim, lutamos insistenteamente para alcançarmos aquilo que almejamos, mas logo que conseguimos, aflora novas vontades que segue o mesmo processo de saciar e desejar que só se finda no indivíduo na morte, mas se torna um processo infinito no mundo. Assim sendo «todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são [...] o desejo satisfeito logo dá lugar a um novo»²⁷.

Para ilustrar este pensamento de infinitude do querer, Schopenhauer vai se utilizar de um exemplo tirado da mitologia grega: a roda de Íxion, em que «o sujeito do querer, consequentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo»²⁸. Em outras palavras o indivíduo não consegue escapar de suas vontades que escraviza sua vida.

3. O SOFRIMENTO

Como visto anteriormente, o sofrimento é em decorrência de uma realidade metafísica que condiciona o indivíduo a oscilar entre a dor e o tédio. Sendo a essência do universo a Vontade se torna inevitável ao homem fugir do sofrimento, sendo evidente a parte da oração cristã de que compara o mundo como um «vale de lágrimas». Assim, Schopenhauer estrutura o sofrimento em sua metafísica em sua obra magna, porém é nos *Parerga e Paralipomena* que o filósofo de Dantzig se debruça especificamente sobre o sofrimento no escrito: *Suplementos à teoria do sofrimento do mundo*.

Para Schopenhauer o prazer não é algo natural ao ser humano, pois tem momento certo de iniciar e terminar, constituindo em um curto período de tempo. Em contraposição, o sofrimento sempre é mais comum, sendo a própria natureza receptível e capaz de conviver com o sofrimento constante, «nossa receptividade para a dor é quase infinita, já para o prazer possui limites estreitos. Embora toda a infelicidade individual apareça como uma exceção, a infelicidade em geral constitui a regra»²⁹.

²⁷ Schopenhauer, A., MVR I, § 38, p. 266, grifo do autor.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Schopenhauer, A., P/P II § 148, p. 147.

O exemplo utilizado por Schopenhauer para comprovar que o sofrimento é mais receptível ao homem do que o prazer, é que com uma pequena e simples dor sentida se torna para o indivíduo ao incomodo a tal ponto de não ser percebido a saúde que se encontra em todo o resto do corpo. A partir deste exemplo, se torna um absurdo a afirmação de que o bem estar e a felicidade são da essência humana³⁰. Desta forma, o mal na condição metafísica de Schopenhauer é positivo, enquanto que o bem, toda a felicidade e satisfação, é negativo³¹. Isto que dizer que o que existe é o sofrimento e não o «bem», neste sentido, seria o certo mencionar o sofrimento como a falta da alegria, mas não o contrário, ou seja, o prazer como a essência do sofrimento, caracterizando uma condição metafísica daquilo que é: «em consequência da negatividade do bem-estar e do prazer [...] em oposição à positividade da dor, a felicidade de um dado curso de vida não deve ser avaliada de acordo com suas alegrias e prazeres, mas por sua ausência de sofrimentos, que constitui o positivo»³².

Um possível conforto é olhar para os outros que sofrem mais e reconhecer que seu sofrimento é menor. Mas tal compreensão em nada muda no todo, que em nada modifica a condição humana de sofrimento, pois o futuro sempre pode reservar e sobrepor os nossos bons dias a grandes sofrimentos e dores, frutos de possíveis doenças, perseguições, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte, dentre outros.

Nos assemelhamos a carneiros que brincam sobre a relva, enquanto o açougueiro já escolhe um ou outro com os olhos. Pois não sabemos, em nossos bons dias, que infortúnio justamente agora o destino nos prepara – doenças, perseguição, empobrecimento, mutilação, cegueira, loucura, morte etc. [...] E do mesmo modo, a vida do indivíduo é uma luta contínua, e não apenas metafórica, com a carência ou o tédio; mas também realmente com os outros. Ele encontra em toda a parte o opositor, vive em constante conflito e morre com as armas na mão.³³

Como o sofrimento é inerente a condição humana, a falta dele desfiguraria o homem que entraria em um tédio sem igual, ao ponto dele abandonar a vida se suicidando, isto se dá porque «cada um precisa sempre de um certo *quantum* de preocupação, ou dor, ou necessidade, como o navio de lastro, para navegar de modo firme e direto»³⁴.

Os animais também sofrem, porém menos do que os seres humanos. Isto se dá porque sua constituição biológica é semelhante, porém o homem por ser intelectual sofre redobrado, pois além da preocupação das ações do presente, sofre por aquilo que ainda vai acontecer no futuro. Assim, o ser humano diferentemente de todos os outros animais sabe que inevitavel-

³⁰ Cfr. *ibid.*, § 149, p. 147.

³¹ *Ibid.*, p. 148.

³² *Ibid.*, § 153, p. 149.

³³ *Ibid.*, § 150, p. 148.

³⁴ *Ibid.*, § 152, p. 149.

mente vai morrer. Já os animais são sempre instintivos, fogem de qualquer perigo de morte, mas não tem compreensão que mesmo evitando ela chegará.

[...] no homem a medida da dor cresce bem mais que a do prazer e é ainda especialmente elevada por ele *saber* efetivamente da morte, enquanto que o animal foge instintivamente dela sem propriamente conhecê-la e por isso sem jamais verdadeiramente encará-la como o homem que tem esse prospecto sempre a sua frente.³⁵

O ser humano quebrou a condição bastante presente na vida selvagem, isto é, os animais em sua maioria são devorados e dificilmente tem uma «morte natural». O homem tem um maior tempo de se refletir sobre sua vida e compreender que ela é contingente, além claro, das diversas doenças e fragilidade decorrente de uma idade avançada, assim diz Schopenhauer que «não obstante, todos desejam para si uma idade avançada, portanto, um estado em que se possa dizer: “hoje está mal, e ficará ainda pior a cada dia, até que o pior de tudo advenha”»³⁶.

Schopenhauer distingue dois tipos de dor: a física e a espiritual³⁷. A dor física está relacionado ao cérebro e os nervos a ele conectados que enviam todos os estímulos. Assim, a dor física é decorrente as informações nervosas da dor que são passadas para o órgão central, de tal forma que quando um destes nervos são rompidos não se pode sentir fisicamente a dor. Neste sentido, somente os animais superiores detidos de um sistema nervoso podem sentir dor. Já a dor espiritual está relacionada a capacidade do conhecimento, ou seja, a interpretação daquilo que pode ser considerado como sofrimento, ao mesmo tempo pode ser compreendido como uma dor psicológica ou moral em que não é constatável fisicamente.

Assim, como dois velhos amigos que se reencontram já perto do fim da vida, eles mesmos reconhecem que o sentimento de expectativa da infância de uma vida feliz é desfeita pela real visão de maturidade do que foi de fato a vida. Desta forma, para Schopenhauer a vida é como um inferno e os homens os próprios demônios. Isto muitas vezes é contrastado pelos professores de filosofia que são otimistas e pelos religiosos que defendem que a vida é bela e iludem a vários. Os verdadeiros filósofos reconhecem a triste realidade do mundo a tal ponto de que o sexo não fosse prazeroso ou não fosse uma necessidade, poucos iriam se reproduzirem para não darem o terrível fardo da existência a vindouras pessoas.

4. ASPECTOS DA VIDA E OBRA CIORANIANA

A filosofia desenvolvida por Emil M. Cioran (1911-1995) adquire várias conotações pelos mais diversos comentadores e estudiosos de seu constructo filosófico, todavia, há um consenso na abordagem de sua obra: o teor pessimista que percorre desde o seu primeiro livro,

³⁵ *Ibid.*, § 153, p. 152.

³⁶ *Ibid.*, § 155, p. 156.

³⁷ *Cfr. ibid.*, p. 155.

Nos cumes do Desespero até a última que fora escrita: *Confissões e Anátemas*. Dada a conotação pessimista ao alicerce filosófico do pensador romeno, os seus comentadores começam a considerá-lo como uma chave de entendimento do pessimismo contemporâneo.

O pensamento de Cioran é um atentado a todo e qualquer tipo de sistemas ou verdades filosóficas ou religiosas, é uma negação profunda de tudo que torna a existência um *non-sense* (sem sentido, absurdo) arbitrário. Conforme afirma Pecoraro, o centro da filosofia de Cioran é de uma:

Negação, abismal e absoluta, é um marco da filosofia de Emil Cioran. É dizer não aos truques da razão, às pretensões da filosofia, às violências da verdade, às ilusões sobre o homem e a sua História, às utopias, às promessas de uma redenção, à esperança, aos enganos do conhecimento, às sereias do engajamento, aos pensamentos fortes, às profecias sagradas ou profanas de um novo advento. A negação agita-se violentamente nas veias, esmaga todo sentido, massacra qualquer possibilidade.³⁸

Essa negação, esse marco da filosofia do Cioran enquanto um ataque às ideias, a incapacidade evidente de proclamar respostas ou de atestar a veracidade de qualquer coisa nos joga perante a um pessimismo ácido que torna a vida sem caminhos a ser seguidos, segundo Cioran: «Posto que não há salvação no Nada nem na existência, mando este mundo aos diabos, junto com suas leis eternas»³⁹. Na filosofia de Cioran, diferentemente de outros pensadores pessimistas, que identificam algo possível de superar o horror da existência, por exemplo, pela ascese em Schopenhauer. Não há um paliativo possível para a existência de forma que é possível apenas continuar vivendo aguentando —de forma desconhecida— as mazelas atribuídas a nós pela vida.

Dentre os seus principais comentadores que escreveram na língua portuguesa, há uma reflexão de como a filosofia cioraniana tem uma característica céтика que permeia todas as perquirições do autor franco-romeno, de modo que o seu pensamento tem três características: a niilista, a pessimista e a céтика. Estes três supracitados traços edificam o pensamento do filósofo, como diz, Pecoraro: «Cioran não é (apenas) cétilo (nem é —de resto— apenas pessimista) [...] todos aqueles que não se limitam a anatomizar as situações do exterior, mas se vivem interiormente, sentem com uma clareza exemplar que ceticismo e pessimismo são ramos do mesmo tronco»⁴⁰. Estas várias definições atribuídas à compreensão de mundo do nosso filósofo, é justificada pelo turbilhão de pensamentos estudados pelo nosso filósofo que o influenciaram e coadunaram com suas angústias, decepções e atribuições, tais como, William Shakespeare, Honoré de Balzac, Denis Diderot, Madame Du Deffand, O divino Marquês de Sade, Georg Christoph Lichtenberg, Charles Baudelaire, Arthur Schopenhauer, Vladimir So-

³⁸ Pecoraro, R., *Cioran: a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EdPUCRGS, 2004, p.13.

³⁹ Cioran, E., *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011, p. 43.

⁴⁰ Pecoraro, R., *Cioran: a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EdPUCRGS, 2004, p.14.

loviev, Rabindranath Tagore, Gustave Flaubert, Georg Simmel, Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Chestov, entre outros autores.

Na vida de Cioran, dois fatos surgem com extrema importância para entender o seu pensamento. Tais acontecimentos são um marco na existência do autor e influenciaram na sua construção filosófica. Estes eventos são confluentes e significam uma reviravolta na vida do filósofo romeno. A importância destes eventos é assim descrita por Pecoraro: «Mudar-se para Paris e renunciar ao romeno foram duas decisões (acontecimentos) determinantes na vida de Cioran»⁴¹. A mudança de idioma significa também a adoção da língua francesa para construir seus livros. A primeira obra escrita em francês o *Précis de décomposition* (Breviário de decomposição) culmina na paixão notória de Cioran por essa língua. Precedentemente a fascinação pelo francês, o filósofo romeno escreve seis obras na sua língua materna, o romeno, são elas: *Nos cumes do desespero* (*Pe Culmile Disperări*), *O livro das ilusões* (*Cartea Amărgirilor*), *A transfiguração da Romênia* (*Schimbarea la fata a României*), *Lágrimas e Santos* (*Lacrimi și Sfinți*), *O crepúsculo do pensamento* (*Amurgul Gândurilor*) e *Breviário dos vencidos* (*Îndreptar pățimăș*). As obras escritas na língua francesa são as seguintes: *Breviário de decomposição*, *Silogismos da amargura*, *A tentação de existir*, *História e Utopia*, *A queda no tempo* (*La chute dans le temps*), *O malvado demiurgo* (*Le Mauvais Demiurge*), *Do inconveniente de ter nascido*, *Esquartelamento Écartèlement* (*Écartèlement*), *Exercícios de admiração* e *Confissões e anátemas* (*Aveux et Anathèmes*)⁴².

O objeto de análise da filosofia cioraniana na qual ele dedicou-se durante toda sua vida, as suas obras percorrem de maneira integral este objeto de estudo, e em suas insôrias cotidianas, Cioran incumbiu-se de examinar. Todo o seu esforço desembocou em um único objeto de análise: a existência. Esta obstinação pelo problema da existência é o marco fundamental presente em toda a construção de sua obra. A existência é assim definida:

Aonde pode levar tanto vazio e incompreensível? Nós nos apegamos aos dias porque o desejo de morrer é demasiado lógico, portanto ineficaz. Porque se a vida tivesse só um argumento a seu favor —distinto, de uma evidência indiscutível— se aniquilaria; os instintos e os preconceitos desvanecem-se ao contato com o Rigor. Tudo o que se respira alimenta-se do inverificável; um suplemento de lógica seria funesto para a existência —esforço até o Insensato... Dê um objetivo preciso à vida: ela perde instantaneamente seu atrativo.⁴³

A existência é assim definida como um caminho que só percorreremos, mas nunca acha-remos o caminho certo para caminharmos... A existência é um processo de tolerância de si e do outro. Não há algo a seu favor apenas argumentos contrários. A indefinição de um fim, a constatação de sua nulidade a torna tão atrativa e obsessiva para Cioran. É a partir de suas in-

⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

⁴² As obras marcadas em negrito não possuem tradução para a língua portuguesa.

⁴³ Cioran, E., *Breviário de decomposição*. Tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 34.

sônias na juventude, segundo Cioran, que tornou o pensador romeno capaz de adentrar tão profundamente no problema da vida, da morte, do Nada⁴⁴.

A insônia foi um fator determinante para análises tão ácidas e mórbidas sobre a realidade. O fato de não poder dormir serviu para Cioran como uma espécie de luz para poder enxergar realmente o que é a existência. A insonolência que afligiu o «niilista do século» foi o ponto de partida para que as suas obras ganhassem fôlego e vida. A insônia é assim definida:

O fenômeno capital, o desastre por excelência, foi a vigília ininterrupta, esse Nada sem trégua. De madrugada, eu passeava horas a fio por ruas desertas ou, às vezes, pelas ruas assombradas por solitários profissionais, companheiros ideais nos momentos de inquietação suprema. A insônia é uma lucidez vertiginosa que poderia converter o paraíso num centro de tortura. Qualquer coisa é preferível à vigília permanente, essa ausência criminosa do esquecimento. Naquelas noites infernais eu passei a compreender a inutilidade da filosofia. As horas de vigília constituem, no fundo, uma rejeição contínua do pensamento pelo pensamento, a consciência exasperada por ela mesma, uma declaração de guerra, um ultimato infernal do espírito dirigido contra si próprio.⁴⁵

O sofrimento causado pela falta de sono ocasionou a escrita da sua primeira obra, a produção do *Nos cumes do desespero* serviu para que o filósofo não pusesse fim a sua vida. Foi um «remédio» para as noites cioranianas, o ato de escrever. É assim descrito: «Eis em que estado de espírito concebi este livro, que para mim foi uma espécie de libertação, uma explosão salutar. Se não o houvesse escrito, eu com certeza teria posto fim às minhas noites»⁴⁶. É este livro carregado de elãs pessimistas, de desejos pelo problema da morte, da obsessão compulsiva de desmascarar o sentido da vida, da afirmação do Nada como o constituinte máximo da existência que torna o *Nos cumes do desespero*, a *Magnum opus* cioradiana. É ele o início e também o núcleo de todo o arcabouço filosófico de Cioran.

5. O SOFRIMENTO ENQUANTO *STATU QUO*: A EXISTÊNCIA HUMANA PERMEADA PELO SOFRIMENTO

Uma característica básica envolve toda a produção teórica do filósofo franco-romeno. A apologia ao sofrimento, a aceitação de que o sofrimento constitui-se como fundamento da existência. É a partir do sofrimento que o homem encontra-se no mundo, e é a partir deste encontro que ele depara-se com a irracionalidade da existência. O encarar-se do homem com o sofrimento é assim definido:

O sofrimento me impressiona tanto, que perco quase toda a coragem. E a perco por não compreender por que existe sofrimento no mundo. Sua derivação da bestialidade, da irracionalidade e

⁴⁴ Cioran, E., *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011, pp. 15-16.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 15-16.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

do demonismo da vida explica a presença do sofrimento no mundo, mas não o justifica. Talvez o sofrimento não tenha justificativa alguma, assim como a existência em geral.⁴⁷

O encontro faz o homem indagar-se o porquê de haver sofrimento, o porquê de existir algo que abone qualquer significação da existência. O sofrimento deriva-se exclusivamente da vida e é partir desta derivação que acontece a análise mórbida de Cioran sobre a vida. E é a partir da indefinição que perfaz o sofrimento que há a confirmação de que a vida não pode haver —por incapacidade de portar— um sentido, uma significação.

A partir da evidenciação do teor trágico da realidade, teor este que prefigura enquanto caráter supremo há o encontro do sofrimento de si com o do mundo. Assim explica: «Padecer o fato de existir leva à reflexão sobre o trágico, um tipo particular de trágico, mais assombroso e radical»⁴⁸. O trágico analisado pelo teórico é uma categoria que torna as suas obras em um panegírico ao absurdo da vida, de forma que, seus textos possuem um quê de filosofia como de literatura. É um escritor que consegue compartilhar dos sentimentos de um poeta, da precisão de um literata, do encadeamento lógico de um filósofo para escrever o que de mais trágico a história da filosofia pode constatar.

No entendimento de sofrimento enquanto substrato de toda realidade, Cioran nos tipifica que não há uma hierarquização do sofrimento, de forma que, ninguém sofre mais que ninguém. Neste sentido, Cioran oferece uma explicação que nos mostra a universalidade da questão do sofrimento e a profundidade exercida no texto cioraniano:

Existe um critério objetivo de avaliação do sofrimento? Quem pode afirmar que o meu vizinho sofre mais do que eu ou que Jesus sofreu mais que todos nós? Não há medida objetiva para o sofrimento, pois ele não tem como ser medido por uma excitação exterior ou indisposição local do organismo, mas pelo modo como é percebido e refletido na consciência. Ora, desse ponto de vista, qualquer hierarquização se torna impossível.⁴⁹

O sofrimento torna-se algo impossível de ser mensurado o que o torna em um beco sem saída, da qual, nenhum homem pode por ele transfigurar. O fato de não possuir uma capacidade de quantificação reflete a qualidade da categoria acima descrita afetar de maneira mais integral a consciência do que o corpo, de forma que, ele se desenvolve mais na existência concreta do que nas capacidades físicas de nossos corpos, ou seja, é de maneira existencial excetuando-se qualquer possibilidade de fugir dele.

É a partir desta definição de que o sofrimento causa naquele que o carrega uma evidencia da significação horrenda da realidade e das coisas que a permeiam. O defrontar-se com a

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁸ Pecoraro, R., *Cioran: A filosofia em chamas*. Porto Alegre: EdPUCRG, 2004, p. 39.

⁴⁹ Cioran, E., *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, p. 23.

morbidez da existência se dá a partir da revelação de que sofremos e de que nada é possível para fazer com que isso mude. Saber que se sofre é o que nos torna seres capazes de evidenciar a desgraça notória que pressupõe a vida. Segundo Pecoraro:

A dor, os estados líricos alterados, as sensações extremadas, são, para Cioran, fontes privilegiadas de conhecimento. O relâmpago que revela a miséria e a inutilidade de tudo surge *dans l' éprouve*⁵⁰, manifesta-se ao experimentar a existência, esquarteja e provoca pelos sintomas da vida: tédio, angústia, insônia, desespero.⁵¹

Esses estados líricos causados pela dor são demonstrados fisicamente a partir das doenças (em sentido físico, e não doenças do espírito), sendo estas, capazes de situar o homem em seu desespero, seja físico ou existencial. É a partir das doenças que reconhecemos que estamos no mundo, e que a partir disto, identificamos que o sofrimento nos constitui e nos garante a ineficácia de propor uma solução para algo. Sobre essa questão, Cioran escreve: «O verdadeiro sofrimento brota da doença. Por isso, quase todas as doenças tem virtudes líricas. Só quem vegeta numa insensibilidade escandalosa permanece impessoal diante da doença, que sempre produz um aprofundamento pessoal».⁵²

O que nos proporciona uma visão de mundo apurada e concernente à realidade se dá a partir das doenças. E com o descobrimento do seu estado lírico, o sofrimento pratica uma mudança em nós, nos faz tornar outros, nos faz conceber a vida como destituída de qualquer acepção de sentido. Cioran assim descreve essa mudança ocasionada pelo sofrimento:

Só o sofrimento muda o homem. Todas as outras experiências e fenômenos não conseguem modificar essencialmente o temperamento de ninguém nem aprofundar certas disposições suas a ponto de transformá-las completamente [...] Os homens ainda não entenderam que contra a mediocridade não resta outra arma senão o sofrimento. Com a cultura e o espírito não se muda grande coisa, mas é incrível o que se pode mudar com a dor. A única arma contra a mediocridade é o sofrimento. Através dele mudam-se temperamentos, ideias, atitudes e visões; muda-se o sentido da vida, pois todo sofrimento grande e duradouro afeta o fundo íntimo do ser.⁵³

É evidente a consideração que o filósofo franco-romeno tece em suas obras a respeito do sofrimento. Este tomado em sentido de totalidade. O sofrimento é tomado enquanto algo que modifica o homem a ponto de revelar na sua própria existência, o caráter revelador do sentimento do sofrimento. É a partir dele que superamos a ignorância de não concebermos o mundo como é, para nos apoiar em espectros, em ilusões que dizem respeito à configuração

⁵⁰ A tradução para o português mais aproximado deste termo são os sinônimos: No exame, no teste, na prova.

⁵¹ Pecoraro, R., *Cioran: A filosofia em chamas*. Porto Alegre: EdPUCRGs, 2004, p. 53.

⁵² Cioran, E., *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, p. 19.

⁵³ *Ibid.*, *O livro das ilusões*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p. 25-26.

de um sentido para existência. A partir da constatação de como o sofrimento altera nosso modo de vida e nossa visão de mundo, somos atirados a uma existência, que por excelência, é terrível. É uma vida que não escolhemos fazer parte, e obrigados a participar de uma construção que em sua essência é infeliz, desastrosa e decaída. A mediocridade proposta por Cioran no supracitado aforismo diz respeito à adequação de nossas ilusões em consonância com a morbidez presente neste mundo, ou seja, se não somos conscientes de nossos sofrimentos, desesperos e melancolias estamos fadados a uma mediocridade, a um estado de espírito, no qual, não reconhecemos as desgraças notórias que perfazem a vida.

A partir desta consolidação do sofrimento enquanto um *statu quo*⁵⁴ impossível de ser modificado seja por qualquer homem ou qualquer constructo filosófico, metafísico ou religioso, o homem lamentou-se da sua existência. A partir desta mudança ele situa-se verdadeiramente no mundo e atesta a inutilidade de tudo. Assim descreve-nos:

A desgraça do homem é que ele não pode definir-se em relação a algo, que sua existência carece de um ponto estável e de um centro que a determine. Sua oscilação entre a vida e o espírito o leva a perdê-los a ambos e a converter-se assim em um nada que aspira à existência. [...] Esse nada que aspira à existência é o resultado de uma negação da vida. [...] Todo o seu processo de decadência é apenas um sucessivo distanciamento da existência, mas não um distanciamento por meio da transcendência, da sublimação e da renúncia, mas por uma fatalidade que parecida com a que faz cair na terra o fruto apodrecido de uma árvore.⁵⁵

O homem tem a sua essência comprometida pelos estados de desgraça e essa ruptura se dá a partir da constatação de que a sua existência é como um frágil material que a qualquer hora pode ser extinto. A sua decadência é um processo que se deu a partir do momento que se uniu ao mundo⁵⁶. Deu-se no momento que começou a existir, que começou a murmurar, quando caiu no tempo. Esta derrocada é o processo que vai desde a nossa prisão (nascimento) até a nossa libertação (a morte), e é neste curso que evidenciamos o non-sense (sem sentido, absurdo) da vida e o defrontar-se com o sofrimento. Assim discorre-nos: «Encontramos um ponto de partida: a dupla impossibilidade que impede a fuga da escravidão mais brutal. Somos obrigados a perseverar na existência».⁵⁷

⁵⁴ A tradução aproximada é: O estado das coisas que continuam inalteráveis. Utilizamos essa expressão para designar que o sofrimento é uma realidade que não pode ser mudada, é impossível que o homem não sofra.

⁵⁵ Cioran, E., *O livro das ilusões*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p. 23.

⁵⁶ Os estados de desgraça, para Cioran, são: o tédio, o desespero e o sofrimento. Estes estados impossibilitam o homem de empreender-se em algo, de tentar ser algo no mundo, pois eles atestam o sem-sentido da existência. Cioran descreve a inutilidade do fazer algo da seguinte forma: «Não importa que direção tomemos, ela não é melhor do que qualquer outra. Realizemos algo ou nada realizemos, acreditemos ou não acreditemos, dá na mesma, assim como dá na mesma calarmo-nos ou gritarmos» (Cioran, 2011c, p. 137).

⁵⁷ Pecoraro, R., *Cioran: a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EdPUCRGS, 2004, p. 32.

A noção de sofrimento alicerçada nas obras de Emil Cioran ganha seu status de originalidade ao considerá-lo na sua profundidade e como uma categoria essencial na existência humana. É a partir dele que o homem é homem. Logo reside a diferenciação entre nós, animais racionais, e os animais irracionais. Todos sofrem, mas só nós conseguimos extrair do sofrimento, a nossa verdadeira consciência de mundo. O homem, um animal enfermo por natureza, carece de determinações, certezas e verdades, necessariamente, por que tais sentidos da existência não existem. A única verdade a ser proferida é de que a realidade é gerida por um princípio básico, o do sofrimento. O pessimismo cioraniano é um contraste aos ditames otimistas dos sistemas filosóficos de sua época, é antes de tudo, uma denúncia sobre as utopias ocasionadas pelas religiões, pela política, pelo cientificismo e por todas as outras formas capazes de causar ilusões sobre a verdadeira essência do homem. A filosofia de Cioran desenvolve-se enquanto uma acusadora das mazelas da existência, das corrupções do homem e dos meandros da realidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Schopenhauer o sofrimento está inserido em uma condição metafísica que envolve não apenas o homem, mas os animais e todo o universo. A Vontade é um ímpeto que escraviza as ações dos indivíduos impossibilitando a sua autonomia, sendo que o livre arbítrio é uma ilusão defendida por alguns teóricos e pelo senso comum, um fruto do cristianismo que penumbrou esta questão. Desta forma, o sofrimento é causado porque o homem não consegue libertar-se da Vontade, deixando-o sempre insatisfeito por mais que o mesmo tente satisfazer seus desejos. Como o filósofo de Dantzig muito bem exemplifica, é como Tântalo na mitologia grega que sempre está impossibilitado de se conseguir algo que aparentemente é próximo: um vaso impossível de enchê-lo por mais de infinitas tentativas.

Desta feita, o sentimento humano oscila entre o sofrimento e o tédio: sofre quando está impossibilitado de saciasse-se e fica no tédio quando possivelmente é saciado. Em todos os casos, o homem não consegue encontrar a felicidade, pois na verdade ela não existe. O sofrimento é algo natural ao ser humano em contraposição ao prazer, sendo aquele um conceito positivo e este negativo.

O filósofo franco-romeno Emil M. Cioran caracteriza o sofrimento como algo irremediável. A noção do sofrer está intimamente ligada ao gênero humano, pois é a partir dele que o indivíduo localiza-se na existência. Ao sofrer, o homem consegue enxergar a sua posição no mundo, identificando-se como um sujeito que sofre e que a partir deste consegue adentrar nos meandros da vida.

O sofrimento em Cioran é o que há de mais verdadeiro e lírico na existência humana. A partir dele, o homem se desespera e atinge um grau de superação em relação a si mesmo. O teórico romeno tipifica o sofrimento como algo essencialmente humano. Desta maneira, o sofrer para o pensador romeno, é a revelação de que não há um sentido para a vida e nenhuma forma possível de se encontrar a felicidade haja vista que ela não existe.

Portanto, o sofrimento tanto para Schopenhauer como para Cioran, definem a existência humana. Isto se dá porque o sofrimento está inseparável a vida, não se pode viver sem sofrer. Porém, o sofrimento no pensamento de Cioran tem um diferencial, pois muda o homem para constatar o *sem sentido* da existência. Só se percebe o niilismo que envolve o homem e o mundo quando o mesmo fica confrontado pelo inevitável sofrimento.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Tradução Alfredo Bossi e Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- , «Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud». *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 19, n. 25, p. 225-236, jul./dez. 2007.
- BOSSELT, Adolphe. *Introdução a Schopenhauer*. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- CIORAN, Emil M. *A tentação de existir*. Tradução Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio d'Água, 1988. 185 p.
- , *Antologia do retrato: De Saint-Simon a Tocqueville*. Tradução José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- , *Do inconveniente de ter nascido*. Tradução Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.
- , *Breviário de decomposição*. Tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.
- , *História e utopia*. Tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.
- , *Nos cumes do desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011c.
- , *Silogismos da amargura*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011d.
- , *Exercícios de admiração*. Tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011e.
- , *O livro das ilusões*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014. 222 p.
- , *Sobre a França*. Trad. Luciana Persice Nogueira. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2016.
- CORTINA, Adela. MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. 5. ed. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2013.
- DAMASCENO, Francisco William Mendes. *Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações*. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2012.
- FRANCO, Daniel. *Emil Cioran: a crítica à ideia de progresso histórico*. São Paulo: Garimpo, 2016.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Vozes, 2003.
- KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução Wilson Veloso. In. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins, [s.d.].

- , *Critica da Razão Pura*. J. Rodrigues de Merege. Rio de Janeiro: Nova Fronteira 2014.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 5. ed. Tradução Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LINGI, Alphonso. A vontade de potência. In: *Educação e realidade*, 2003. 9 p. Disponível em: seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25657. Acesso em: 10 nov. 2017.
- MENEZES, R. I. R. S. *Existência e escritura em Cioran*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Comunicação, Letras e Artes. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). 538 f.
- , *O animal enfermo: Pessimismo antropológico e a possibilidade gnóstica na obra de Emil Cioran*. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Ciências da religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). 2007. 235 f.
- MONTEIRO, Fernando J. S. *10 lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PECORARO, Rossano. *Cioran: a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EdPUCRGS, 2004.
- , *Nihilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- PETEAN, Antonio Carlos Lopes. *Fanatismo, dúvida e suicídio em Cioran*. Jundiaí: Paco, 2015.
- PRADO, Jorge Luis Palicer. Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. V. 6, n. 1, p. 44-84, 2015.
- PRESTES, Maria Luci de Mesquita. *A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia*. 4. ed. São Paulo: Rêspel, 2012.
- REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. *História da filosofia: do romantismo ao empiriocriticismo*. São Paulo: Paulus, 2005.
- REDYSON, Deyve (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*: Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João pessoa: Ideia, 2010.
- , *Dossiê Schopenhauer*. São Paulo: Universo dos Livros, 2009a.
- , *Metafísica do sofrimento do mundo: o pensamento filosófico pessimista*. João Pessoa: Idéia, 2009 b.
- (org.). *Emil Cioran e a filosofia negativa: Homenagem ao centenário de nascimento*. Porto Alegre: Sulina, 2011. 151 p.
- ROGER, Alain. *Vocabulário de Schopenhauer*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- ROMEIRO, Artieres Estevão. *Schopenhauer e a metafísica da vontade: Confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e da sexualidade*. 2010. 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2010.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução Wiliam Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.
- SANTOS, Katia Cilene da Silva. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de lidar com as mulheres*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- , *O livre-arbitrio*. Tradução Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- , *Metafísica do amor, Metafísica da morte*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- , *Metafísica do belo*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- , *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- , *Sobre a filosofia e seu método*. Tradução Flamaron Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
- SILVA, Antunes Ferreira. *Os conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer*. 2011. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2011.
- VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

