

PARA ALÉM DO BINARISMO RACIONAL: UMA APROXIMAÇÃO ETIMOLÓGICA DA METAFÍSICA DA VONTADE

DIOGO BOGÉA¹

¹ Professor Assistente de Filosofia Política da Educação na Faculdade de Educação da UERJ. Doutor e Mestre em Filosofia pela PUC-Rio.

Resumo: Nosso objetivo neste artigo é desenvolver uma aproximação etimológica da metafísica da vontade, desdobrando etimologicamente termos com o “vontade”, “esforço”, “querer” e “desejo”. Passa muito longe das nossas intenções estabelecer a “origem” ou a “história” consolidada de tais termos de maneira definitiva. Nos interessa muito mais que as redes de significações que constituem essas palavras nos conduzam a uma experiência de estranhamento diante dessa dimensão alçada ao primeiro plano com a filosofia de Schopenhauer, esta dimensão que não se deixa capturar pelos binarismos da racionalidade tradicional: a dimensão da vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer; vontade; etimologia

Abstract: Our aim in this paper is to develop an etymological approach to metaphysics of will, etymologically unfolding terms like “will”, “effort” and “desire”. Rests very far from our intentions to establish the “origin” or the consolidated “history” of such terms once and for all. We are much more interested in letting ourselves be affected by the significance networks that constitutes these words, by letting them conduce ourselves onto an experience of strangeness in face of the dimension of will, that which Schopenhauer brings to the foreground in his philosophy. We'll see that this dimension – the dimension of will – can't be captured by the traditional reasoning binarisms.

Keywords: Schopenhauer; will; etymology

É bastante conhecido o princípio básico da metafísica da vontade, isto é, a postulação da vontade como *essência* do mundo: “A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda a coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem”². Por meio de um conhecimento não-representativo, através de uma experiência corporal imediata, bruta, acessamos esta força essencial atuante em cada fenômeno individual, força essencial que atravessa e constitui a totalidade do mundo:

A universalidade dos fenômenos, tão diversos para a representação, têm uma única e mesma essência, a mesma que lhe é conhecida íntima, imediatamente, e melhor do que qualquer outra, aquela enfim que na sua manifestação mais aparente, tem o nome de vontade. Vê-la-á na força que faz crescer e vegetar a planta e cristalizar o mineral; que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que experimenta

2 MVR, § 22

com o contato de dois metais heterogêneos; encontra-la-á nas afinidades eletivas dos corpos, que se manifestam sob a forma de atração ou de repulsão, de combinação ou de decomposição; e até na gravidade, que age com tanto poder em toda a matéria, que atrai a pedra para a terra, como a terra para o sol³.

Não submetida às regras do princípio de razão – temporalidade, espacialidade e causalidade – a vontade não se dá como causa dos fenômenos, nem pode ter qualquer finalidade, isto é, não é racionalmente apreensível, é *grundlos*, sem fundamento.

Ao tratar da essência do mundo, a tradução portuguesa de *O Mundo como Vontade e Representação* intercambia os termos “vontade”, “esforço”, “querer” e “desejo”. Com o desenvolvimento da metafísica da vontade, Schopenhauer traz à tona e eleva ao primeiro plano esta dimensão que se inscreve com um certo estranhamento no seio do pensamento ocidental. Uma dimensão que lhe soa estranha e problemática, talvez justamente por resistir ao enquadramento nos limites da razão, tendo desde sempre já os extrapolado. O movimento desejante resiste à estabilização. Não se o apreende jamais enquanto “algo” definido e determinado a partir de limites claramente estabelecidos. Quando nos damos conta dele – se nos damos conta dele – ele já está em marcha e nos arrasta, desconsiderando frequentemente as ordens do cálculo racional. Que é a vontade? Que é o querer? Que é o desejo? O problema todo talvez seja justamente que eles não *são*, ele *vão*, eles estão em movimento, eles se dão como um “ir em direção”. Eles resistem à explicação fundamentada, eles explicam sem explicar: “foi a vontade dos deuses”, “fiz porque quis”. Tanto na mais pura resignação impotente ao irremediável, quanto na mais extrema auto-afirmação de autoria, diz-se aqui o mesmo: não podemos, de maneira alguma, explicar o que se passou.

A única maneira de aproximar a vontade de “algo” apresentável e representável enquanto tal é subordiná-la ao sujeito. A vontade compreendida como faculdade intelectual do sujeito, partindo do sujeito, este já essencialmente determinado enquanto racional e consciente, e seguindo em direção a um objeto racionalmente determinado, tal qual uma linha traçada entre dois pontos num plano cartesiano, esta sim se presta a uma determinação estável. O que a metafísica de Schopenhauer faz é denunciar a ilusão dessa concepção que reduz a vontade ao sujeito, enquanto partindo do sujeito em direção ao objeto. Esta concepção “só existe no entendimento, *in abstracto*. É apenas pela reflexão que existe uma diferença entre querer e fazer: com efeito é a mesma coisa”⁴. Nas belas palavras de José Thomaz Brum “O corpo humano é,

3 MVR, § 21

4 MVR, § 18

em Schopenhauer, o lugar em que o homem faz a experiência de uma força que lhe é estranha, de uma força que o domina e à qual ele obedece maquinalmente”.⁵ Schopenhauer parte da própria vontade, a vontade que excede, ultrapassa, funda em seu movimento desejante, sujeito e objeto enquanto termos essencialmente relacionais, interconectados e interconstitutivos.

Tentaremos a partir daqui uma aproximação etimológica dos termos “vontade”, “esforço”, “querer” e “desejo”. Passa muito longe das nossas intenções estabelecer a “origem” ou a “história” consolidada de tais termos de maneira definitiva. Nos interessa muito mais que as redes de significações que constituem essas palavras nos conduzam a uma experiência de abalo e estranhamento diante dessa dimensão alçada ao primeiro plano com a filosofia de Schopenhauer, esta dimensão que não se deixa capturar pelos binarismos da racionalidade tradicional: a dimensão da vontade.

Etimologicamente, vontade remete ao latim *voluntas* (desejo, ânimo), que remonta a *volere* (querer). Em alemão, “wille” remete ao indo-europeu “wel” que também significa “querer”. A raiz latina de “querer”, “quaerere” diz “tratar de obter ou saber, buscar, procurar”. Enquanto “esforço” é união do prefixo latino “ex” (ir para fora, externar, expor, mostrar) com o radical “fortia” (força), qualidade do “fortis” (forte, capaz). Quanto a “desejo”, demoremo-nos um pouco mais.

A palavra “desejo” remonta ao latim tardio com o verbo *desiderare*. Encontramos na raiz do verbo *desiderare*, a “palavra sidus, sideris, que quer dizer 'astro', 'estrela'”. Mas, “o que tem a ver desejo com as estrelas? Por que *desiderare*, que tem a palavra astro, significou 'desejar'?”⁶. É nas estrelas que os áugures da Roma antiga interpretam os sinais dos deuses e desvendam os mistérios do destino. O destino estava “escrito nas estrelas” como ainda hoje dizemos em português. E a língua inglesa ainda diz “stars” (estrelas) como sinônimo de destino. Os áugures “tinham um modo de observar os astros”, “tinham todo um discurso sobre a relação dos estados dos astros com a vida humana”. E essa posição de mediadores entre o mundo e o além, entre os homens e os deuses, como versados na enigmática linguagem dos astros lhes conferia grande poder e distinção. Eles eram consultados acerca dos grandes eventos da cidade, podiam determinar o início ou o cancelamento de uma batalha, uma condenação ou a concessão de um perdão, bem como intervir na vida dos grandes homens que a eles recorriam a fim de obter orientações quanto ao futuro. Para que os enigmas do além fossem decifrados e as respostas obtidas, os áugures contemplavam os astros. “Esse ato de contemplar os astros chama-se *considerare*”. “Levar em consideração é no fundo observar os astros,

5 BRUM, J. T., *O pessimismo e suas vontades*, p. 23

6 DI GIORGI, F., *Os caminhos do desejo*, p. 133

considerare, ver o conjunto dos astros e a partir daí tirar uma conclusão sobre os eventos futuros”. *Desiderare*, no entanto, com o prefixo *de*, diz “desistir dos astros”, “desistir de olhar os astros”, “desistir de especular sobre o futuro”⁷. O que funda o desejo é a ausência. O fundo do desejo é o silêncio das estrelas que já não fazem mais sentido, o silêncio dos deuses que já não respondem mais. “Desejar é ter a certeza da ausência”. Na plenitude da presença não há desejo. O desejo envolve uma certa relação à ausência. A ausência de uma presença plena, a ausência da presença dos deuses, do além, do texto estelar pleno de sentido. A ausência é tão marcante que se faz sentir como perda. Perda da comunicação com os deuses que um dia preencheram os céus com pontos luminosos significantes. Nostalgia da presença dos deuses que não respondem mais, esperança fundada na desesperança, insistência fundada na desistência. Tudo isso nos diz o *desiderare* romano, origem do nosso *desejar*, bem como do inglês *desire* e do francês *desirér*.

Essa, no entanto, é uma forma tardia da palavra desejo. O termo corrente para dizer “desejo” entre os romanos era *cupio*, do verbo *cupere* (“desejar”), e que está na raiz dos nossos vocábulos “cobiça” e “concupiscência” (*cupiditas*), os quais só utilizamos com o significado negativo que lhes atribuiu a tradição cristã. Em sua raiz, *cupio* provavelmente remete a *cupeo* “que significa gulodice nos dois sentidos, abstrato e concreto”⁸, isto é, a comida em si que é desejada e devorada, bem como o glutão que a deseja e devora. No latim arcaico, “desejo” se diz pela palavra *venus*, que “significa antes de tudo desejo sexual”, bem como o ato sexual propriamente dito. Tornou-se também o nome da “deusa dos jardins” com a qual os romanos acabaram por identificar Afrodite, a deusa grega da sexualidade. Mas, no princípio, verifica-se que *venus* significava “desejo no sentido amplo”. No alemão, é a partir de uma raiz indo-europeia comum que desejo se diz *wunsch*.⁹

Os gregos, por seu turno, dispunham de uma gama diversificada de termos para tratar do “desejo”. *Hormé*, por exemplo diz “apetite, tendência”. *Orexis*, muito utilizada, refere-se também à fome, appetite. É a raiz da palavra “anorexia”, quando precedida do prefixo de negação “a”, diz: ausência de fome, falta de appetite. Para os gregos “anorexia” falava de uma falta de appetite em sentido mais geral. Posteriormente, cristalizou-se o sentido estritamente ligado à alimentação. No entanto, também deriva de uma raiz comum de *orego* (desejo), a palavra *orgué*, que “pode ser cólera” ou “desejo sexual intenso”, bem como “uma animação excepcional para qualquer coisa, a arte, por exemplo” e que se traduz pelo termo “pulsão”¹⁰. De *orgué* vem o *orgasmós*, ligado ao máximo prazer sexual, êxtase. Tem em comum com a “cólera”, o significado de algo que

7 *Ibidem*, p. 133

8 *Ibidem*, p. 131

9 *Ibidem*, p. 132

10 *Ibidem*, p. 134

se espalha por todo o corpo, algo de origem tão física quanto espiritual que se espalha pelo corpo, toma o corpo por inteiro, possui o corpo e o arrebatava. Descrição que se aplica tão bem a um “ataque de cólera” quanto a um “orgasmo”.

Há, no entanto, uma outra forma grega de dizer “desejo” que se mostra um tanto mais complexa e que nos aproxima de uma das definições etimológicas da palavra vontade: ânimo. A palavra grega à qual nos referimos é *epithymia*. O prefixo grego “epi” pode ter muitos significados, os principais sendo “acima de”, como em “epígrafe” – texto grafado acima do texto principal – e “depois”, como em “epílogo” – conclusão já presente ou acrescentada a um texto principal. No caso de *epithymia*, “epi” diz “movimento para”, como em “epístola”, que vem do verbo *epistellein*, composto pelo *epi* nesse sentido, mais *stellein* (enviar), querendo dizer mensagem que se envia para alguém. No radical de *epithymia* temos a palavra *thymós*, a qual possui vários significados, mas é justamente uma das duas maneiras – sendo a outra *psyché* – de dizer “alma”, isto é “ânimo”. Ânimo remete à alma que anima o corpo vivo. Tanto *thymós* quanto *psyché* querem dizer “sopro”, “vento”, “fumaça”. É comum aos povos antigos a identificação entre “sopro”, “vento” e princípio vital. Talvez pela presença da respiração como evidência de vida, enquanto sua ausência evidencia a morte. Seja como for, *ghost*, *geist*, *espírito*, *spiritus*, bem como o hebraico *nefech*, todas remetem ao “vento”, ao “sopro”, como se houvesse uma corrente de ar que anima o corpo e o enche de vida. É recorrente nas mitologias a imagem do “sopro divino” que concede o dom da vida ao corpo inerte. O “sopro” traz também consigo a fragilidade característica da vida. Como uma brisa, vem e passa. O “sopro” voa e se esvai, tem lugar a morte. Mas, traz também a indestrutibilidade da vida do espírito: o sopro voa e se esvai, o corpo morre, mas a alma permanece, de alguma outra maneira, viva.

A diferença entre *psyché* e *thymós*, embora ambas sejam utilizadas correntemente para dizer “alma”, se refere justamente ao seu papel na vida e na morte. Enquanto *thymós* é a força vital que anima o homem em vida e o põe em movimento, cessando e se extinguindo no momento da morte, *psyché* é justamente aquela parcela da alma que “sobrevive” à morte¹¹. É o “bater de asas” do sopro vital que abandona o corpo após a morte. Na morte do corpo, “ela é expirada pela boca ou, ocasionalmente, sai por uma ferida, vagando por um tempo e depois indo para o Hades, onde permanece como sombra, fantasma”¹². Enquanto espectro, sombra, fantasma que vaga pelo Hades, a *psyché* não guarda nenhum traço da “singularidade” daquele que habitava em vida, não se dá como “um ser que indique o que entendemos por pensamentos e sentimentos”¹³. “Já sumidas nas sombrias entranhas da terra, as almas vagam

11 SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 62

12 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 97

13 *Ibidem*, p. 97

inconscientes, ou no máximo, em um estado de aturdimento semiconsciente, dotadas de uma média voz que é como o canto do grilo, débeis e indiferentes a tudo”¹⁴. Como um espectro sem – ou quase sem – consciência, não reconhece ninguém, não responde a nenhum chamado, não age nem fala como quando em vida, apenas vaga pelo Hades e emite uma espécie de murmúrio incompreensível.

Toda essa digressão em torno do termo *psyché* é importante para marcar sua diferença em relação ao *thymós*, radical de *epithymia* (desejo). Podemos perceber que a *psyché* guarda um caráter quase exclusivamente espiritual, caracterizando-se justamente por ser a parcela da alma que sobrevive à morte do corpo. *Thymós*, por seu turno, é “alma” enquanto força que anima o corpo em vida, é alma como princípio de vida, “é alma ou coração como princípio de vontade, inteligência, sentimentos e paixões”¹⁵. É justamente o que se perde, o que se esvai no momento da morte. Mas, *Thymós* diz muito mais que “alma”, expressando uma enorme variedade de significados. *Thymós* diz:

"coração", "peito", alma, mente, como sede de vida, inteligência (faculdade de percepção, conhecimento, pensamento, deliberação, julgamento, memória), (...) sono e interioridade;(...) e também “coragem, raiva, ira, maldade, apetite, impulso sexual, vontade, sentimentos, emoções, humores, caráter; como sede da faculdade de pensar, deliberar, julgar, memória; como sede de *khér* (coração) e dos sentidos físicos; interioridade como região em que as coisas se dão sem manifestação exterior.”¹⁶

Há aqui todo um entrelaçamento entre físico e espiritual. O primeiro significado citado é “coração”. “O significado de *thymós* como coração nos remete a um ponto interessante da cultura grega: acreditava-se que os órgãos eram os responsáveis pelas funções psíquicas e sentimentais”¹⁷. Não há uma clara demarcação diferencial entre “corpo” e “espírito” para os gregos antigos, de modo que é bem conhecida, por exemplo, a relação estabelecida por Hipócrates entre melancolia e “bile negra”, ligada ao baço. Assim, coração é tanto órgão físico quanto lugar das emoções e sentimentos. Ainda hoje sentimos “dor no coração”, “guardamos no coração” aqueles que amamos, temos o “peito” ou o “coração” cheios de amor, ódio, tristeza ou alegria. Além de “alma” e “coração”, compreendendo-os a partir dessa complexa articulação de sentidos, outro significado mais comum de *thymós* é “coragem”, referindo-se, por exemplo, frequentemente, à bravura do herói homérico.

14 RHODE, E. ap. SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 63

15 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 100

16 *Ibidem*, p. 100

17 SILVA, B., *Thymós e Psyché nas obras homéricas*, p. 60

A origem da palavra *thymós* é incerta, mas sua “origem mais provável” é *thýu*, que diz: “(lançar-se com furor), daí, princípio de força, vontade, ímpeto, ardor”¹⁸. Assim podemos compreender com mais propriedade *epithymia* enquanto o lançar-se com furor, da alma e do coração, do corpo e dos sentimentos, corajosamente, em direção a este ou aquele objeto de desejo. Aqui pode-se estabelecer também uma ligação entre a raiz de *thymós*, neste “lançar-se com furor” que é “princípio de força”, com a outra palavra que Schopenhauer utiliza para caracterizar a essência do mundo, isto é, esforço, enquanto externar e mostrar força.

Em seu *Por que filosofar?*, de 1964, coleção de conferências proferidas uma década antes dos famosos trabalhos que lhe renderiam a alcunha de pensador pós-moderno, Lyotard se deixa conduzir de maneira sublime pelo pensamento do desejo, para além ou aquém de “uma visão dualista das coisas (de um lado, temos o sujeito, do outro, o objeto, cada qual provido de suas respectivas propriedades)”:

O desejo não põe em relação uma causa e um efeito, quaisquer que sejam eles; ele é o movimento de algo que vai no rumo daquilo que falta a si mesmo. Isso quer dizer que o *outro* se faz presente àquilo que deseja, ele se faz presente aí sob a forma da ausência. Aquele que deseja tem aquilo que lhe falta, sem o que ele não o desejaria e não o tem, não o conhece, senão ele também não o desejaria.¹⁹

Bela caracterização do desejo: um ter – não tendo – aquilo que se lhe faz presente enquanto ausência. O que se tem assegurado enquanto posse definitiva não é preciso – nem possível – que seja ainda desejado, por outro lado, o que não se tem, em absoluto, nem mesmo enquanto ausência, não pode, igualmente ser desejado.

O movimento do desejo faz, então, surgir o pretense sujeito como algo de indefinido, de inacabado, que tem necessidade do outro para se determinar, para se completar, que é determinado pelo outro, pela ausência. Logo, de parte a parte, temos a mesma estrutura contraditória, mas simétrica: do lado do “sujeito”, a ausência do desejado, sua falta, no centro de sua própria presença, do não-ser no ser que deseja; do lado do “objeto”, uma presença, a presença ao desejante contra o pano de fundo de ausência, porque o objeto está ali como desejado,

18 CÚRI, S., *Noûs em Homero*, p. 101

19 LYOTARD, J., *Por que filosofar?*, pp. 25-26

não como possuído.²⁰

Na dinâmica do desejo, o mais próprio se define pela relação ao outro, pela presença da ausência do outro.

O essencial do desejo reside nessa estrutura, que combina a presença e a ausência. Essa combinação não é acidental: é exatamente porque o presente está ausente de si mesmo, ou o ausente presente, que existe desejo. O desejo é verdadeiramente suscitado, instituído pela ausência da presença, ou o inverso; algo que está aí não está e quer estar, quer coincidir consigo mesmo, se realizar, e o desejo é apenas essa força que reúne, sem confundi-las, a presença e a ausência.²¹

Lyotard procede à leitura do *Banquete*, à procura da caracterização de Eros. Isso porque, sua questão central “Por que filosofar”, exige uma investigação e um desdobramento do próprio termo “Filosofia”, o qual, dizem os manuais, composto por “philia” (Amar, ser amoroso, amizade) e “sophia” (sabedoria), diz: amor à sabedoria. Eros, o Amor, para os gregos antigos, no entanto, nada tem do amor cristão, o qual se afina com a “caridade”, carregando em si o sentido de abnegação e benevolência para com o próximo, sendo tão mais verdadeiro quanto mais puramente espiritual. O Amor grego está muito mais próximo do nosso termo “erótico”, do qual é a raiz etimológica. Eros é desejo, tão carnal quanto espiritual. Schopenhauer traz à tona essa dimensão constitutiva da Filosofia – a *philia*, seu intrínseco pertencimento a Eros – dimensão negligenciada no decorrer do pensamento ocidental, obliterada pelo privilégio da *sophia*, do *sophón*. Heidegger, em *Que é isto – a Filosofia?* recorre a Heráclito para investigar o significado de *sophón*:

tá sophón significa *Hén Pánta*, Um (é) Tudo. Tudo quer dizer aqui *Pánta tà ónta*, a totalidade, o todo do ente. *Hèn*, o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o Ser é o ente.²²

Lyotard também recorre a Heráclito para buscar a definição de *sophón* e o resultado da busca é análogo ao de Heidegger. *Sophón* lhe aparece como o

²⁰ *Ibidem*, p. 26

²¹ *Ibidem*, p. 26

²² HEIDEGGER, M., *Que é isto – a Filosofia?*, p. 215

“permanecer junto” da “força originária da unidade”, “o uno”, “o que une”.²³

Partindo sempre da estabilidade da presença de um fundamento último, como “uno” que preside a multiplicidade dos entes (*sophón*), a metafísica tradicional negligencia o movimento instável que tem seu lugar – será ainda um lugar? – entre presença e ausência.

Phileo é o amor do amigo, a amizade. No entanto, sabemos o quanto de erotismo há na amizade entre os gregos. A própria etimologia da palavra *phileo* nos deixa ver esse elemento erótico que lhe é intrínseco. “Por trás de *Phileo* a palavra que existe é *beijar*”. E não apenas beijar, mas também “tornar seu próprio”, “apropriar-se”, “tornar uma coisa sua”. “Ele está ligado a um sentido muito forte de identificação e possessividade”²⁴. De *phileo* também deriva a palavra *filtro*, nada mais que uma “poção que alguns entendidos faziam, afrodisíaca”, para “aumentar o desejo sexual”²⁵. Acreditava-se, então, que se o amante apaixonado conseguisse dar de beber o *filtro* a seu amado, ele se apaixonaria prontamente, resguardando aqui aquele sentido de “tornar seu próprio”, “apropriar-se”, enquanto desejo do amante de apropriar-se do seu amado.

No *Banquete* encontramos uma das mais belas exposições acerca de Eros. A verdade sobre Eros é revelada a Sócrates, o mestre do *logos*, por Diotima, mulher, estrangeira – de Mantinéia –, sacerdotisa – mediadora entre os deuses e os homens, entre os imortais e os mortais. Sócrates se propõe a repetir para os presentes o discurso de Diotima. Ele estava, então, convencido de que era o Amor “um grande deus” e que era “belo”, ao que ela responde “que nem era belo”, “nem bom”. Sócrates, surpreso, interpela: “Que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau?”. E a resposta é enfática: “Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio? (...) E que se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?”²⁶. Estas primeiras palavras, ao contrário do que possam parecer, não se dão a título de simples introdução. O que está em jogo com elas é extremamente grave. Diotima principia quebrando a lógica binária de Sócrates, a lógica binária excludente (ou, ou) que é marca do pensamento racional ocidental, como se dissesse, para começo de conversa, que para tratar de Eros, é preciso se desvencilhar desta maneira tradicional de raciocínio, que é preciso compreender que se está na iminência de tratar da sutileza e da complexidade de um “entre”, o qual não se deixa facilmente capturar por uma definição binária, pois não opera no registro do princípio de identidade ($A=A$, logo $A \neq B$). “Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é

23 LYOTARD, J., *Por que filosofar?*, pp. 50-51

24 DI GIORGI, F., *Os caminhos do desejo*, p. 139

25 *Ibidem*, p. 139

26 PLATÃO, *O Banquete*, p. 32

bom nem belo”. “Nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos”.²⁷

“Amor”, prossegue Diotima, “por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente”²⁸. Eros está lançado em direção àquilo que lhe falta. Isso quer dizer: Eros está fundado sobre uma ausência. Se se deve admitir que os deuses são bons e belos, se são caracterizados pela presença do bom e do belo, Eros, portanto, não é um deus. Sócrates, o mestre da racionalidade tradicional, como se não conseguisse se libertar do modo de operação binário excludente, mesmo após todas as advertências da estrangeira, tenta uma vez mais resolver a questão pela apresentação do contrário: “Que seria então o Amor? – perguntei-lhe – Um mortal?”. E a resposta de Diotima, mais uma vez aponta para uma dimensão que a metafísica tradicional encontra enorme dificuldade em pensar: “algo entre mortal e imortal”. Eros é um “gênio”, um *daimon*, com o poder de

interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. (...) Um deus com um homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo.²⁹

Eros leva aos deuses, à alteridade radical do além, da transcendência que “não se mistura” com os homens, suas súplicas e sacrifícios. E traz aos homens as ordens e as recompensas. Intermediário entre deuses e homens, Eros é descrito, portanto, como um lançar-se à transcendência que, neste lançar-se, determina, organiza, configura, distribui as recompensas e estabelece as ordens, ordena o mundo dos homens.

Diotima prossegue com a gênese de Eros. Vale a pena acompanharmos a longa citação:

Quando nasceu Afrodite, banquetevam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar – pois vinho ainda não havia – penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza, então, tramando em sua

27 *Ibidem*, p. 33

28 *Ibidem*, p. 34

29 *Ibidem*, p. 34

falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador, terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro e sofista: e nem imortal é a sua natureza, nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor, nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância.³⁰

Gerado no dia do nascimento de Afrodite, Eros permanece sendo seu “companheiro”. Enquanto companheiro, acompanha Afrodite, demora-se junto dela, permanece ao seu lado. Mas, não apenas isso, Eros é também “servo” de Afrodite, e, enquanto tal, permanece submetido a ela, pronto para servi-la, em estado de permanente servidão para com ela. Amor é acompanhante e servo da beleza, mas, se “beleza” aqui é representada pela deusa Afrodite, não podemos imaginá-la apenas enquanto determinados padrões de proporção que, prestando-se à contemplação, agradam e despertam o prazer contemplativo. A beleza de Afrodite é também, e principalmente, a beleza que seduz, que excita e desperta o desejo sexual.

Por sua gênese, isto é, concebido num rompante de oportunismo em que a Pobreza mendicante vem se unir a Recurso, já embriagado, Eros traz inscrita em sua essência uma impossibilidade. Filho de Recurso (*Poros*) e Pobreza (*Penia*), Eros herda dos pais, aqueles que tornam possível a sua vida, as características próprias que tornam sua vida impossível: Filho de *Penia*, é sempre “pobre”, “duro”, “seco”, “descalço”, “sem lar”, “deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos”. Eros, segundo a natureza da mãe, jamais dispõe daquilo que precisa, é marcado pela ausência de posses, de bens, de recursos. Vive na miséria e no desamparo, descalço e sem lar. Sem lar, em eterno desabrigo, vaga como um estrangeiro em toda parte, deitando-se às portas e nos caminhos, isto é, o que lhe é próprio é estar à beira da propriedade,

30 *Ibidem*, pp. 34-35

quase dentro do lar, mas sempre somente à porta. O que lhe é próprio é o estar “nos caminhos”, entre partidas e chegadas, a caminho, nunca ainda aqui, nem já ainda lá. Marcado pela ausência e pela falta, convive com a “precisão”. No entanto, segundo a herança paterna, é “insidioso” com o que é belo e bom, isto é, ardiloso, paciente, não poupa recursos, mesmo os mais traiçoeiros, na busca do que lhe parece belo e bom. É também “corajoso”, “decidido”, “enérgico”, “caçador”, “terrível”, isto é, pleno de *thymós*, caçador implacável e terrível, com a bravura digna de um herói. Cheio de recursos, dotado de um alta engenhosidade, Amor está sempre a “tecer maquinações” e “ávido por sabedoria”, segue a “filosofar por toda a vida”. Sua avidez pela sabedoria, seu *philein*, seu amor de amigo carregado de erotismo, pelo *sophon*, pela sabedoria, pela apreensão da unidade que rege a multiplicidade, não tem fim e perduram por toda a vida. É também um “terrível mago”, “feiticeiro” e “sofista”, isto é, tem algo de mágico, dispõe dos poderes ocultos da feitiçaria, mostra-se capaz de seduzir, convencer e enfeitiçar, como um feiticeiro ou um sofista. Nem mortal, nem imortal, a existência de Eros se inscreve “entre” a vida e a morte. No mesmo dia ele “germina e vive”, mas também “morre e de novo ressuscita”.

Por fim, a marca da impossibilidade essencialmente inscrita em Eros: “o que consegue sempre lhe escapa”, de modo que “nem empobrece”, “nem enriquece”. Eis o impossível ao qual Eros, segundo a herança dos pais, está condenado. Dispondo de toda a engenhosidade, paciência e coragem do pai, tem à sua disposição todos os meios para conseguir o que deseja, mas o que consegue, já não lhe parece desejável ou ao menos não lhe parece ainda suficiente, escapando-lhe a satisfação a cada vez por entre os dedos, lançando-o novamente, nesse escapar, à sua condição essencial de pobreza e desamparo. Assim Eros segue, entre a vida e a morte. Sua vida é sempre espreitada pela sombra da morte, sua morte não é repouso definitivo nas profundezas do Hades, mas uma quase morte, logo obliterada por sua pronta ressurreição.

Vontade, querer, esforço, desejo. Estranha dimensão elevada ao primeiro plano na filosofia schopenhaueriana. Dimensão tão corporal quanto espiritual, tão emocional quanto mental. É fome e apetite, mas também desejo sexual – onde fica a fronteira entre necessidade e fetiche ou fetichismo? Onde fica a fronteira entre *natura* e *cultura*? É coração, peito, coragem, mas também maquinação tão filosófica quanto sofisticada. Entre presença e ausência, entre esperança e desespero, entre recurso e pobreza, entre morte e vida, não se deixa capturar pela racionalidade tradicional.

Com essa longa digressão etimológica queremos apenas chamar atenção ao seguinte: não sabemos o que dizemos quando dizemos *vontade*, *desejo*, *querer*, *esforço*. E, no entanto, não deixamos de fazer a experiência disso que *há*, mas não podemos definir racional ou conceitualmente o que *é* – e não por alguma limitação circunscrita à constituição transcendental do “sujeito”, mas porque *isso* que há como vontade, desejo, querer, esforço, não se presta a essa captura

pela moldura do pensamento racional.

Com isso, reconhecemos na vontade algo como o traço da estrutura do *indecidível* derridiano. Como o próprio Derrida nos fala, indecidíveis seriam:

unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não mais se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe, desorganizam-na, mas sem jamais constituir um terceiro termo, sem jamais engendrar uma solução na forma da dialética especulativa (...) nem/nem é ao mesmo tempo ou isso ou aquilo.³¹

Vontade, desejo, querer, esforço: nomeações possíveis para uma dimensão impossível de nomear, indecidível, que “não se deixa compreender na oposição filosófica (binária), mas que, no entanto, “habita” nela, lhe “resiste” e a “desorganiza”, sem se prestar, contudo, a uma subsunção sintética. A vontade não é mais corporal que espiritual, não é mais natural que cultural, não é mais presente que ausente. Nem uma coisa, nem outra, é ao mesmo tempo todas elas. Não se reduzindo a nenhuma delas, sempre já as extrapolou e engendrou.

REFERÊNCIAS:

- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998
- CÚRI, Sílvia. *Noûs em Homero*. *Hypnos*, Ano 2, N. 3, 1997, pp. 93-106
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001
- DI GIORGI, Flavio. *Os caminhos do desejo*. In NOVAES, Adauto. *O desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990
- HEIDEGGER, Martin. *Que é isto - a Filosofia?* In Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973, pp. 215-222
- LYOTARD, Jean-François. *Por que filosofar?*. São Paulo: Parábola, 2013
- PLATÃO. *O Banquete* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1979
- SCHOPENHAUER, Artur. *O Mundo como vontade e representação*. (MVR) Porto:

31 DERRIDA, J., *Posições*, p. 49

Rés Editora, s/d

SILVA, Bruna. *Thymós e psykhé nas obras homéricas*. Anais do I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga, 2010, pp. 57-67