

SCHOPENHAUER: O TERMO ALEMÃO “*FESSEL*” NOS QUATRO PONTOS DE VISTA PRESENTES NA OBRA “O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO”

SCHOPENHAUER: THE GERMAN WORD “FESSEL” IN THE FOUR POINTS OF VIEW IN ARTHUR SCHOPENHAUER’S THE WORLD AS WILL AND REPRESENTATION

EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) – Brasil
eduardorfonseca@uol.com.br

RESUMO: O objetivo desse artigo é esboçar uma compreensão dos quatro pontos de vista presentes como um sistema na obra “O mundo como vontade e representação”, de Arthur Schopenhauer, por intermédio da palavra “Fessel”, que não é propriamente um conceito filosófico do autor, mas que é utilizada por ele em um contexto especialmente produtivo para a finalidade a que nos propomos aqui, que é justamente a de articular esses pontos de vista, a saber, os pontos de vista do conhecimento; da metafísica da natureza; da metafísica do belo e o quarto ponto de vista, que é considerado o mais importante pelo autor, o do significado moral do mundo, a sua Ética.

PALAVRAS-CHAVE: *Fessel*. Sexualidade. Conhecimento. Arte. Moral.

ABSTRACT: *This study aims to elucidate the four points of view that are present as a system in Arthur Schopenhauer’s The World as Will and Representation through the word “Fessel”, which is not necessarily the author’s own philosophical concept but one that is used by him in a particularly productive context for the aim we propose here. This goal is to precisely articulate these points of view, namely the point of view of knowledge; the metaphysics of nature; the metaphysics of beauty; and the moral meaning of the world –its ethics – which is considered the most important by the author.*

KEYWORDS: *Hindrance. Sexuality. Knowledge. Art. Morality.*

„Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!“
(Goethe, Fausto I, v. 1699-1702)

¹ Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

O termo alemão “*Fessel*” utilizado por Schopenhauer na sua “Metafísica do Amor Sexual” (*Metaphysik der Geschlechtsliebe*) aparece como articulador de noções importantes presentes na relação entre o *corpo* e o *psiquismo*, especialmente no que concerne ao tema do capítulo 44 dos *Ergänzungen* (Complementos), isto é, o amor sexual como núcleo da afirmação da experiência humana. Nesse capítulo, há uma forte compreensão do filósofo quanto à importância e influência do *Geschlechtsrieb*² na economia psíquica, na medida em que tal impulso influenciaria todas as relações humanas, pelo que ele é comparado ao instinto (*Instinkt*) dos insetos. Trata-se, portanto, de um *grilhão* ou *entrave* à vida individual e à expectativa de felicidade das pessoas, já que as forças e ações que, considerando apenas a objetividade das relações, implica em consequências que são mais interessantes apenas para a preservação do conjunto da Humanidade, ou seja, para o interesse e perspectiva da espécie (*Gattung*), mais abrangente, e não propriamente para elas mesmas em suas próprias perspectivas individuais. Esse *Trieb* em particular, na concepção do filósofo alemão, obrigaria as pessoas a prosseguir atuando de acordo com a sua finalidade incondicional, isto é, a posse do objeto amoroso, apesar de todos os argumentos em contrário levantados pela faculdade da razão, e deixar de lado tudo o mais, por não se poder fazer diferente sob o seu domínio. Para Schopenhauer, ele é a mais forte das molas propulsoras (*Triebfeder*). O filósofo escreve: “Não apenas um, mas muitos Petrarcas têm existido e arrastado ao longo de sua vida o ímpeto amoroso [*Liebesdrang*] como um entrave [*Fessel*],³ como um peso de ferro amarrado ao seu pé” (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 272). Para o filósofo,

na verdade, o gênio da espécie geralmente promove guerra generalizada com os gênios guardiões de indivíduos, é seu perseguidor e inimigo, sempre pronto a destruir sem piedade a felicidade pessoal, a fim de realizar seus fins; na verdade, o bem-estar de nações inteiras foi algumas vezes sacrificado aos seus caprichos (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 272).

Segundo Schopenhauer, tudo isso se baseia no fato de que a espécie, como aquilo em que se encontra “enraizado o nosso verdadeiro ser”, possui “um direito

² Para ele o impulso sexual (*Sexualtrieb* em linguagem freudiana) é considerado apenas no singular, pelo que não se considera aqui a noção de impulsos parciais e componentes, como já ocorre em Nietzsche e Freud. Schopenhauer parte de uma concepção especialmente ligada às noções de reprodução e de espécie, de tal forma que elas se tornam verdadeiramente articuladoras de sua metafísica da natureza, especialmente no que concerne à concepção do impulso sexual como *foco da vontade*. Se, por um lado, essa concepção lhe cobra o tributo da visão um tanto restrita dos gêneros masculino e feminino, e lhe faz, de certa forma, perder os deslizamentos possíveis dessa questão do gênero do ponto de vista da escolha inconsciente, por outro, o faz também incorrer em preconceitos baseados no senso comum para, por exemplo, analisar a sexualidade feminina e a homossexualidade (no “Anexo” que, em minha tradução, encontra-se na página 279 do segundo volume).

³ De fato, na primeira edição de minha tradução dos “Complementos” (*Ergänzungen*) ao livro “O Mundo como Vontade e Representação” (1818/1819) traduzi a palavra *Fessel* com bastante liberdade como “entrave” e acredito que no contexto do parágrafo mencionado neste artigo seja apropriado. Hoje, acredito que teria sido mais conveniente traduzir como “grilhão” ou “prisão”, ou pelo menos discutir esse interessante termo em nota, abordando nessa nota as possibilidades de tradução.

de prioridade” sobre nós; portanto, seus assuntos prevalecem sobre o que interessaria ao indivíduo.

I SERVOS DA VONTADE ARRASTADOS PELA EXISTÊNCIA POR CORRENTES DE IMPULSOS

A palavra “*Fessel*” utilizada pelo filósofo nos dá uma boa ideia do que significa o impulso sexual no mencionado capítulo 44 dos “Complementos” (1844). Esse impulso é o “ponto certo” (*rechten Punkt*) no qual se concentra e em torno do qual gravita a vida da espécie. Nesse sentido, a magnitude do esforço exigido pelo impulso aprisionaria o indivíduo ao alvo sexual da existência. E é nesse sentido que o vínculo entre as noções de *submeter*, *impulsionar* e *cativar* aparece, o que é expresso na escolha vocabular do filósofo.

A tradução feita por nós (SCHOPENHAUER, 2014) trabalha a palavra “*Fessel*” em seu sentido metafórico, o que, no português, corresponderia bem ao substantivo “peia”, que, por um lado, significa um dispositivo que prende as patas das bestas, e, usado na linguagem comum, é um “impedimento”, uma “trava”, um “obstáculo”, um “estorvo”. Por outro lado, no Brasil, especificamente, o termo peia tem também o sentido de “correia”, ou “chicote” utilizado para forçar ao movimento. Mas, tal escolha pareceria contradizer o terceiro sentido da palavra, o de cativar, já que um entrave não seria nunca sedutor? Em certo sentido, pelo contrário, pois o entrave é, na maioria das vezes, também um elemento da própria sedução, pois certo grau de dificuldade de acesso ao objeto de desejo em geral aumenta o valor desse objeto, enquanto a facilidade nos conduz ao desinteresse e ao tédio.

O sentido mais literal do substantivo “*Fessel*” é justamente o de “grilhão”. De acordo com isso, “*Fessel*” corresponde também às noções de “cadeia”, “corrente” (*Kette*), “corda” (amarrando as mãos ou os pés); aparece de modo composto na palavra “algemas” (*Handfessel*), e, figurativamente, significa “prisão” (HOEPNER, 2001, p. 795), “(exercer) pressão” (*Zwang*), “laço” (*Wahrig Deutsches Wörterbuch*, p. 469), “rédeas”, “coaço”, “restrição”, “jugo”. Como verbo (*fesseln*) significa “algemar”, “restringir” ou, em sentido figurado, “fascinar”, “cativar”; é usado, por exemplo, na expressão “*jemandem Fesseln anlegen*”, que significa “pôr as algemas em alguém” (citado no Dicionário Alemão-Português [Porto Editora, 2011, p. 396]). Ainda em sentido figurado, aparece, por exemplo, na expressão “*das Film hat sie sehr gefesselt*”, que significa “o filme fascinou-a” e expõe a faceta de encanto que essa palavra também nos sugere, o que deriva muito do seu uso poético e literário. O verbete aparece no dicionário dos irmãos Grimm (Bd. 3, Sp. 1557) através de diversos exemplos bíblicos e literários, em suas raízes góticas, medievais e latinas. Ali também significa “grilhão”, inclusive aqueles grilhões apertados que *pressionam* o corpo, como expresso nas frases “*das alte fessel drückt*” (o velho grilhão pressiona), “*die eisernen fessel der regel*” (o grilhão de ferro da regra), “*die fessel der liebe*” (o grilhão do amor). Nesse caso, são expostas também as noções de “corrente”, “tranca”, “laço”, “vínculo”, “cadeia” (tanto como algo que aprisiona, quanto como algo que encadeia). Como verbo, também expressa a ação de “amarrar”, de “prender”. Entre outros exemplos dos usos da

palavra, os célebres dicionaristas citam Lucas (8, 29), onde está escrito “*ein Hund zum fesseln*” (amarrar um cão) (Bd. 3, Sp. 1557). Significa, portanto, ser aprisionado, acorrentado, atado por laços; mas, também, ser obrigado a carregar um pesado fardo e sempre seguir adiante, repetidas vezes (como Sísifo que, de forma recorrente, é obrigado a sempre de novo empurrar uma mesma pedra montanha acima). De acordo com o dicionário universal do alemão *Duden* (1989, p. 449), a palavra designa também a parte do corpo humano entre o tornozelo e a panturrilha. Essa abordagem anatômica nos interessa, de certa forma, pois designa a parte do corpo que recebe os grilhões e onde a bola de ferro deve ser amarrada para ser arrastada pela vida. Para Schopenhauer, na citação vista acima, esse é o significado da palavra em sua relação com a *sexualidade*. O mais cativante é, pelo vínculo que promove, o mesmo que arrasta ou impulsiona a Humanidade sempre de novo ao círculo do inferno da vida. O fascínio da sexualidade, o ilusório que há nela, é também o que promove a desconsideração do risco implicado na vida sexual no que concerne à felicidade e à conservação do indivíduo, que são frequentemente sacrificadas ao interesse da espécie. Isso está presente também na noção de estar atado à roda de Ixion, que expressa a recorrência, o encadeamento obsessivo do impulso sexual na experiência através das mínimas coisas.

2 O IMPULSO SEXUAL É O CENTRO DA RODA DA EXISTÊNCIA

Para Schopenhauer, no quarto Livro dos “Complementos”, a sexualidade é o assunto mais sério da humanidade (FONSECA, 2012, p. 189), a característica mais decisiva da animalidade em geral, “o invisível ponto central de toda ação e conduta, e espreita em todos os lugares, apesar de todos os véus jogados sobre ela” (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 215). Em concordância com isto, os órgãos genitais são considerados por ele o “foco” (*Brennpunkt*) da Vontade e todos nós individualmente podemos ser compreendidos, deste ponto de vista, como “impulso sexual concreto”, pois nascemos de um ato sexual e o “desejo de nossos desejos é o ato sexual, pelo que esse impulso sozinho perpetua e proporciona um nexos ao fenômeno” de nossa existência (Ibidem, p. 216). Nesse sentido, “toda paixão, por mais etérea que possa parecer, está enraizada unicamente no impulso sexual” (Ibidem, p. 242). Este é “o mais ativo dos impulsos motrizes” e o “objetivo final de quase todo esforço humano”.

O impulso sexual está, portanto, no cerne da vida, é a manifestação mais completa da vontade de vida ou de viver, e sua satisfação é o mais veemente dos desejos. O *Geschlechtstrieb* constitui a própria essência do homem (Ibidem, p. 214). Desse modo, fica esclarecida a importância dramática que a sexualidade assume para o autor, pois o filósofo amplia o conceito para os mais variados interesses das pessoas e o aprofunda no sentido de um desejo inconsciente guiado simultaneamente pelo instável e ilusório interesse individual e pelo interesse da espécie, que permanece ao fundo como uma *ideia imutável*,⁴ ainda que a torrente

⁴ A relação entre “espécie” e “Ideia” se dá no seguinte sentido: enquanto a Ideia é imutável, permanece sempre idêntica a si mesma, por ser um “ato originário” da Vontade, a espécie, como sua expressão básica no mundo empírico, por um lado, e também como coisa física, por outro,

dos impulsos não garanta a imutabilidade ou sequer a existência empírica dos casos individuais. No capítulo do mesmo livro intitulado “Vida da espécie”, ele escreve que o impulso sexual é “uma força que ultrapassa de longe os esforços que são direcionados a nós mesmos enquanto indivíduos” (Ibidem, p. 217).

De acordo com o filósofo, o verdadeiro objetivo dos nossos amores, embora este seja um propósito inconsciente, um “*unbewußte Zweck*” (Ibidem, p. 245) para os enamorados, é a geração de novos indivíduos que também repetirão depois o mesmo drama involuntário. Logicamente, a espécie não precisa de todos os indivíduos possíveis, é pródiga, intensa, promove variações, possibilita o desperdício de inúmeras formas, seja pela ejaculação que não gere descendentes, seja pelas variações de alvo sexual, ou pelo fracasso do amor, pela desilusão e pelo engano resultantes das eleições equivocadas de objetos de desejo. Ainda assim, a composição das gerações futuras é garantida e, nos casos de sucesso extremo, amplia-se estatisticamente o número de indivíduos em relação ao de gerações anteriores. No fim, tudo muda para permanecer o mesmo.

Se, por um lado, a experiência é uma torrente de desejos, fatos, experiências e circunstâncias tomadas individualmente como um drama pessoal, por outro, há algo que permanece ativo em cada uma das pequenas coisas existentes no mundo humano, um pano de fundo dessa experiência, um eterno presente:

Não há maior contraste do que o existente entre a incessante fuga do tempo (que carrega em si mesmo todo o seu conteúdo) e a imobilidade rígida do que é efetivamente existente, que existe e em todos os tempos é apenas um e sempre o mesmo. E se, a partir deste ponto de vista, fixamos nosso olhar de modo realmente objetivo sobre os acontecimentos imediatos de vida, o “*Nunc stans*” [eterno presente] se torna claro e visível para nós no centro da roda do tempo (Ibidem, p. 174).

Mas, o que sustenta, por um lado, esse recorrente ardor dos impulsos que atuam a todo o momento, e que, sendo a fonte de todas as modificações possíveis, não se modifica jamais? Essa adivinha nos leva diretamente às noções de *vontade* e *representação*, de acordo com os quatro pontos de vista presentes na obra “O Mundo como Vontade e Representação” (1819/1844). E expõe a particularidade do nosso interesse em torno da palavra “*Fessel*” utilizada pelo filósofo.

A torrente incessante da vida e dos casos individuais é sustentada no âmbito da representação, enquanto o fundo inconsciente no qual se abisma a existência em seu incessante conflito é uma vontade supraindividual, presente inteira ou indivisa em cada uma de seus atos originários (Ideias) e de suas manifestações empíricas (espécies e indivíduos).

As palavras finais de Schopenhauer no capítulo 44 são veementes nesse sentido: Se nós contemplamos o “alvorço e o tumulto da vida” vemos “todos os

tende sempre à *variação*, mas também à *retificação* do seu tipo, de sua forma originária enquanto Ideia. Assim o filósofo busca escapar ao que considera o erro do materialismo, que consistiria justamente em tratar o conceito de matéria como um fundamento absoluto, como uma *coisa em si*.

envolvidos com suas preocupações e dificuldades”, empregando todas as suas forças para “satisfazer as necessidades infindáveis e para afastar o sofrimento multiforme”, mas, “sem ousar a expectativa de qualquer coisa em seu lugar, exceto a preservação desta existência atormentada por um curto espaço de tempo”. No entanto, escreve ele, em meio a essa bagunça terrível da existência, “vemos os olhares de dois amantes se encontrarem plenos de desejo”. Esses amantes seriam então dois traidores que secretamente “se esforçam para perpetuar” a tragédia da existência que de outra forma encontraria rapidamente o seu fim (Ibidem, p. 277).

3 A PULSAÇÃO DA FORMA QUE PERSISTE

Estamos atados à representação de acordo com o princípio de razão e em geral percebemos a vida a partir de seus momentos e casos individuais, que, segundo o filósofo, em meio ao tumulto da vida inconstante e da experiência finita da individuação no tempo, no espaço e de acordo com causas e consequências, não nos permitem a verdadeira objetividade, alcançada apenas nos raros momentos em que, através da contemplação das Ideias, percebemos o arco-íris imóvel que elas representam apesar da rumorejante torrente das representações que seduzem, em geral, o olhar do vivente, ademais guiado pelo querer-viver e pelos objetos que seduzem a nossa fantasia de realização de desejos em função da aspiração pela felicidade. A contemplação das Ideias é como a decifração de um código que nos permite visualizar o que está ao fundo dos fenômenos e das representações das coisas individuais.

Nas palavras de Cacciola, o mundo como representação de acordo com o princípio de razão não esgota o nosso conhecimento, na medida em que ele é meramente *subjetivo*. A esse mundo ilusório da representação, Schopenhauer contrapõe um mundo como vontade, “essência do primeiro e necessário para a sua subsistência”, não como “substância ou suporte”, mas como “essência que lhe garante a existência, pois a Vontade é imanente ao próprio mundo”. O mundo como Vontade se revela através do conhecimento do corpo e da percepção dos atos e se traduz como um querer-viver, como “uma vontade de viver ou de vida” (CACCIOLA, 2016, p. 5).

Acompanhando de perto as palavras de Cacciola, há um conhecimento mais verdadeiro do que o do primeiro livro de “O mundo como vontade e representação”, que é dedicado à representação de acordo com o princípio de razão, baseado na percepção das coisas individuais atuando no tempo e no espaço de acordo com a causalidade. Trata-se de um conhecimento que revela, “intuitivamente para o sujeito”, o objeto do conhecimento diretamente na Ideia, que “apresenta a Vontade nos diferentes graus de objetivação, apresentando a essência da representação” (Ibidem, p. 6), e não mais apenas os seus casos individuais. As coisas são vistas na sua essência, em seu gênero, de acordo com a sua espécie. É uma forma especial de conhecimento, tratada pelo filósofo no terceiro livro da obra, seja na sua primeira edição, publicada em 1818/1819, seja em seus “Complementos” de 1844, a “metafísica do belo”, na qual o conhecimento é visto mediado pela contemplação das Ideias, ou seja, como algo independente

do princípio de razão suficiente. Segundo Cacciola, nessa especial forma de conhecimento, “o sujeito que conhece, ao captar a Ideia, funde-se com o objeto e com a essência que nele se manifesta, o que se dá na criação e na fruição estéticas”. Cacciola observa que os dois elementos da representação, que no Livro 1 aparecem separados de forma clara, a saber, sujeito e objeto, “ao se fundirem, fazem com que a própria representação deixe de ser apenas representação de um sujeito empírico, tornando-se representação de um sujeito puro”, *supostamente* não afetado por nenhum querer singular. O “supostamente” acrescentado por nós em nossa leitura implica em que não há segurança quanto a esse não envolvimento do sujeito do querer no problema quando se considera os Livros 2 e 4 de “O Mundo como vontade e representação” e de seus “Complementos”. Ao contrário do que ocorre no Livro 3, neles está enfatizada a veemência do impulso sexual que, de modo inconveniente, se imiscui em todas as coisas. Esse impulso intrometido que está identificado ao próprio fenômeno como seu nexos fundamental gera, para nós, uma tensão aparentemente insolúvel na Metafísica do Belo, abre uma lesão no flanco desse pensamento justamente na oposição entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer. É um elo mais fraco da corrente da argumentação do filósofo.

No entanto, retomando a leitura de Cacciola, interna à “Metafísica do belo”, com esta fusão, ao se extinguir a representação de acordo com o princípio de razão ligado ao sujeito do querer, dá-se uma “verdadeira ‘crise da representação” (Ibidem, p. 6). desde que nos lembremos “da origem da palavra *Krisis*, do verbo *Krinein* que significa propriamente ‘separar’ ou ‘distinguir” (Idem). O que se distingue, nessa situação, é o que existiria sob a regência do princípio de razão e o que existiria como qualquer coisa independente desse princípio e da causalidade a ele inerente.

4 O “DESINTERESSE” COMO UMA FORMA DE INTERESSE SEXUAL SUBLIMADO

A pergunta que se nos impõe, do ponto de vista do incômodo impulso sexual, é como seria possível de fato *distinguir* uma representação que obedece ao princípio de razão de uma outra pela qual se poderia extinguir o interesse no processo ligado à intuição dos objetos empíricos. Se, na experiência estética, “não se pode mais falar de uma referência exterior, de um significado para o qual a obra aponte, e que seria apreendida ou visada pelo sujeito como seu objeto, mas nela a fusão de ambos transforma definitivamente a representação numa objetividade”, isso ainda não pode ser considerado como algo exterior ao interesse sexual, considerando-se a possibilidade da deflexão dos alvos comuns de satisfação para outros mais sublimados, etéreos e sublimes (argumento do próprio Schopenhauer no capítulo 44 dos “Complementos”) (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 242). Não estaríamos no campo de um indiscernível se nós considerarmos os ardis da vontade e os véus que lança sobre seus impulsos para, ocultando-os de nossas vistas permitir que, por secretos caminhos, eles obtenham a sua ansiada satisfação? Seja como for, ainda que haja afirmação do impulso sexual em qualquer caso, nessa situação em que o impulso é sublimado já não haveria mais a mimese de

um referente no sentido platônico, “mas algo verdadeiro em si e por si”, enquanto apresentação da Ideia, no sentido aristotélico. Nesse caso, a ideia não seria nenhuma abstração, mas “o que precede a coisa singular, se apresentando nela” (Ibidem, p. 6.).

Se Cacciola apresenta de maneira extremamente clara o pensamento de Schopenhauer, nós incluímos nisso uma incômoda abordagem presente na própria obra do autor, que nos alerta para a contemplação e fazer artísticos como formas de *afirmação* da vontade através de uma realidade reinstaurada artisticamente, e que é capaz de proporcionar satisfação sem que esse usufruir do objeto esteja diretamente vinculado às subjetivas formas de satisfação e de representações hodiernas ligadas ao mundo prático e dos interesses individuais, mas sim que se usufrua e se comunique o prazer de uma forma universal e desvinculada desse indivíduo já transformado em artista criador, ou simplesmente naquele que aprecia as obras, o contemplador (um artista contemplador, diria Jorge Luiz Borges). Nesse caso, os grilhões da vontade aos quais estamos atados, esse incômodo querer que arrastamos como uma bola de ferro presa ao nosso pé, um impedimento, uma peia, um estorvo, uma prisão feita de véus ilusórios, cedem lugar às asas das mudanças facilitadoras que possibilitam sua própria expressão através não apenas de novos alvos, mas também de novos arcos, setas e de uma mudança subjetiva⁵ no próprio arqueiro que alcança uma consciência mais ampla e profunda da vida. Na verdade, o mesmo mecanismo natural, espontâneo, que produziria a ilusão do mundo como representação, a saber, a realidade psíquica, é também o mecanismo que possibilita ao artista criador e ao seu público continuar criando ilusões, ainda que essas estejam já sublimadas e aparentemente desvinculadas dos alvos comuns do querer (SCHOPENHAUER, 2014, 2, p. 28).

5 UMA ANTINOMIA DA EXPERIÊNCIA

Nesse sentido abordado acima, o termo “*Fesse!*” referido ao impulso sexual aparece diante de nós como um possível articulador entre os quatro pontos de vista apresentados em “O mundo como vontade e representação” (1819/1844), proporcionando nexos entre eles, ainda que de modo paradoxal.

Se o nexo entre o primeiro e o segundo livros surge para nós de modo relativamente claro mediante a servidão do intelecto em relação à vontade, o que está expresso nos doze argumentos do capítulo XIX dos “Complementos” que expõem a primazia da vontade, a *chama*, sobre a inteligência, a *luz* ou o *guia*, sendo a consciência a sentinela de fronteira, o ministério das relações exteriores que não pode saber tudo, restando, à maneira freudiana, um saber sobre o qual nada se sabe, um fundo inconsciente para o fenômeno dessa consciência; e se,

⁵ Os conceitos de objetividade e subjetividade sofrem uma importante mudança no Livro 3 de “O mundo como vontade e representação”. Nesse ponto de sua obra magna, Schopenhauer nos exige um ponto de vista diverso e oposto. O olhar do gênio (*Genie*) artístico contempla de modo desinteressado a totalidade do mundo como representação, e, pela sua capacidade incomum o toma de um só golpe. Isso permite que ele contemple a ideia que subjaz ao fenômeno, sendo, portanto, o olhar mais puramente objetivo; em contrapartida, o intelecto do cientista, que só capta relações em função de certos interesses, torna-se então um olhar subjetivo.

por outro lado, o nexos entre esses livros e o quarto também pode ser avaliado pelas alternativas de afirmar ou negar a existência mediante a servidão recorrente e cega ao impulso sexual que garante a persistência do ciclo perene entre vida e morte, restaria ainda explicar o nexos entre a metafísica do belo presente no terceiro livro e os demais livros.

A pergunta que se segue ao que dissemos pode ser elaborada da seguinte maneira: Haverá de fato uma negação do corpo na metafísica do belo, uma *Verneinung*, uma *inimizade* (como quer Nietzsche) que resultaria em *supressão* desse *querer* e de suas demandas, ou apenas uma *supressão* das demandas do querer no âmbito da consciência?

Muitos autores afirmam simplesmente que haveria “uma supressão do corpo na metafísica do belo schopenhaueriana” (entre eles CACCIOLA, 1994, p. 114; SOARES, 2009, p. 112), no que estão certos. A questão é saber em que termos isso ocorre. O próprio Schopenhauer esclarece melhor esse ponto em 1844. Seria de fato absurdo considerar que isso ocorra *in concreto*, pois, o corpo continua existindo tal e qual como fenômeno objetivo. Nesse caso, teríamos aquilo que, para o conhecimento, exigiria que se suprimisse o próprio cérebro (*Gehirn*). Isso seria considerar de modo excessivamente literal a afirmação de que o mundo só existe para um sujeito que conhece.

Como escreve Cacciola (Ibidem, p. 78), “se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro, enquanto parte do organismo, é a fonte do conhecimento representativo?” Esta contradição, segundo a autora, “ficou conhecida como ‘o paradoxo de Zeller’” (CACCIOLA, 1994, pp. 77-8).⁶

O próprio Schopenhauer menciona tal contradição no capítulo 7 de sua obra magna, nomeando-a como antinomia da faculdade de conhecer (*Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen*). (SCHOPENHAUER, SW, I, p. 66.). O que o filósofo sustenta, nesse caso, é a *tensão* entre os dois polos afirmados na antinomia e não a necessidade de se suprimir um dos lados:

⁶ Na mesma página é citado o trecho de ZELLER (1873) a respeito da antinomia. Na obra *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, capítulo “Schopenhauer”, o autor escreve: “O intelecto é, na verdade, simplesmente uma função do cérebro. Lembremo-nos aqui do que o filósofo ensinou na primeira parte de seu sistema e então chegaremos a um resultado muito surpreendente. Lá ele nos exorta, com uma insistência nunca suficiente, a não ver em todo o mundo objetivo e, antes de tudo, na matéria, nada a não ser nossa representação. Agora ele nos adverte, não menos insistentemente, a não tomar nossa representação a não ser por um produto do cérebro. A partir daí nada mudou, já que este mesmo cérebro deve ser, daqui por diante, uma forma determinada de objetivação da Vontade, pois se a Vontade não tivesse produzidos tal órgão, não poderiam surgir quaisquer representações. Nosso cérebro é, porém, essa matéria determinada, portanto, de acordo com Schopenhauer, esta representação determinada. Encontramo-nos assim encerrados no seguinte círculo: a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação”. Cacciola menciona também a formulação de Fischer, na obra *Die Welt als Erkenntnisssystem*, de 1908, que apresenta o paradoxo nas formas de tese e antítese. Tese: “Nosso conhecer é um produto orgânico e tem como pressuposição todo o processo de graus de organização animal e humana, o mundo das plantas, a história do desenvolvimento do Universo e da Terra”. Antítese: “O mundo todo em sua multiplicidade, variedade e regularidade tem, como sua pressuposição e como seu **suporte** [*Träger*] o sujeito que conhece”. (CACCIOLA, 1994, pp. 77-8) A tendência de ambas as análises mencionadas é epistemológica. Para ambos os autores parecem insuficientes os esforços do filósofo em se livrar do círculo vicioso.

Assim, necessariamente, vemos de um lado a existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto (1986, I, p. 66; 2005, p. 76).

Se nós julgarmos pelo que é dito acima, surge-nos uma inquietação epistemológica. Afinal, ou o cérebro é dependente do conhecimento ou o conhecimento depende do cérebro. A questão é saber se nos incomodaremos com isso ou se consideraremos essa situação como parte inextrincável da experiência, já que toda verdade considerada do ponto de vista epistemológico, tema do Livro 1 da obra magna, é condicional e não algo absolutamente real. Se é realmente possível, através da reflexão, que obtenhamos certo entendimento do mundo e da essência interior das coisas, essa compreensão será sempre ainda “muito limitada”, “totalmente indireta e relativa” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 423). Nesse sentido, o conhecimento é “obrigatoriamente insuficiente para alcançar plenamente a verdadeira natureza do mundo” (Ibidem, p. 424). Assim, como membros de uma espécie animal, estaríamos presos aos grilhões da vontade, e impulsionados por esta, movidos pelo interesse nos objetos da experiência, no sentido de que o conhecimento serve originariamente apenas aos propósitos do querer-viver, para que se obtenha o que a vontade quer e não para que, separado dela, conheça a própria vontade. É apenas no caso particular do ser humano que se chega à reflexão através de conceitos (entendidos como representações secundárias ou representações de representações) e isso permite um grau de abstração maior, através da filosofia e da ciência; mas ainda estaríamos inexoravelmente *atados* aos alvos de interesse da vontade ligados ao nosso querer inconsciente o que, de certa forma, sempre nos impediria de ver a natureza íntima que se oculta ao fundo do fenômeno. Aqui veríamos novamente toda gama de significados da palavra “*Fessel*” já nomeados anteriormente.

O que aparece aqui, também, por outro lado, é o significado fisiológico do problema, exposto no Livro 2, especialmente nos “Complementos”. Os motivos (ligados aos objetos de satisfação encadeados no contexto da causalidade), no cérebro humano, aparecem em grande medida separados, na *consciência*, “*do ato de vontade* que os suscita” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 426). Essa possibilidade de compreensão está baseada em argumentos fisiopsicológicos ligados à consciência e não a qualquer coisa que pudesse ser dada *in concreto* na experiência. Nesse caso, o suporte material, físico, orgânico, é algo efetivamente existente, mas é apenas através de um processo fisiológico que se dá nesse cérebro que se alcança discernimento a ponto de que se perceba o próprio cérebro como fonte das representações intuitivas e abstratas. A objetividade da consciência aumenta na medida em que as representações sejam cada vez mais distintas e puras. No entanto, as duas partes separadas, são, na verdade, apenas uma e mesma coisa, consideradas de dois pontos de vista distintos.

O acréscimo de um ponto de vista moral, expresso no quarto livro da mesma obra (1819/1844), significa que essa mesma consciência⁷ não julga a existência apenas como um fenômeno para o conhecimento. De fato, atribui a esse fenômeno *significado moral* e, como a vontade essencialmente sempre *afirma, nega*, ou é *indiferente* a alguma coisa, ela é obrigada, através da consciência do ser cognoscente, a avaliar o próprio significado da existência e o seu valor. Se esse fenômeno está atado à fisiologia do querer e do conhecer que lhe corresponde, e se isso significa uma prisão, uma *bola de ferro* atada ao pé, e, por outro lado um impulso ou uma série de impulsos que nos direcionam na direção dos objetos, especialmente aqueles que permitem a conservação individual e a conservação da espécie, ficaríamos, de acordo com Schopenhauer, diante das mencionadas alternativas de *afirmar* ou *negar* a existência. É por isso que o Livro 4 dos “Complementos” se inicia por uma série de capítulos que denotam a veemência da vontade em sua característica essencialmente afirmativa, coisa que precisa ser muito bem observada. Isso ressalta a necessidade de se considerar que o movimento de negação, a *Verneinung*, é algo antinatural, algo que só se alcança quando a vontade, como uma essência da representação atual e inessencial, ao se deparar consigo mesma com maior nitidez no mundo fenomênico, decepciona-se com a própria ausência de significado, percebendo-se, enfim, em meio ao círculo da vida e ao torvelinho da existência como algo que produz sentido, mas que em si mesma não possui sentido algum, pois é um mero *ímpeto cego* (*blinder Drang*) (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 514). Também a representação é um *encadeamento* de causas fenomênicas que, em si mesmas, não possuem significado essencial que não seja a própria manutenção de uma existência que, no frigidar dos ovos, *não cobre os seus custos*.

Compreendendo-se essencialmente essa tessitura entre os Livros 1, 2 e 4 de “O mundo como vontade e representação” (1819/1844) podemos voltar à nossa questão fundamental. Podemos dizer que a negação do corpo presente no Livro 3, refere-se (1) à *supressão* literal do *querer* e de suas demandas, ou (2) se refere apenas a uma supressão do querer e de suas demandas no âmbito da consciência?

PARA CONCLUIR

Parece-nos de fato, que o próprio Schopenhauer sustenta que os quatro pontos de vista presentes em sua obra magna são todos igualmente imprescindíveis de uma perspectiva determinada e, mediante isso, deveríamos ficar com a segunda alternativa. Isso ocorre porque, se entendermos que a supressão da vontade se daria como algo literal, nós teríamos então como leitores que abolir o conhecimento do próprio corpo e de sua fisiologia, que estão claramente identificados ao querer-viver. Teríamos que abolir também o que é dito nos quatro primeiros capítulos do Livro 4 dos “Complementos”. Teríamos que esquecer que, para o filósofo, sua obra expressa um pensamento único, no qual todas as partes

⁷ Trata-se de uma especial forma de consciência, chamada *Gewissen*, que se eleva como uma constatação da vontade acerca de si mesma, pois somos, como organismos vivos, inteiramente expressão fenomênica da Vontade.

convergem para o significado essencial do mundo como uma Vontade que, em si mesma, é um ímpeto sem finalidade, que só alcança nexos em seus fenômenos mais elevados, ainda assim de modo secundário ao querer-viver. Nesse caso, a segunda hipótese é a mais conveniente para nós, já que o próprio filósofo se expressa nesse sentido. Ele escreve que a objetividade do conhecimento apresenta-se em inúmeras gradações, dependendo da *energia* do intelecto e de sua *separação* da vontade: “O mais alto grau é o *gênio*, no qual a compreensão do mundo externo se torna tão pura e objetiva que para ele as coisas individuais se revelam mais diretamente do que para elas mesmas, ou seja, a sua verdadeira natureza enquanto *espécie*, a sua *Ideia platônica*” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 427).

Esse gênio, nas suas versões filosófica ou artística, consegue obter então uma separação da vontade, mas como isso se dá? Há uma clara alusão a isso no Livro 3 dos “Complementos”. Não é que a vontade em si desapareça, mas apenas a consciência dela desaparece, circunstância que permite a objetividade do conhecimento referida acima. Isso ocorre, como está dito no capítulo “Sobre o puro sujeito do conhecimento” (2014, p. 28), “somente quando a vontade com os seus interesses abandona a consciência e o intelecto livremente segue suas próprias leis”. “Abandona a consciência” não significa deixar de existir e atuar, tanto assim que essa objetividade apresenta um caráter provisório e permanecemos atados à individuação, até mesmo porque o que o gênio contempla é imanente, diz respeito ao próprio mundo. O que ocorre é que esse mundo é visto de outra perspectiva, diferente da comum ligada aos processos de satisfação da vontade do ponto de vista prático habitual. Apenas isso. Mas, podemos pensar a partir disso que a referência do filósofo à *energia* do cérebro é também um processo fisiológico ligado à expressão de alvos mais elevados da própria vontade que se eleva à reflexão e cria para si um novo mundo, que redime o outro e, *apenas nesse sentido*, também o suprime. No fundo, há sempre um animal que sonha acorrentado à existência pelos grilhões dos fenômenos orgânico-fisiológicos, ainda que esse fenômeno específico seja algo sublimado e possibilite uma forma de alívio para as dores da existência, um momento de recreio, assunto tratado de forma mais grave no Livro 4, e que nos coloca (na verdade, a vontade que no fundo somos) diante do fenômeno ético, isto é, das alternativas de afirmar ou quem sabe até mesmo negar a própria existência.

Desse modo, o termo “*Fessel*”, que articula as noções de grilhões, entrave, elo, encadeamento, pressão, ímpeto e de fascínio pelos objetos, mostra-se de fato uma escolha vocabular muito precisa no trecho da obra que mencionamos inicialmente e nos ajuda a compreender a articulação entre os quatro pontos de vista ou perspectivas presentes na obra magna do autor. O encadeamento lógico se refere à tensão inerente ao próprio modo como Schopenhauer percebe a existência e seu significado, pois considera o conhecimento algo secundário, um mero produto, um acontecimento fisiológico e, portanto, algo secundário. O fenômeno primário é, em si mesmo, sem conhecimento: “Justamente porque o mundo se fez sem ajuda do conhecimento, todo o seu interior não entra nele” (SCHOPENHAUER, 2014, 1, p. 421). Por isso, não há como evitar a condição paradoxal à qual o termo “*Fessel*” nos remete. Estamos atados à vontade, que em

si mesma é inconsciente e que aparece para a consciência apenas pelos seus atos sucessivos no âmbito da experiência como uma vontade de vida ou de viver. Nesse sentido, tanto o corpo, como o mundo no qual ele acontece, são, ambos, fenômenos inessenciais dados na representação, isto é, dados já na união entre sujeito e objeto, sendo o sujeito em si mesmo, ou os objetos em si mesmos, dois ilustres desconhecidos para o conhecimento.

Nesse sentido, pensando no corpo e na sexualidade, conhecemos os motivos, isto é, o modo como somos afetados pelos objetos de interesse e de satisfação sexual, mas as motivações são mais difíceis de conhecer, dados os véus lançados sobre a vontade essencial que subjaz ao fenômeno específico que de fato somos e que permanecem ativos permanentemente como elos inconscientes que nos atam à corrente da “*espécie*” e da “*Ideia platônica*” à qual esta corresponde. Se, nessa corrente, nessa correnteza, corresponderemos mais ou menos como simples elos do tipo padrão da espécie, ou se seremos mais algo que corresponda a uma variação, até mesmo uma variação num grau extremo, como é o caso do gênio, não importa tanto, já que, em qualquer caso, a natureza nunca existe apenas através de um único caso, mas antes dispõe de todos os casos possíveis, de todas as variações e regras que possam existir, ainda que não possam ser todas representadas para uma consciência que conhece.

REFERÊNCIAS

- CACCIOLA, Maria Lúcia Oliveira e Mello. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- _____. Schopenhauer e a arquitetura. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 7, n 1, pp. 04-14.
- DROSDOWSKI, Günter. (Org). *Duden (Deutsches Universalwörterbuch)*. Mannheim: Dudenverlag, 1989.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e Vida – Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora UFPR, 2012.
- GÖTZ, Dieter. *Langenscheidt Großwörterbuch – Deutsch als Fremdsprache* [Alemão como língua estrangeira]. München: Langenscheidt, 2015.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel Verlag, 1889.
- HOEPNER, Lutz; KOLLERT, Ana Maria Cortes; WEBER, Anton. *Langenscheidt Taschenwörterbuch* [Dicionário de bolso] *Portugiesisch*. München: Langenscheidt, 2001.
- PORTO EDITORA, Dicionário de Alemão-Português. Porto: Porto Editora, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, 5 vols.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II, em dois volumes. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

SOARES, Daniel Quaresma Figueira. *A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si*. 2009. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009.

WAHRIG, G. *Deutsches Wörterbuch*. München: Mosaik, 1986.

Recebido em: 30-03-2020

Aceito para publicação em: 26-06-20