

## O “eu” em Fichte e Schopenhauer

Maria Lúcia Cacciola  
Universidade de São Paulo  
mcacciola@uol.com.br

**resumo** O presente artigo tem por objetivo tomar partido diante do texto de Guérout *Fichte et Schopenhauer*, abordando as diferenças entre ambos ao enfrentarem a questão do eu. Partimos do problema da coisa-em-si kantiana, considerada como causa do fenômeno, e as respectivas soluções propostas por Fichte e Schopenhauer, para nos posicionarmos em relação às críticas de Guérout a Schopenhauer, que evidenciam sobretudo as incoerências do idealismo desse último. O nosso propósito é afinal, não deixando de dar razão a Guérout, realçar a especificidade da filosofia schopenhaueriana no que se refere ao “eu”, mostrando que a força e originalidade de seu pensamento estaria justamente na falha que comete ao abandonar o rigor do idealismo de Fichte, salientado e louvado por Guérout.

**palavras-chave** coisa-em-si; idealismo; sujeito; objeto; fenômeno; causalidade

A questão da preeminência da moral, a saber, da filosofia prática sobre a teórica, é central na filosofia de Kant e dos assim chamados pós-kantianos. Kant estabelece sua distinção fenômeno e coisa-em-si, no âmbito teórico, para dar à filosofia estatuto de ciência, ou seja, para com a crítica mostrar os limites do saber, sinalizando ao mesmo tempo para a busca do incondicionado pela Razão, como que para garantir um espaço para o supra-sensível; deixa a necessidade reger inexoravelmente no mundo dos fenômenos abrindo um espaço para pensar a liberdade fora do mundo fenomênico. Com isso mantém-se o determinismo na natureza, permitindo pensar, num mesmo ato, a vontade humana como livre garantindo a liberdade da ação moral.

Recebido em 11 de outubro de 2006. Aceito em 20 de dezembro de 2006.  
doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, p. 137-152, abril, 2007

Ao fazer a crítica da admissão da coisa-em-si kantiana, considerando-a como causa do fenômeno, Fichte e Schopenhauer tomam caminhos diversos. Essa objeção à coisa-em-si provém de Jacobi e é retomada a seguir por Schulze. Para Jacobi, o espírito da filosofia de Kant estaria na afirmação de que “nada temos a ver com os objetos, mas apenas com nossas representações” O “dilema de Jacobi” manifesta-se quando declara que, sem a pressuposição da afecção pelos objetos, não podia penetrar no sistema de Kant e com tal pressuposição não podia permanecer nele. Schulze retoma no Enesidemo a objeção de Jacobi, apontando a petição de princípio que está no fato de Kant ter admitido, sem provas, a proposição de que todo conhecimento humano começa com a ação de objetos sobre nossos sentidos, sendo que tais objetos “fornecem a ocasião para que a mente se exteriorize”. Para Schulze há uma contradição entre as premissas e os resultados da Crítica: os resultados da Dedução transcendental das categorias mostram que as categorias de causa e realidade só se aplicam a intuições empíricas. Ora, o objeto que afeta nossa sensibilidade teria de ser algo diverso e independente dela e, portanto, não se pode aplicar-lhe as categorias de causa e realidade. Se a dedução estiver correta, um dos mais importantes princípios da Crítica, “o de que todo o conhecimento começa com a atividade de objetos sobre nossa mente é incorreto e falso” (CACCIOLA, 1980, p.49, nota 60, *apud* Vaihinger, 1976).

Fichte, segundo Rubens Torres, “é um dos mais resolutos e conseqüentes adversários pós-kantianos da coisa-em-si”. Se, como vimos, para Jacobi, a dificuldade principal da Crítica está na admissão de uma receptividade, essa dificuldade é intransponível, já que só tem sentido a noção de sensibilidade diante da hipótese de uma determinação efetiva, portanto do objeto agindo como coisa-em-si. Assim Jacobi vai rejeitar todo projeto crítico e “o testemunho de Kant servirá apenas para instruir o processo da razão: para indicar o ponto a partir do qual a razão deve calar-se para ceder o lugar à fé (e, aliás, uma fé irracionalista, no sentido jacobiano)” (TORRES, 1975, p. 84).

Para Fichte é o acabamento e a completude da Crítica que essa inconseqüência exige e está na própria obra de Kant, o que é necessário para isso. Para Fichte o lugar em que é possível desembaraçar-se desse conceito incômodo é o meio da Crítica. Segundo ele, na *Vergleichung*, se

a crítica começa com o eu, admite depois objetos fora do eu, que tem seu lugar próprio no senso comum e é só no meio da Crítica, no esquematismo da imaginação que o sujeito se torna também objeto. O fato de que os pós-kantianos tenham hipostasiado essa coisa-em-si, transformando tal conceito operatório num conceito realista e metafísico, não destrói o projeto crítico, e nem exige que se recaia no dogmatismo. A solução estará dada no esquematismo, em que o eu adquire sua condição de sujeito-objeto, por meio dos esquemas, que são por um lado representações puras ou intelectuais e por outro, sensíveis. “A imaginação a priori revela-se então como a fiadora da verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto.” Como diz Vuillemin, citado por Rubens, “a imaginação kantiana é portanto a intuição intelectual de Fichte.” De fato o meio da crítica, a saber momento em que o eu adquire sua condição de sujeito-objeto, corresponde ao início da doutrina-da-ciência (Cf. TORRES, 1975).

Schopenhauer, ao contrário de Fichte considera a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si o grande mérito de Kant sugerindo também que Kant já teria pensado na Vontade ao falar da coisa-em-si. Crítica, no entanto, o modo pelo qual Kant a teria deduzido:

“Ele não deduziu de modo correto a coisa-em-si, mas mediante uma inconseqüência que teve que pagar, sofrendo freqüente ataque à parte principal de sua doutrina. Ele não reconheceu diretamente na Vontade a coisa-em-si, apenas deu um grande passo abrindo caminho para este conhecimento, expondo o significado moral inegável do agir humano, como diverso e completamente independente das leis do fenômeno, nem explicável de acordo com isso, mas como algo que toca imediatamente na coisa-em-si”. (SCHOPENHAUER, 1974, v. I, p. 587/8; SCHOPENHAUER, 1980, p. 90; SCHOPENHAUER, 2005, p.547/8).

Para Schopenhauer, o “calcanhar de Aquiles” da filosofia kantiana é a inferência da coisa-em-si a partir da lei da causalidade, demonstrando depois que essa lei é conhecida por nós a priori e uma função de nosso intelecto. A admissão da coisa-em-si corresponde à necessidade de que a sensação tenha uma causa externa. Ou seja, de acordo com a explicação que ele dá sobre o cerne da controvérsia e que julga independente da de

Shulze, Kant ao separar o conhecimento empírico em dois elementos, um de origem subjetiva e, pois a priori e outro a posteriori que não pode ser determinado pelas formas presentes no intelecto, teria tomado este último pela matéria do fenômeno <Stoff>. Essa matéria é aquilo que Kant “sem cerimônia” considerou como vindo de fora. Para Schopenhauer, a intuição empírica é um processo inteiramente subjetivo que não admite a introdução de uma coisa-em-si mesma. A proibição kantiana do uso transcendente da causalidade torna contraditória a passagem de um efeito interno para uma causa exterior. Assim a coisa-em-si nunca pode ser encontrada pela via do conhecimento do objeto, que tem sua fonte no sujeito e é sempre representação. Para chegar ao em-si é preciso deslocar o ponto de vista ou mudar o ponto de apoio <der Standpunkt verlegen> partindo do que é representado e não do que representa. Isso só é possível numa única coisa, o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, no mundo objetivo como representação e na autoconsciência, como Vontade. Não é o caso de recusar, como fez Fichte a coisa-em-si, mas buscá-la onde está, a saber na Vontade e, de modo imediato, na consciência de si. Se no mundo a causalidade é o único princípio explicativo, ela não pode explicar o próprio mundo. Só a vontade o pode “pois ela é o próprio mundo na medida em que se manifesta”. Esta é a proposta de metafísica imanente de Schopenhauer, que descarta qualquer relação causal entre o em-si, a vontade, e seu fenômeno, aspectos diversos e complementares de apreensão do mundo. O propósito é excluir qualquer resto de dogmatismo realista contido numa causa exterior do fenômeno. Com esse intuito desdogmatizante, que nisso respeita o espírito de Kant e definindo o dogmatismo como sendo uma má-aplicação do princípio de razão, já que uma das suas formas é a causalidade, é que Schopenhauer reconhece a presença da coisa-em-si no corpo, como objetivação imediata da Vontade. A partir do fenômeno humano, Schopenhauer estende, por analogia, a todos os demais fenômenos a mesma essência, a vontade livre e embora aceite a crítica de Jacobi à coisa-em-si como causa, não acata seu conselho de “afirmar o mais forte idealismo” que traz o risco de cair no egoísmo teórico, condenado por ele como a última fortaleza do ceticismo. Afirmar que os demais fenômenos sejam meros fantasmas e que apenas o corpo manifeste a vontade, é a expressão cabal do egoísmo cético, para ele tão

despropositado quanto o prático que consiste em considerar e tratar os demais seres como meros fantasmas, atribuindo realidade apenas si próprio (CACCIOLA, 1980, P. 47 e segs).

Ao se recusar a afirmar um idealismo no sentido forte, Schopenhauer não visa apenas Jacobi, mas acima de tudo Fichte, cuja filosofia seria um idealismo absoluto, ao partir do sujeito para dele deduzir o objeto. Fichte teria se tornado filósofo, não por espanto diante do mundo, para buscar sua verdade, mas por causa da coisa-em-si de Kant, ou seja, seu sistema filosófico teria nascido por causa de outros sistemas, e não a partir de um gesto espontâneo. Além disso, se Fichte tivesse penetrado melhor o sentido da obra que o tornou filósofo, a filosofia crítica de Kant, teria se apercebido que, nela, o princípio de razão não é uma veritas eterna de alcance absoluto, mas que se aplica tão-só ao mundo fenomenal, tendo uma autoridade condicional e relativa, seja qual for a sua forma, a lei de causalidade ou a razão de conhecer. Ele então teria se dado conta que a coisa-em-si não poderia ser atingida por este princípio que se refere apenas ao fenômeno e nunca ao númeno e apenas à forma dos objetos, já que o objeto é posto ao mesmo tempo em que o sujeito como seu correlato na representação. Assim, o objeto não poderia ter como antecedente o sujeito e ser extraído dele como se este fosse sua causa. Fichte ademais não teria compreendido bem o sentido da Revolução Copernicana; ou seja, Kant teria deslocado seu ponto de vista e partido do sujeito como uma estratégia para derrubar o dogmatismo realista e mostrar a impossibilidade de partir do objeto, que teria se transformado na coisa-em-si. Ora, isso teria tornado impossível a distinção entre coisa-em-si e fenômeno. A crítica a Fichte remete-se, pois, à recusa deste em admitir a coisa-em-si de Kant, o que tornaria indistintos o ponto de vista do conhecimento e do ser. Fichte por sua vez teria criticado Schulze (sob o pseudônimo de Enesidemo) por ele não ter se expressado em alto e bom som quando mostra a impossibilidade de um objeto ser tomado como em-si. De fato Enesidemo atribui a Kant o pensamento de algo “que existiria de forma totalmente independente de nossas representações”. Fichte adverte para o absurdo que seria admitir o pensamento de algo que tivesse realidade independente de qualquer inteligência, o que significaria pensar algo que ninguém ainda teria pensado e nunca poderia pensar. Fichte pergunta como seria possível

atribuir esse não pensamento a Kant, quando foi precisamente ele quem descobriu tal círculo e demonstrou a impossibilidade de pensar esse não pensamento? A pergunta pela origem da representação não pode ser decidida no interior da razão teórica e Kant, depois de denunciar o círculo, indica a direção para uma saída quando descobre uma vocação prática da razão (TORRES, 1975, p.106).

Além de criticar Fichte pela sua recusa em admitir a coisa-em-si de Kant e pela sua leitura muito ao pé da letra da virada copernicana, Schopenhauer o acusa de ter transposto para o sujeito a coisa-em-si, admitindo uma relação de princípio a consequência entre o sujeito e o objeto e conferindo uma validade incondicional ao princípio de razão. Assim Fichte teria focado com lentes de aumento o mesmo erro de Kant de fazer valer a causalidade além da representação. Examinemos mais detidamente o teor dessa crítica de Schopenhauer a Fichte.

Guérout, num texto intitulado *Fichte e Schopenhauer*, elenca as objeções de Schopenhauer a Fichte, numa tarefa de resgate da doutrina desse último que segundo ele, fora injustamente tratado por Schopenhauer. Guérout, como se sabe um dos maiores comentadores de Fichte, busca fazer-lhe justiça defendendo-o dos ataques massacrantes de Schopenhauer, que o chamava de sofista, e zombava de sua *Scheinphilosophie* (GUÉROUT, 1977, p. 203 e segs.). O resultado da argumentação cerrada de Guérout é certamente desfavorável para Schopenhauer desqualificado como um idealista incoerente. Embora a filosofia schopenhaueriana, tenha sido desacreditada por Guérout até a acusação de plágio, o texto de Guérout apresenta, a nosso ver, paradoxalmente, o mérito de destacar certos aspectos dessa filosofia que lhe irão dar um lugar especial no âmbito do chamado idealismo, mostrando justamente através das suas “incongruências”, seu caráter crítico e inconformado que, muitas vezes é responsável pelas menções rudes de Schopenhauer aos seus contemporâneos, os “filósofos de profissão”. A crítica às posições de Schopenhauer por Guérout, tanto em relação às objeções a Fichte, quanto aos resultados a que essas levaram, abre uma nova via para repensar certas questões do idealismo, a partir do feitio inusitado que adquiriram na filosofia schopenhaueriana, posteriormente adotado por pensadores filosoficamente heterodoxos, como Freud e Nietzsche. Não se trata de contrapor-se à leitura de M. Guérout, mas de buscar nas suas brechas, esclarecimen-

tos que mostrem tanto a diferença entre Fichte e Schopenhauer, diante da acusação de plágio contra este último, quanto a impossibilidade para Schopenhauer manter o que seria “um idealismo conseqüente”, dada sua visada em relação à metafísica.

Guérault admite que Fichte tenha elevado o sujeito ao absoluto ao abolir a coisa-em-si. Mas contesta a crítica de Schopenhauer de ter ele sacrificado o objeto e, para obter o eu absoluto, cortado em dois o eu original – da mesma maneira como conta Aristófanes que os deuses cortaram em dois os andrógynos primitivos – para conservar uma metade, o sujeito, em detrimento da outra, o objeto. Explica que o “eu absoluto” encerra tanto o sujeito como o objeto, e neste eu original Fichte considera uma atividade infinita centrífuga (objetiva) e uma atividade centrípeta (subjetiva). Essas duas atividades se diferenciam na consciência real e se opõem em um sujeito e um objeto. Fichte funda-se na atividade reflexionante do eu, na qual este se opõe a si mesmo e no fato de que a consciência do polo objetivo que assim surge supõe a identidade do sujeito e do objeto. Com efeito, se é necessário que o objeto me seja oposto para que eu me apreenda como tal, é necessário que ele seja posto em mim e por mim e, desse modo, identificado a mim, para que eu tenha consciência dele. A ruptura da identidade original do eu, a disjunção sujeito-objeto, seria inexplicável não fora o choque que limita a atividade centrífuga, real, enquanto a centrípeta, ideal, que é infinita e ilimitada reflete o infinito sobre essa finitude que o contradiz. A tarefa do eu teórico é assim a de tomar consciência dessa finitude, apresentá-la a si mesma pela produção de um não-eu, de um objeto. É por aí que se cria um mundo como representação, completamente ideal e que, segundo Guérault, corresponde ao mundo como representação de Schopenhauer (GUÉROULT, 1977, pp. 223 e 224). O eu teórico se move na esfera das representações de objeto criadas pela faculdade imaginativa. Mas para Fichte este é apenas um aspecto do eu. O Eu é também o eu prático que age, e é por essa vontade que vai aparecer a realidade desse mundo de fantasmas; o eu absoluto nega seus limites tentando recuperar sua absolutez primeira, e nesse sentido é o eu enquanto prático. Assim o eu prático funda-se no eu absoluto posto puro e simplesmente como *idéia do eu*, que dá origem do que *deve ser < soll >*. O eu teórico é aquele cuja atividade é finita indo até o travo

<Stoss> que instaura a série do efetivo, determinada por algo além do eu. Assim Fichte, a partir da atividade do eu como esforço, que ultrapassa um objeto, possível apenas se “indicado um sair de si mesmo do eu”, mostra a gênese do efetivo e do conhecimento teórico do eu (FICHTE, 1980, p. 149). Ora, é nesse sair do eu que se obtém o ponto de unificação do eu teórico com o eu prático e o eu absoluto (CACCIOLA, 1980, p. 67).

Como expõe Guérout,

“é o esforço do querer que condiciona a série das representações, que inspira a atividade reflexionante no seu trabalho de elaboração e de unificação de onde sai o mundo representado. É desse esforço que nascem com a individualidade como condição da consciência da liberdade, as determinações da matéria orgânica, os corpos organizados, como incarnações e instrumentos do querer, em suma o mundo sensível, etc.... Enfim o eu, tendo chegado à consciência de sua liberdade e de sua própria essência absoluta, serve-se de seu corpo conforme a sua destinação, isto é, como instrumento para modificar o mundo sensível” (GUÉROULT, 1977, pp. 225 e 226).

Aqui, na esfera da oposição entre o ideal (eu teórico) e o real (fora da representação), Fichte escapa, segundo Guérout, das críticas de Schopenhauer de ter tirado o objeto absoluto do eu absoluto. Afirma que a atividade real é original, a substância do mundo animado e inanimado é original, não produzida pela atividade ideal; é tão real quanto a vontade de Schopenhauer, mas a diferença está em que para Fichte há identidade primitiva entre o real e o ideal, e que permite compreender como o eu, sujeito que representa, pode chegar à consciência de si, tomando pois consciência do próprio querer.

Guérout não menciona que essa vontade schopenhaueriana, como querer viver, é também atividade e é definida por um esforço <Streben>, por sinal, livre. Mas a distinção entre atividade real de Fichte e a atividade do querer-viver de Schopenhauer está em que aquela se torna possível em relação ao eu prático, ou melhor, é a expressão da sua absolutez. A saber, para Fichte, o eu serve-se de seu corpo conforme a sua destinação: esta é prática, desde que o eu chega à consciência de sua própria liberdade; tanto o eu quanto o corpo estão a serviço da morali-



dade. Em Schopenhauer, o corpo não se põe como instrumento da liberdade do eu; sendo manifestação do querer-viver, as ações do corpo não são livres, mas subordinadas ao organismo e suas necessidades, estando excluída a modificação do sensível para a realização da moralidade. Schopenhauer nega esse finalismo da Vontade em prol de uma ação livre do eu que não seja limitada pelo objeto. As ações do eu não são livres, já que o indivíduo é o sujeito do conhecimento mais o corpo. Subsiste um “impensado” que corresponde ao querer sem fundamento e também sem alvo, que não permite escapar da necessidade. Ora, esse impensado é fundamental para entender a filosofia de Schopenhauer, já que faz constatar a impossibilidade de dar um sentido moral para o mundo, mesmo se admitindo o ponto de vista complementar, o da vontade; a vontade que se objetiva no corpo é autônoma, não estando subordinada originariamente nem ao intelecto nem à representação (SCHOPENHAUER, 1974, vol.II, cap19. SCHOPENHAUER, 2005, cap. 19)<sup>1</sup>. A negação da vontade, possível no plano ético, é a pedra de toque da impossibilidade de dar ao mundo um sentido moral pleno ou uma justificação final de sua existência. A atividade da vontade e a atividade representacional se excluem enquanto pólos opostos. Para Schopenhauer, a vontade se sobrepõe à razão, e essa nunca é uma razão prática; a vontade não pode jamais se tornar razão prática, desde que intelecto e vontade estão separados. O Eu prático e eu absoluto de Fichte não podem ser pensados no âmbito de um pensamento que recusa uma atividade consciente do eu que se estenda ao infinito, abolindo, ao mesmo tempo, qualquer inteligência ordenadora que possa criá-lo ou explicá-lo, seja a idéia de Deus, seja uma alma imortal. Por isso, Schopenhauer afirma uma metafísica imanente.

Vontade e intelecto se separam embora a vontade se objetive no organismo e este produza o cérebro como sede do intelecto. É como objetivação da vontade que o intelecto sofre as influências do querer, mas enquanto pontos de vista opostos não se identificam numa raiz comum. No conhecimento da ciência e do senso comum, baseado no princípio de razão, a vontade se faz presente por meio dos interesses do corpo. Já na metafísica do Belo, a superação desses interesses na vontade completamente objetivada na Idéia, ou seja, nela fixada, e em cuja apreensão sujeito e objeto se unem, afasta os interesses do querer-viver. Onde a

arte é um calmante para a Vontade, onde o intelecto suplanta a vontade e dela se liberta, para recriar com a fantasia a natureza<sup>2</sup>.

Nas ações humanas o intelecto, servo da vontade e de seus interesses, nada mais faz do que oferecer um leque de motivos, sendo o querer viver que, em última instância, comanda a escolha. Se ocorrer um ato virtuoso, este não se deve a uma deliberação consciente, mas tão só a uma tendência da vontade, que se expressa desse modo por causa do fundamento metafísico uno de todos os indivíduos, o querer-viver. Assim se explica a compaixão e as virtudes que dela decorrem, justiça e caridade. O único ato livre no mundo é o da negação total do querer e que pode se dar ou por um profundo conhecimento do querer como essência ou por um grande sofrimento. Mas a negação da vontade é algo que se põe no limite da filosofia, e diante do que, ela, como discurso racional, tem de se calar (SCHOPENHAUER, 1974, vol. I, L. IV, p. 546 e segs. SCHOPENHAUER, 2005, L. IV, §§ 70/71). Ela se dá no mundo fenomênico, mas não afeta o próprio fenômeno, já que o que é negado, não é um ser, mas a atividade afirmativa da vontade, ou seja, esta é negada, sem que sua manifestação se altere. Um outro viés crítico que se liga ao primeiro, refere-se à consciência de si tal como abordada pelos dois filósofos e que repercute na questão da identidade do sujeito.

Em Fichte, segundo Guérout, a identificação entre vontade e consciência faz-se em benefício desta, por uma intelectualização do querer que, conforme a tese kantiana, identifica-se no seu conjunto à razão prática. A vontade original, quer dizer vontade autônoma, é para Kant, a identidade do sujeito e do objeto numa razão pura prática (vontade divina ou santa) É a ruptura dessa identidade que de um golpe torna possível a criatura, a heteronomia e o dever. Identificar a vontade com a razão prática supõe a intelectualização da consciência.

Se Schopenhauer recusa a intelectualização do querer, continua a intelectualizar a consciência, como nota Guérout. A partir daí, pode-se dizer que a consciência em Schopenhauer apresenta-se dividida entre um sujeito que conhece e um sujeito que quer, ambos unidos de modo inexplicável. A consciência fraturada corresponde assim aos dois pontos de vista do mundo, a representação e a vontade, ou o fenômeno e a coisa-em-si. Ora, o sujeito que conhece não pode conhecer a si mesmo, mas

conhece o sujeito que quer. Daí surgem, segundo Guérault, dois paradoxos que vão macular a concepção de consciência schopenhaueriana:

O paradoxo da vontade, que assim se expressa: a vontade, a coisa a ser conhecida poderia, no entanto, conhecer a si mesma. Em apoio, ele cita um trecho da *Crítica da Filosofia kantiana*:

“Em relação ao ser em si do mundo, só podemos atingi-lo por um método diverso, o que eu empreguei. É preciso invocar o testemunho da consciência, que nos faz ver na vontade o ser em si do nosso fenômeno particular, mas então a coisa-em-si torna-se algo que difere *toto genere* da representação e de seus elementos” (GUÉROULT, 1977, p. 233).

De fato, esse trecho dá origem a equívocos. Schopenhauer fala em *invocar o testemunho da consciência* o que remete à consciência cognoscente, isto é, a um conhecimento do sujeito na esfera representante, mas aí não se trata da própria vontade tomando conhecimento diretamente de si mesma, o que só pode se dar pelo sentimento de nosso corpo em ação, mas sim do conhecimento da essência de *nosso fenômeno particular*, isto é, do fato de que *se quer algo*. A própria vontade só se conhece a partir de seu fenômeno mais adequado, a vontade, ou melhor, os atos de vontade de cada um.

Como *pendant* do paradoxo da vontade, Guérault expõe o paradoxo do sujeito:

“Se a vontade que não é poder de conhecer foi concebida como podendo conhecer-se a si mesma, o sujeito, que é faculdade de conhecer, é concebido como não podendo conhecer a si mesmo” (GUÉROULT, 1977, P. 233).

De fato, para Schopenhauer, *sei que conheço* é igual ao *conheço* algo.

Conhecimento e consciência do conhecimento não são coisas distintas. Não posso conhecer sem ter consciência, e saber que conheço sem que esse saber seja já um conhecimento. Não há conhecer do conhecimento, pois, para isso seria necessário que o sujeito se separasse do conhecimento, podendo não obstante conhecer. Ao se conhecer como objeto, isto é, como algo que difere de si mesmo, o sujeito só pode se conhecer como querer e querer de algo.

Para Guérault, o paradoxo relativo ao sujeito não pode validar o paradoxo relativo ao objeto, isto, à vontade. Pois isso seria contraditório. Se a

vontade pode ser objetivada, conhecida, isto excluiria a tese de uma experiência íntima da vontade que revela o em-si, já que ela não objetivava, nem fenomenaliza seu objeto.

Não partilhamos dessa exclusão, pois o próprio Schopenhauer alude a dois modos de conhecermos o nosso corpo, por um lado como objeto entre outros, enquanto fenômeno e, por outro, como em-si, na experiência interna dos atos de vontade, que são as ações do corpo. Ao apontar esse paradoxo e a impossibilidade resultante do conhecimento da vontade, Guérault, na sua visada fichteana, parece não atinar para os dois pontos de vista complementares, o da vontade e o da representação, já que o corpo é o ponto de encontro da experiência interna e externa, permitindo uma dupla concepção, quer o conhecimento de seu querer que se remete a representações ou objetos, sendo assim um objeto imediato para si mesmo, quer um sentimento *sui generis* de seus atos, como atos da vontade. Afinal, nessa leitura, o que resulta das teses schopenhauerianas sobre a consciência de si é uma *concepção opaca* do eu, em contraposição à *concepção transparente* de Fichte.

Parece-me que Schopenhauer não queria outra coisa, como se pode ler numa nota ao *Mundo como Vontade e Representação*, parágrafo 54:

“Ora, essa nossa dupla essência não tem sua raiz em qualquer unidade real em si, sem o que tomaríamos consciência do nosso eu *em si mesmo e independentemente dos objetos de conhecimento e da vontade*. Mas isso nos é absolutamente impossível: desde o momento em que nos atrevemos a penetrar em nós mesmos, e, dirigindo os olhos de nosso espírito para o interior, queremos contemplar-nos, apenas conseguimos perdermo-nos num vazio sem fundo; parecemo-nos com essa bola de vidro oca, do vazio da qual sai uma voz, mas uma voz que tem seu começo em outro lugar e no momento de nos agarrar tocamos apenas – ó horror! – um fantasma sem substância” (SCHOPENHAUER, 1974, p. 384; 2005, p. 361).

Diante dessa concepção de um eu senão opaco, mas vazio, diz por sua vez Guérault:

“Fichte estabeleceu seu conceito de intuição intelectual e sua aptidão para apreender a vontade. A intuição intelectual, se bem que realizada num momento do tempo, conserva seu valor extra-temporal. Com

efeito, desde que o filósofo a efetua refletindo sobre seu eu existente, percebe que essa intuição, sendo a condição necessária do eu para si mesmo, é *ipso facto* condição do eu sobre o qual ele reflete, pois que todo eu é para si.”(GUÉROULT, 1977, p. 237)

Desse modo, Fichte subordinou a vontade à consciência da essência absoluta do querer para realização do eu prático. Essa intelectualização da vontade faz com que Fichte se distinga de Schopenhauer, pois neste ela não se subordina à realização do eu prático e o que dá sua primazia em relação ao intelecto é sua não racionalidade, ou melhor, sua separação do conhecimento intelectual e abstrato da razão. De fato, um dos pontos capitais da crítica de Schopenhauer a Kant e seus herdeiros é o caráter abstrato de que se reveste para eles o conhecimento, e o abandono da experiência como fonte de todo e qualquer saber. É preciso atentar para a distinção entre as representações abstratas e as intuitivas, que ele atribui respectivamente, à razão e ao entendimento, e para o papel secundário que cabe ao conhecimento abstrato, como mero reflexo do intuitivo. Esse caráter abstrato levaria a um predomínio da lógica e, pois do juízo a partir de Kant, o que acarreta a acusação de logicismo contra a tríade idealista – Fichte, Schelling e Hegel – da parte de Schopenhauer (ver SCHOPENHAUER, 1980 e 2001). Para compreender melhor o repúdio a uma razão autônoma, é preciso ter em vista a definição de razão por Schopenhauer, como mera faculdade de abstração, e o prestígio dado ao próprio entendimento no conhecer, como “produtor” do mundo intuitivo, ou seja, do mundo como representação.

Em suma, Guérout formula o problema do seguinte modo: para Schopenhauer, se o sujeito que conhece não pode se conhecer a si mesmo, o objeto conhecido e que não conhece pode se conhecer. Ora, para Fichte, cuja tese é radicalmente contrária, a faculdade de se conhecer, deve constituir a essência imanente do conhecer. Essas afirmações de Guérout exibem a raiz de sua desatenção ao pensamento schopenhaeriano, naquilo mesmo em que se diferencia do de Fichte. Este não admite uma vontade que não se submeta ao conhecimento ou ao eu como consciência de si, ou seja, seu pressuposto é a vontade intelectualizada, subordinada à razão. Ora, a vontade para Schopenhauer está no polo oposto da representação, cujas categorias jamais poderiam atingi-la,

enquanto ela é tomada como algo em-si, essência imanente ao mundo e livre em relação a uma razão que, enquanto prática, pudesse abrigar o supra-sensível. Se Fichte, como acusa Schopenhauer, compreendeu mal a Revolução Copernicana, apenas uma estratégia para desvencilhar-se do dogmatismo do objeto, Guérout, por sua vez, poderia ter se detido na estratégia de Schopenhauer, que complementa o ponto de apoio no sujeito por um ponto de apoio na vontade, nomeando-a coisa-em-si, não mais para admitir como “positividade” algo supra-sensível, mas para “livrar-se” dele e com isso deixar de apontar para uma razão transcendente, um intelecto arquétipo ou uma inteligência ordenadora, fixando-se assim no imanente. Ora, a leitura de Guérout denuncia justamente como incoerência em Schopenhauer, aquilo que marca o que poderíamos chamar de seu “idealismo atípico”. Por sua vez, tal “atipicidade”, que se traduz num apelo à experiência, a principal fonte do conhecimento metafísico, abandonada por Kant, quando este considerou a metafísica como conhecimento para além da experiência (Cf. SCHOPENHAUER, 1980), tem como alvo, nas palavras de Nietzsche, um “decidido ateísmo”, e uma recusa do criacionismo que remeteria à transcendência. É isso que o levou ao desconhecimento de uma razão que, enquanto pura prática, para ele nada mais seria do que uma máscara da *alma rationalis* da escolástica (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, § 6). Assim, afastar qualquer sombra de um eu uno e substancial, propondo em lugar da permanência dele, a permanência da vida e da espécie é, a nosso ver, um ponto central do “idealismo inconseqüente” de Schopenhauer e de sua contraposição a Fichte. É claro que com essa afirmação não estaríamos defendendo que a leitura de Guérout considere o eu fichteano, um eu substancial, tal como Descartes, porém o que se quer salientar é a preocupação quase obsessiva de Schopenhauer em afastar toda e qualquer concepção que porventura desse margem a esse pensamento; ele teria visto no eu prático e no eu absoluto, enquanto uns, ainda uma sombra da “substancialidade” do eu. Ora, buscando a gênese desse equívoco, ele a teria encontrado, talvez de modo impróprio, no capítulo sobre os paralogismos da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, onde a seu ver Kant teria amainado a virulência antidogmática da primeira edição (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, § 6)<sup>3</sup>. Já que Schopenhauer considera os “erros” dos pós-kantianos, nada mais que os “erros” do

mestre, vistos com lente de aumento ele descobre a gênese da postura fichteana em relação ao “eu”, já presente na modificação da letra da primeira crítica no capítulo dos Paralogismos, o que denunciaria o cuidado de Kant de não se contrapor decididamente à permanência do eu – como consequência da sua unidade, – o que teria, de certo modo, se comprovado pela admissão do postulado da imortalidade da alma, na *Crítica da Razão Prática*.

<sup>1</sup> Cap. intitulado: *Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein* (Sobre o primado da vontade na autoconsciência).

<sup>2</sup> Nesse ponto estaríamos mais próximos do mundo das representações em Fichte, já que é a imaginação, aqui chamada de fantasia, que recria a natureza. Porém, tais representações não se submetem ao princípio de razão do devir, ou à causalidade, permanecendo fora do âmbito teórico e compondo um conhecimento de tipo diverso, o das Idéias que, como objetivações imediatas da vontade, suprimem a distinção entre o sujeito e o objeto; é na metafísica do belo que se dá tal fusão, impossível no campo teórico e que mostra a real inseparabilidade entre o conhecer e o conhecido diante da obra de arte. Para Fichte, o campo teórico também postula a distinção sujeito e objeto, que só podem ser unidos no campo prático; em Schopenhauer a união se dá na Estética, bem a propósito nomeada “metafísica do Belo”.

<sup>3</sup> Quanto à crítica dessa afirmação de Schopenhauer sobre a diferença de conteúdo entre as duas edições, denotando uma recaída no dogmatismo, na segunda edição ver: R. R. Torres Filho, “Dogmatismo e anti-dogmatismo: Kant na sala de aula”, in Torres Filho, 2004.

## Referências bibliográficas

CACCIOLA, M.L. 1980. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo: Edusp/Fapesp.

FICHTE, G. 1980. *Doutrina da Ciência de 1794*, Coleção Os Pensadores – vol. Fichte. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril.

GUÉROULT, M. 1977. *Schopenhauer et Fichte* in *Études de Philosophie Allemande* (Mélanges – Université de Strasbourg, 1945 t. 4), New York: Georg Olms Verlag Hildesheim.

SCHOPENHAUER, A. 2001. *Fundamento da moral*. Trad. M. Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. 1974. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I. Darmstadt: Löneysen.

\_\_\_\_\_. 1980. *Crítica da filosofia kantiana*, Coleção Os Pensadores – vol. Schopenhauer. Trad. M. Lúcia Cacciola. São Paulo: Abril.

\_\_\_\_\_. 2005. *O Mundo como vontade e o mundo como representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Edunesp.

TORRES, R.R. 1975. *O Espírito e a letra*. São Paulo: Ática.

TORRES, R. R. 2004. *Ensaaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras.

VAIHINGER. 1976. *Kommentar zur Kant Kritik der reinen Vernunft*, New-London: Garland.