

KANT, SCHOPENHAUER E O FIM DO SUJEITO

(Kant, Schopenhauer and the end of subject)

*Rogério Miranda de Almeida **

Resumo: Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar que, tanto em I. Kant quanto em A. Schopenhauer, é lícito falar de um fim do sujeito. Com relação ao autor da *Crítica da razão pura*, tal asserção poderia embater-se contra a objeção segundo a qual toda a filosofia kantiana se desenvolve segundo uma racionalidade e uma sistematicidade que, dificilmente, permitiriam que se perdesse a evidência de uma representação embasada na autoconsciência. Todavia, esta racionalidade encerra mais ambiguidades e paradoxos do que uma primeira leitura poderia supor. Quanto a Schopenhauer, é propriamente em virtude do seu conceito de vontade – uma vontade irracional e cega – que *a fortiori* se é levado a reivindicar um fim do sujeito.

Palavras-chave: Kant, Schopenhauer, sujeito, vontade, desejo.

Abstract: These reflections aim at showing that in Kant as well as in Schopenhauer speaking about the subject's end is justified. Concerning the author of *Critique of Pure Reason*, such an affirmation might be objected to on the grounds that the whole Kantian philosophy is developed through a rationality and systematization that would hardly allow the loss of a representation based on self-consciousness.

* Professor no programa de pós-graduação de filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba - PR. Doutor em filosofia pela Universidade de Metz (França) e em teologia pela Universidade de Estrasburgo (França). Artigo submetido a avaliação no dia 13/11/2011 e aprovado para publicação no dia 11/03/2012.

Nonetheless, such a rationality contains more ambiguities and paradoxes than a first reading would suppose. As for Schopenhauer, it is exactly by virtue of his concept of will – a blind and irrational will – that one can a *fortiori* claim the end of subject.

Keywords: Kant, Schopenhauer, subject, will, desire.

Desde a filosofia grega, e até o limiar dos tempos modernos, não se constata uma concepção da subjetividade nos moldes de uma entidade dotada de atributos e atividades mentais, tais como lhe assinalaram Descartes e, principalmente, Kant. Certo, Tomás de Aquino, na *Suma contra os Gentios*, já fazia ressaltar o papel da relação intrínseca que a mente, ou a alma, estabelece consigo mesma, na medida em que ela realiza um movimento de autorreflexão, de diálogo ou de interiorização do pensamento. É, de fato, baseado em Agostinho de Hipona que o Aquinate afirma:

A nossa mente conhece a si mesma por si mesma, na medida em que conhece a sua própria existência. Com efeito, enquanto percebe a sua própria atividade, percebe também a sua própria existência. Obviamente, ela age por ela mesma e assim, através dela mesma, conhece a sua existência.¹

Também na Idade Média e, mais precisamente, no período final da Escolástica, colocou-se não pouca ênfase sobre a capacidade que tem a mente – enquanto suporte (*subiectum*) da potência cognitiva da alma – de representar, significar ou, na terminologia de Guilherme de Ockham, de *supor* os objetos da própria experiência. É, de resto, nesta perspectiva que o *Inceptor* de Oxford se referirá, na esteira de Aristóteles, ao “sujeito da ciência”. Ao atribuir ao sujeito uma função lógica e ontológica – o sujeito como um dos modos essenciais da substância ou como a base à qual inerem qualidades e determinações predicáveis – ele poderá concluir que o “sujeito da ciência” é o próprio intelecto, ou a mente, na qual reside o conhecimento como um acidente (Cf. Ockham, 1990, p. 8-9). E, de fato, se se considerar o próprio étimo do termo *subiectum* (o que é colocado sob, o que está sotoposto), o “sujeito da ciência” aparecerá como aquilo que recebe, sustém ou *suporta* o conhecimento. Neste sentido, um corpo ou uma superfície pode, analogamente, ser o *subiectum* da brancura e o fogo o do calor (Cf. *ibid.*, p. 9). Por conseguinte, do ponto de vista da teoria da “suposição”, o sujeito ockhamiano exprime não somente a capacidade de reproduzir, pelo pensamento, os objetos da experiência, mas também e, sobretudo, a de *supô*-los, isto é, representá-los, designá-los, significá-los.

¹ AQUINAS, Thomas. *Summa contra Gentiles*, III, 46, § 8.

Ora, as elaborações que atravessaram as teorias da linguagem – a partir de Platão, Aristóteles e os estoicos – nos permitem afirmar que a história da subjetividade, que está intrinsecamente ligada à do signo, da predicação e da suposição, se apresenta repleta de vicissitudes, de ambiguidades e problematizações. Assim, um simples olhar lançado às metamorfoses que marcaram o desenvolvimento dessa história será, talvez, suficiente para dar-nos uma ideia de como esse modelo se acha camuflado pelas diversas figuras que o revestiram e o transformaram. Foi o que ocorreu, por exemplo, com o Eros de Platão, com a substância de Aristóteles, com a enunciação agostiniano-cartesiana, com a lei de Kant, com a intencionalidade de Leibniz e de Husserl, com o Espírito absoluto de Hegel, com a vontade schopenhaueriana, com a vontade de potência de Nietzsche, com a ironia kierkegaardiana e, finalmente, com as teorias analíticas de Freud e Lacan em torno do desejo, da linguagem e do fim do sujeito.

É bem verdade que a questão do fim do sujeito se explicitou e se intensificou no séc. XIX, com a filosofia de Nietzsche, e no séc. XX graças, sobretudo, aos aportes da psicanálise. Todavia, considerando-se os paradoxos que pontilham e atravessam fundamentalmente a dinâmica da *escrita* – enquanto espaço de resistência e, ao mesmo tempo, de caminho, de porta, de ponte e de *meio* da significação enquanto tal – é lícito afirmar que a problemática do sujeito se acha, direta ou indiretamente, em toda a história da filosofia. Pois que outra coisa está em jogo na tradição filosófica ocidental senão o desdobrar-se infinito de uma dialética que faz o sujeito velar-se no seu recalçamento e, simultaneamente, trair-se pela equivocidade da linguagem? Certo, na *escrita* e no pensamento de Arthur Schopenhauer, cujo conceito predominante é esta impulsão cega e irrefreável que ele denomina “vontade”, não é difícil reconhecer as ambivalências que, constantemente, afetam e ameaçam o sujeito da representação. Quando, porém, se trata da filosofia kantiana, onde as noções de vontade e de liberdade remetem ao conceito fundamental de lei que, por sua vez, está radicado nos conceitos de razão e de mundo inteligível, inevitavelmente retorna a questão de saber se se pode realmente falar aqui de um fim do sujeito. Não obstante, nas reflexões que se seguem, eu tenciono justamente mostrar que a questão do sujeito está presente tanto em Kant quanto, *a fortiori*, no autor de *O mundo como vontade e representação*.

1. Do sujeito kantiano: aporias e reavaliações

Em Kant assistimos de fato a uma reinterpretação do conceito de sujeito, que era visto pela psicologia clássica ou racional, não como aquela instância dotada de uma *forma* da representação em geral, mas como o portador de uma *consciência* que simplesmente representa os objetos na sua particula-

ridade ou singularidade. Este tipo de sujeito é, para o autor da *Crítica da razão pura*, meramente um *eu* ao qual inerem os pensamentos e seus predicados, de sorte que ele permanece vazio de conteúdo e não pode nem mesmo ser qualificado de conceito, mas tão-somente de uma simples consciência que acompanha os demais conceitos. Esta é a razão pela qual o filósofo declara da maneira mais explícita:

Por este Eu ou Ele ou Aquilo (a coisa) que pensa não se representa nada mais que um sujeito transcendental dos pensamentos = x , o qual não é conhecido senão mediante os pensamentos, que são seus predicados, e dos quais jamais podemos ter isoladamente o menor conceito.²

Em outros termos, isto equivaleria a girar perpétua e indefinidamente em torno de um mesmo círculo, do qual deveríamos tirar representações que iriam julgar outras representações que deste mesmo círculo proviriam. Todavia, servindo-se da noção leibniziano-wolffiana de *apercepção*, isto é, a consciência que temos das nossas próprias percepções, Kant irá elaborar o conceito de *autoconsciência*, que significa simultaneamente o sujeito do pensamento e o objeto da *apercepção* ou, em outras palavras, a consciência que o *eu* tem de si mesmo como condição e possibilidade de todo conhecimento. É, efetivamente, na *Crítica da razão pura* e posteriormente num de seus últimos escritos, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, que vemos Kant estabelecer uma clara distinção entre, de um lado, a *apercepção empírica* e, de outro, a *apercepção pura*. A primeira diz respeito ao sentido interno e, portanto, à sensibilidade ou à capacidade que tem o sujeito de ser afetado pelas percepções ou pelas intuições empíricas. Quanto à *apercepção pura*, esta se apresenta como uma consciência do entendimento, na medida em que ela reenvia à ação ou à espontaneidade interna pela qual é possível formar conceitos, pensamentos ou reflexão. Daí os outros nomes pelos quais ela é também designada: “*apercepção originária*” e, no sentido estrito do termo, *autoconsciência*. Com isto, quer o filósofo significar a consciência capaz de produzir a representação “*Eu penso*”, a qual acompanha as demais representações, permanecendo ela própria una e idêntica a si mesma. Consequentemente, ela não pode ser acompanhada por nenhuma outra representação; pelo contrário, enquanto unidade – que o filósofo denomina “*unidade transcendental da autoconsciência*” – ela fornece a possibilidade do conhecimento a priori que dela mesma deriva.³ Eis, pois, a questão que convém desde agora reter: *que dela mesma deriva*.

Ora, do ponto de vista teórico, a *Crítica da razão pura* termina por esbarrar num impasse ou, mais exatamente, na impossibilidade mesma de abraçar

² KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (KRV)*, 2 v., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, *Die transzendente Dialektik*, II, cap. I, p. 344.

³ Cf. KANT, I. *KRV, Die transzendente Analytik*, I, cap. II, sec. I, § 16. Veja também: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, § 4.

a totalidade do saber. É que, entre o mundo fenomênico e o mundo numênico, ou entre o sujeito que pensa e a realidade que se estende para além de toda experiência possível, se *inter-põe* uma barreira, um limite, um termo ou uma tensão que, na verdade, se revela paradoxalmente criadora. De fato, esta tensão já é sintoma ou expressão de uma clivagem, de uma hiância ou, para usar a noção que Platão empregara no *Banquete*, de um *διοικισμός* inerente ao próprio sujeito, que é sujeito do desejo e, portanto, do interdito, da resistência, da lei.

A *Crítica da razão pura* se desenrola, pois, seguindo uma progressão – conquanto não se trate de uma progressão ontológica, mas lógica – que irá finalmente desembocar, como eu já afirmei, numa aporia. Com efeito, se as noções de espaço e de tempo se apresentam como a matéria – por assim dizer elementar – a partir da qual o sujeito, pela intuição sensível, *forma* e organiza a realidade do conhecimento; se depois desta primeira síntese, ou concomitantemente a ela, o sujeito, pelo entendimento, produz, estrutura ou, mais precisamente, *legisla* sobre as categorias ou os conceitos que dotam a natureza de uma ordem universal e necessária, uma terceira síntese resultaria impossível. E ela resultaria impossível pela constatação de que o status de validade e legitimidade que o filósofo havia conferido à matemática e à física se revela de todo inexequível quando se trata de aplicá-lo à *metafísica dogmática*. Pois esta, segundo Kant, pretende conhecer as *ideias* de totalidade que, no entanto, extrapolam a esfera de toda experiência possível. Isto quer significar que as ideias de *alma*, *mundo* e *Deus* não poderão exercer nenhuma função demonstrativa ou verificativa no domínio do conhecimento, limitando-se o seu papel tão somente a orientar ou *regular* o sujeito que as enuncia.

Todavia, se a *razão teórica*, ou especulativa, se revelou incapaz de abraçar a universalidade do saber, a *razão prática*, enquanto órgão do agir humano, não somente pode, mas também deve ser uma *razão pura*, porquanto ela prescinde de toda experiência e de toda sensibilidade. Consequentemente, através de seu *uso prático*, a razão pura é apta a formular, não *ideias*, mas *postulados* ou, mais exatamente, proposições teóricas indemonstráveis e, no entanto, *praticamente* necessárias. Esses postulados são, portanto, objetos de uma “fé racional” e, neste sentido, eles se reportam à liberdade, à imortalidade da alma e à existência de Deus. A questão do sujeito em Kant deve, pois, ser situada na esfera da ética e da razão. Melhor: ela *pressupõe* um sujeito ético e, mais do que um sujeito ético, um sujeito racional.

Para melhor entender a articulação essencial que marca a *escrita* kantiana, urge lembrar que, entre a *Crítica da razão pura* (1781; 2ª ed., 1787) e a *Crítica da razão prática* (1788), é publicada, em 1785, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Ora, assim como a *Crítica da razão pura*, também a *Fundamentação da metafísica dos costumes* se desenvolve através de uma progressão formal, na medida em que ela aborda, analisa e aprofunda a

problemática da moral mediante três estágios ou seções que se justapõem e se completam. A primeira seção – *Passagem do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento filosófico* – se apresenta como uma espécie de introdução em que o filósofo examina, entre outras, a noção de “vontade boa” e efetua, como o próprio título já o indica, a passagem de uma concepção moral centrada na consciência comum para uma concepção propriamente filosófica. Já na segunda seção – *Passagem da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes* – vemos realizar-se um passo a mais, porquanto nela se introduzem as noções éticas fundamentais de dever e imperativo, que serão retomadas e ampliadas na terceira e última seção. Nesta última seção – *Passagem da metafísica dos costumes para uma crítica da razão pura prática* – Kant, de fato, não somente retoma o que já havia desenvolvido nas seções anteriores, mas também introduz e aprofunda o conceito de “imperativo categórico” e a dialética: “mundo sensível” – “mundo inteligível”.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* funciona, pois, como um prelúdio ou uma preparação para aquilo que será levado a termo na *Crítica da razão prática*. Melhor: mais do que um elo material entre as duas *Críticas*, esta obra se *inter-põe* literalmente como um *meio*, uma *passagem* ou uma *ponte* na tentativa de completar aquilo que restara em suspensão na *Crítica da razão pura*. Donde o título significativo de sua última seção: *Passagem da metafísica dos costumes para uma crítica da razão pura prática*. Mas em que precisamente consistirão as soluções para os impasses deixados pela primeira *Crítica* no que concerne às ideias de totalidade, isto é, *mundo, alma e Deus*? Vejamos.

Já no início dessa terceira e última seção, o conceito de liberdade é, num primeiro momento, definido de maneira *negativa*, na medida em que o filósofo não a considera como uma propriedade da vontade que estaria submissa a uma *heteronomia* ou às leis necessárias e incondicionais que emanam da natureza.⁴ Logo em seguida, porém, a liberdade é examinada na sua *positividade*, na medida em que ela se traduz como *autonomia* da vontade ou, mais exatamente, como a capacidade que ela tem de ser para si mesma a sua própria lei. É, pois, a partir deste pano de fundo que emerge e ressalta a fórmula: não se deve agir senão em conformidade com uma máxima que possa também ser considerada objeto da lei universal. Mas em que propriamente reside esta fórmula? No *imperativo categórico* ou, para dizê-lo de outro modo, no princípio da eticidade. Por conseguinte, uma vontade livre e uma vontade submissa unicamente a leis éticas significam uma única e mesma coisa.⁵ De sorte que o conceito de liberdade – do qual temos uma ideia a priori – adquire também uma definição *positiva*, podendo

⁴ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 81.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 81-82. Em Kant, convém fazer uma distinção entre “moralidade” (*Moralität*) e “eticidade” (*Sittlichkeit*). Enquanto a primeira se refere, no mais das vezes, à esfera

assim exercer a função de um terceiro termo apto a nos fazer compreender, conquanto a partir de uma proposição sintética, que a liberdade se deduz da razão pura prática. Todavia, não se pode elidir a questão de saber em que finalmente consiste este *terceiro termo*. Ele consiste na afirmação de um mundo inteligível que, aprioristicamente, nos fornece a chave para compreendermos que, enquanto seres racionais – e, portanto, livres – não devemos de forma alguma deixar-nos determinar pelos móveis, os impulsos e as circunstâncias que compõem o mundo sensível.⁶ Mas eis que, com esta conclusão, tocamos justamente no cerne da questão ou do paradoxo do sujeito kantiano.

2. Da ambiguidade: mundo sensível – mundo inteligível

Com efeito, na perspectiva de Kant, a causalidade do nosso ser inteligível não pode manifestar-se senão no próprio mundo sensível, pois é somente nele que se desenrolam o agir e as relações humanas. Isto quer dizer que, enquanto imersos neste mundo da sensibilidade – e a exemplo dos demais seres vivos – nós somos determinados pelas premências e exigências da própria natureza. Portanto, assim como os demais fenômenos naturais, elas também só podem explicar-se pelas causas que comandam o curso e o ritmo de todos os animais: copulação, reprodução, nascimento, desenvolvimento, envelhecimento, morte, etc. Ora, é justamente neste ponto que se revela problemática a relação ou o vínculo que uniria o mundo inteligível ao mundo sensível, na medida em que esta relação só se deixa determinar de maneira *prática*, vale dizer, pela necessidade de os seres racionais – que pertencem também ao mundo sensível – conformarem a máxima de suas ações às leis do mundo inteligível. Sabe-se, de resto, que o filósofo assinala a superioridade ao mundo inteligível com relação ao mundo sensível, mas ele não pode fazê-lo senão através de um ato de violência. “*O mundo inteligível – declara Kant peremptoriamente – contém o fundamento do mundo sensível e, por conseguinte, as suas leis também*”.⁷

da subjetividade, ou da moral individual, a segunda visa o reino das leis que emanam de seres racionais e, portanto, livres, porque submissos unicamente ao princípio do *imperativo categórico*. Esta distinção, que Kant introduz, é tanto mais importante quanto ela será retomada por Schelling e, principalmente, por Hegel, que reconduz a *moralidade* ao âmbito da intenção e da vontade subjetiva e a *eticidade* ao domínio das instituições históricas. Estas têm a sua culminância no próprio Estado, que se apresenta para Hegel como a efetividade (*Wirklichkeit*) da Ideia ética, do Espírito ético e da vontade substancial. Cf. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, §§ 257-258.

⁶ Cf. KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 89-90.

⁷ *Ibid.*, p. 90. Itálicos do autor.

Não se pode, pois, evitar a conclusão segundo a qual o sujeito kantiano é e permanece um sujeito ambíguo, porquanto ele se exprime, na sua radicalidade ontológica, como um sujeito dividido entre dois mundos: de um lado, o mundo dos instintos, dos impulsos e das paixões e, de outro, o mundo da racionalidade e do “imperativo categórico” que, segundo o filósofo, lhe é fundamentalmente, essencialmente, inerente. Este “imperativo” – que não deixa de evocar os mandamentos que Iahweh teria pronunciado no Monte Sinai (*Êxodo*, 20, 1-17) – a tradição cristã já o havia conhecido e desenvolvido, antes de Kant, sob a modalidade da “consciência moral”. Freud reinterpreta e designará essa “consciência moral” pela expressão *Über-Ich* que, na perspectiva analítica, significa justamente a instância que está acima do *eu* e que é, portanto, responsável pela censura, pela interdição, pela castração, pela moral. Na verdade, a tradição moral cristã – na sua versão pietista – marcou e impregnou não somente os escritos éticos de Kant, mas também as demais expressões – antropológicas, históricas, políticas e sociais – de sua produção filosófica. Daí podermos melhor entender as invectivas que, no *Anticristo*, Nietzsche lançará contra o inventor da moral moderna, “este niilista das entranhas dogmaticamente cristãs”, “esta funesta aranha”, que soube tecer uma teia de dogmas e “fez do prazer uma objeção...”⁸ Mas, segundo o discípulo de Dioniso, o sucesso de Kant, assim como aquele de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Feuerbach e Strauss, foi tão-somente um sucesso de teólogo. Em Kant – afirma Nietzsche num fragmento póstumo de outono 1887 – o dogmático recalcado colide com o cético entediado e desiludido. Melhor:

Psicólogo e conhecedor do homem dos mais medíocres, que se engana grosseiramente quanto aos grandes valores históricos (a Revolução Francesa); fanático da moral *à la* Rousseau, com um subterrâneo estrato de valores cristãos; dogmático de cabo a rabo, mas com uma forte repugnância por essa propensão, chegando até ao desejo de tiranizá-la, mas logo também cansado no ceticismo; não aflorado pelo menor sopro de gosto cosmopolita e de antiga beleza... um *retardador* e *mediador*, nada de original.⁹

Ora, tanto as investidas de Nietzsche quanto aquelas que, antes dele, já havia dirigido Hegel contra a filosofia kantiana, são paradoxais na medida em que elas se fazem a partir de uma mesma tradição ou de um mesmo universo simbólico do qual eles se *excluem*, mas *a partir de dentro*. Todavia, enquanto Nietzsche irá criticar e ironizar o sujeito ético-racional kantiano com base no conceito fundamental da *vontade de potência* – que, para o autor de *Zaratustra*, se exprime como forças e relações de forças que não

⁸ NIETZSCHE, F. *Der Antichrist*, § 11, in *Kritische Studienausgabe (KS)*, 15 v., Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter, vol. 9, 1988. Itálico do autor.

⁹ *KS* 9(3), vol. 12, p. 340. Itálicos do autor.

cessam de se expandir, de se saciar e de se superar – os ataques de Hegel tinham como pano de fundo a própria tradição racional do séc. XVIII e, mais particularmente, o movimento cultural que culminou com o “século das luzes”. Isto é tanto mais paradoxal quanto se trata – repita-se – de uma *exclusão interna*, no sentido em que Hegel critica e simultaneamente assume, transformando-o e reinterpretando-o, o sujeito ético-racional kantiano dentro de sua própria filosofia e, notadamente, de sua filosofia do direito. Aqui, com efeito, o autor da *Fenomenologia do Espírito* denuncia o “formalismo vazio” do pensador de Königsberg, na medida em que não se pode passar da universalidade abstrata ou da abstrata indeterminação da lei racional para a determinação dos deveres particulares. Tal identidade indeterminada, ou sem conteúdo, daria antes ensejo para que se legitimasse toda espécie de ação injusta ou imoral.¹⁰ Em outros termos, para que se possa aplicar o “imperativo categórico”, já se deve pressupor a existência ou a presença de conteúdos que, a priori, o sujeito consideraria moralmente bons. Não obstante isso, as formas puras da intuição sensível, as categorias do entendimento, os postulados da razão pura prática ou, enfim, todo o conhecimento que o sujeito é capaz de adquirir aprioristicamente permaneceriam, na perspectiva hegeliana, vazios ou meramente *formal* caso não fosse ele *determinado*, concretizado ou realizado nas comunidades éticas que compõem os Estados e as demais instituições civis. No entanto – sublinhe-se uma vez mais – a crítica de Hegel se revela paradoxal na medida em que, partindo de Kant, ele preenche essas mesmas *formas* transpondo-as para a história e para as instituições civis onde, mediante suas diferentes figuras e etapas, o Espírito Absoluto *des-enrola* sua marcha através de uma dialética que não conhece nem síntese nem realização derradeiras. Com base, pois, nessas considerações – e para voltarmos ao problema da *autoconsciência* mencionado na *seção 1* destas reflexões – a dedução que não se pode evitar é a de que o sujeito ético-racional kantiano é e permanece um sujeito da *representação*. Desenvolvamos.

3. A autoconsciência e a representação

Com efeito, num dos cursos de lógica ministrados pelo filósofo entre 1755 e 1797 e publicados em 1800 por um de seus discípulos, sob o título, *Lógica*, Kant define o conhecimento – como, de resto, já o fizera a tradição filosófica – a partir de uma dupla relação. Existe, de um lado, a relação ao objeto e, de outro, a relação ao sujeito. Na primeira, o conhecimento se refere à representação (*Vorstellung*), enquanto que na segunda ele reenvia à consciência (*Bewusstsein*) que, segundo Kant, é a condição universal de *todo*

¹⁰ Cf. HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 135.

conhecimento. O mais curioso, no entanto, é ver o filósofo ajuntar esta definição ao conceito de consciência: “Na realidade, a consciência é uma representação que outra representação está *em mim*”.¹¹ Como se pode notar, todo o problema consiste justamente em saber quem é em última instância o sujeito, o *subiectum*, da representação, dado que o “*em mim*” já se manifesta como uma representação que, por sua vez, reconduz a outra representação, e assim ao infinito. Quer, pois, represente esse sujeito o mundo fenomênico – onde reinam as leis da natureza – quer represente ele o mundo inteligível ou racional – onde se impõe a voz do “imperativo categórico” – trata-se em ambos os domínios de uma representação que remete, em última análise, a uma autoconsciência que paradoxalmente transcende o próprio sujeito. Poderíamos, por conseguinte, afirmar que o sujeito kantiano está em todo lugar e – o que equivale ao mesmo – em lugar nenhum.

Nos seus *Escritos*, Lacan chama a atenção para esse paradoxo ao sublinhar que, no momento mesmo em que o sujeito kantiano não mais tem diante de si outro objeto para representar, ele encontra uma lei cujo fenômeno já é algo de significativo. Não esqueçamos, todavia, que este algo só é obtido graças a uma voz na consciência que, ao articular-se enquanto máxima, propõe a ordem de uma razão puramente prática, que se exprime como vontade universal (cf. Lacan, 1966, p. 767). É também nesta direção que vai a crítica de Deleuze e Guattari, segundo a qual a imanência em Kant é supostamente imanente a uma consciência pura, ou a um sujeito pensante – que o filósofo denomina “transcendental” – justamente porque ele é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, tanto daqueles que se acham fora quanto daquelas que se desdobram no interior do sujeito. Em todo caso, trata-se de um sujeito ao qual não se pode atribuir o campo de imanência sem, ao mesmo tempo, considerá-lo como pertencente a um *eu* que necessariamente representa, ou se arroga, este mesmo sujeito. Assim, quando a imanência se torna imanente a uma “subjetividade transcendental”, não se pode fugir desta consequência: é na sua própria esfera, ou no seu próprio seio, que deve aparecer a marca de uma transcendência que reenvia a um outro *eu* ou mais exatamente, a uma outra consciência, a uma outra representação, a uma outra significação (cf. Deleuze–Guattari, 1991, p. 48).

Se se pode, pois, falar de um fim do sujeito em Kant, na medida em que o *cogito* cartesiano torna agora possível tratar o plano da imanência como um domínio da consciência – mas uma consciência que se desdobra ao infinito enquanto “subjetividade transcendental” – em Schopenhauer sujeito e objeto se *con-fundem* no interior mesmo da *representação* que os pressupõe, ou os subsume, como manifestação da vontade.

¹¹ KANT, I. *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 457. Itálicos meus.

4. Schopenhauer: O mundo como representação... e como vontade

No Primeiro Livro de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer efetivamente declara, e da maneira mais enfática: “Não partimos nem do objeto nem do sujeito, mas da *representação* que os contém e os pressupõe a ambos”.¹² Todavia, já no início desta obra ele havia afirmado que tudo aquilo que o mundo inclui e pode incluir depende inevitavelmente do sujeito, vale dizer, do sujeito da representação. Consequentemente, tudo o que existe não existe senão para o sujeito, na medida em que “todo este mundo não é outra coisa senão objeto em relação ao sujeito”.¹³ Mas se o sujeito é sujeito *da* representação, ele próprio não pode ser representado, porquanto:

Aquilo que a tudo conhece, sem ser ele próprio conhecido por qualquer outra coisa, é o *sujeito*. O sujeito é, pois, o suporte do mundo, a condição universal, sempre pressuposta, de todo fenômeno, de todo objeto: de fato, tudo o que existe não existe senão para o sujeito.¹⁴

Estaríamos, assim, diante da mesma aporia do sujeito transcendental kantiano, em que as representações se resolvem – se é que elas se resolvem – no seio de uma autoconsciência infinita? Ora, não esqueçamos, em primeiro lugar, que a filosofia schopenhaueriana é inconcebível sem aquela de Kant, da qual ela provém, contra a qual ela reage, mas *a partir de dentro*. É o que eu designo – como acima expliquei – pela expressão paradoxal de *exclusão interna*, pois se o sujeito kantiano é estruturado a partir e através de uma racionalidade que ele mesmo se assinala, o sujeito schopenhaueriano é ele também subsumido pela *representação*, mas a partir do próprio conceito de vontade, que Schopenhauer faz equivaler à “coisa em si” de Kant. Todavia, a vontade schopenhaueriana, ao contrário da vontade kantiana, é e permanece uma impulsão cega e indeterminável, porquanto nenhum objeto viria jamais pôr um termo à sua deriva e à sua expansão indefinida, insaciável, irrefreável e eternamente repetida. Ela é, com efeito, a essência mais íntima dos fenômenos que se manifestam como representações e que, por isso mesmo, *compreende* tanto o sujeito quanto o objeto. Na *vontade*, pondera Schopenhauer, não se podem mais nitidamente distinguir nem sujeito nem objeto, porquanto ela mesma não se deixa conhecer no seu conjunto, na sua universalidade, mas tão-somente nos seus fenômenos, tais como as erupções e alterações da natureza, o nascimento e o crescimento dos vegetais, o cio e a procriação dos animais, as ações singulares dos indivíduos, etc. Mais especificamente falando, a vontade schopenhaueriana se deixa conhecer, ou melhor, intuir, *sentir*, através daquele substrato per-

¹² A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, 5 vol., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, I, § 7, p. 59. Itálico do autor.

¹³ *Ibid.*, § 1, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, § 2, p. 33. Itálico do autor.

manente, que é o corpo humano e, particularmente, através dos órgãos genitais que, à maneira dos órgãos da vida vegetativa e da reprodução parcial, manifesta a independência e a impetuosidade deste impulso cego, tosco, natural:

Por isso, a genitália é o verdadeiro *foco* da vontade e, conseqüentemente, o polo oposto do cérebro, que representa o conhecimento, isto é, a outra face do mundo, o mundo como representação.¹⁵

Assim, e embora conservando o seu caráter de imanência ao próprio mundo, o núcleo ou a essência íntima de toda a natureza tem, na perspectiva do solitário de Frankfurt, uma abrangência cósmica, metafísica, universal, na medida em que ela se exprime na força que faz crescer e vegetar a planta; na impulsão que dá forma ao cristal e que dirige a agulha magnetizada para o Polo Norte; no choque que acarreta o contato de dois metais heterogêneos; nas afinidades eletivas dos corpos sob a forma de repulsão e atração, de combinação e decomposição e, em suma, na gravidade que age com uma inimaginável potência sobre toda a matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o céu.¹⁶

Se, pois – repita-se –, é lícito falar de um fim do sujeito em Kant, na medida em que sujeito e objeto se fundem no movimento de uma autoconsciência que se reporta a uma subjetividade transcendental, racional e infinita, em Schopenhauer este fim consiste em que sujeito e objeto se absorvem e se anulam no interior de uma tensão que se manifesta como vontade, ou como uma “força natural cega”, cuja saciedade estaria, paradoxalmente, na sua própria insaciabilidade e inestancabilidade. Com efeito, enfatiza o filósofo:

Todo fim alcançado não faz senão marcar o ponto de partida de uma nova meta a ser atingida, e assim ao infinito. (...) Um eterno vir-a-ser e um infundável fluir são a manifestação da essência da vontade. O mesmo se revela nos esforços e nos desejos humanos, que fazem brilhar diante de nós a sua satisfação como sendo o alvo último da vontade. Uma vez, porém, satisfeitos, não mais se assemelham ao que eram antes e, portanto, são logo esquecidos ou relegados como antiquilhas e, admita-se ou não, são sempre postos de lado como ilusões que se dissiparam.¹⁷

5. Schopenhauer e o paradoxo do desejo

Como se pode constatar, no autor de *O mundo como vontade e representação* a tensão do desejo, ou da vontade, não cessa de terminar e de recomençar, de se descarregar e de se repletar, de se saciar e de querer mais. É esta, de

¹⁵ Ibid., § 60, p. 452. Itálico do autor.

¹⁶ Cf. *ibid.*, § 21, p. 170.

¹⁷ Ibid., § 29, p. 240-241.

fato, a dinâmica que marca o sujeito enquanto sujeito de uma falta radical, fundamental, ontológica ou, por assim dizer, *pré-ontológica*, pois ela está constantemente a reenviar a algo mais originário e mais primordial ainda. Trata-se efetivamente aqui de uma cisão, de uma lacuna ou de uma hiância que se colmata na medida mesma em que ela se amplia manifestando, deste modo, a perda essencial de um objeto que é inerente e, ao mesmo tempo, heterogêneo ao próprio sujeito, ao próprio ser. Eis a razão pela qual este objeto jamais se deixa atingir, determinar, apropriar e dominar de uma vez por todas. E é isto que Schopenhauer deixa claramente pressupor ao falar do desenrolar interminável do desejo, ou da vontade:

Ao invés de encontrar uma resposta positiva, constatamos que a vontade, em todos os graus de sua manifestação, do mais baixo até o mais elevado, *carece totalmente de um alvo e de um fim derradeiros*; ela *aspira sempre*, porque o aspirar é a sua única essência, à qual nenhum objetivo alcançado viria pôr um termo. Por conseguinte, ela é incapaz de uma satisfação final; somente um obstáculo poderia deter a sua marcha, mas em si mesma ela se lança ao infinito.¹⁸

É bem verdade que os atos isolados da vontade têm um objetivo preciso, na medida em que esta mesma vontade é iluminada pelo conhecimento num determinado momento ou num determinado lugar. Não obstante, absolutamente considerada, a vontade, ou o desejo, não possui nenhum objetivo, nenhuma finalidade ou nenhum alvo que possa ser definitivamente alcançado, assegurado, assenhoreado, gozado. Fruído. O paradoxo da vontade e, conseqüentemente, do sujeito schopenhaueriano reside, pois, em que a sua finalidade – se é que de uma finalidade se pode aqui falar – está em toda parte e, ao mesmo tempo, em parte alguma, pois ele vive de sua própria insaciabilidade, de sua própria implacabilidade, de sua própria incompletude e errância. Todo querer é a fonte de outro querer, toda satisfação de um desejo é a ocasião de se engendrar a necessidade de outra satisfação, e assim indefinidamente:

Todo querer (*Wollen*) se origina de uma necessidade (*Bedürfnis*), isto é, de uma privação e, portanto, de um sofrimento. Neste, a realização (*Erfüllung*) vem colocar um termo. Todavia, para realizar um desejo (*Wunsch*), pelo menos dez outros desejos devem ser contrariados. Além do mais, o desejo (*Begehren*) parece ter uma duração ilimitada, e as suas exigências tendem ao infinito.¹⁹

Essas passagens nos fazem melhor entender a afirmação de Freud segundo a qual muitos filósofos podem ser citados como precursores da teoria analítica e, principalmente, “o grande pensador Schopenhauer, cuja ‘vontade’ inconsciente pode ser comparada às pulsões psíquicas de que fala a psica-

¹⁸ Ibid., § 56, p. 423-424. Itálicos meus.

¹⁹ Ibid., § 38, p. 279.

nálise”.²⁰ Com efeito, assim como em Schopenhauer, na perspectiva de Freud a satisfação sempre pressupõe um objeto, mas este objeto – dado justamente o caráter de parcialidade, volubilidade e inestancabilidade que marca essencialmente as pulsões – jamais poderá propiciar uma total e consumada realização. É que o objeto que *viria* satisfazer a pulsão é ele também parcial e, portanto, incompleto, inapreensível, inacessível e, assim, errante e esquivo a toda e qualquer tentativa de dominação ou apropriação. Forçoso é, pois, reconhecer que os conceitos de pulsão em Freud e de vontade em Schopenhauer convergem – apesar das diferenças de perspectiva – para um ponto comum: a infinita satisfação-insatisfação que se desdobra e se desloca no interior de um sujeito caracterizado radicalmente, fundamentalmente, essencialmente, por uma falta, uma clivagem ou uma hiância que a tensão do desejo manifesta.²¹ Não se trata, portanto, de uma insatisfação *e depois* de uma satisfação do desejo, mas antes e, sobretudo, de uma *satisfação-insatisfação* simultânea, concomitante, tautócrona. Pois o desejo e, por conseguinte, o sujeito se satisfaz na medida mesma em que ele tem diante de si uma nova perda, uma nova falta, uma nova lacuna e uma nova errância de um objeto que lhe é, a um só tempo, presente e ausente. Destarte, tanto em Freud quanto em Schopenhauer o sujeito repete continuamente a experiência de uma perda, cuja tentativa de reparação se faz, ela também, acompanhar por uma angústia e um gozo que jamais chegam ao fim ou, mais exatamente, que jamais terminam de completar-se, porque jamais terminam de recomeçar. Se em Schopenhauer a vontade vive perpétua e insaciavelmente de sua própria negação e de sua própria destruição, em Freud o desejo se revela igualmente paradoxal, na medida em que as pulsões que o animam – e que se apresentam como um conceito-limite *entre* o psíquico e o somático – fazem *falar* um sujeito que, por isso mesmo, não cessa de simbolizar, de significar, de denominar, de designar e, portanto, de desejar.

Todavia, a dinâmica que caracteriza o sujeito schopenhaueriano é uma dinâmica da *representação*. E, de fato, se em Freud o que predomina é o papel da voz, da palavra ou, melhor, da *fala* – enquanto canal privilegiado pelo qual o inconsciente se revela e se esconde ao mesmo tempo –, em Schopenhauer o que sobressai é o registro do imaginário, da forma, da representação. Certo, não mais se trata do sujeito ético-racional kantiano, que não cessa de desdobrar e deslocar as representações para o reino de uma transcendentalidade infinita. Em Schopenhauer, as representações se desenrolam a partir e através de uma imanência ou, mais exatamente, dentro do próprio mundo, em que sujeito e objeto, literalmente, se *con-fundem*

²⁰ FREUD, S. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke*, 18 v., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, v. XII, p. 12.

²¹ Para a questão da relação Schopenhauer–Freud, ver, de minha autoria: *A vontade em Schopenhauer e o desejo em Freud e Lacan*, in *Psicanálise em perspectiva*, Curitiba: CRV, 2009, p. 61-82.

e se abolem. Não obstante – e malgrado a importância que a arte, e notadamente a música, reveste na sua obra como um todo e no *Mundo como vontade e representação* em particular – a *representação* nesta última termina por relegar a função da linguagem a um plano de segunda ordem. Em outros termos, o sujeito contempla e representa o mundo; a partir dele mesmo, ou da sua consciência, ele reconhece, a priori, as formas do tempo, do espaço e da causalidade; neste mundo ele transfere essas formas para com elas de novo pensar, refletir, *dia-logar*, conquanto não se trate propriamente de um diálogo, mas de um *monó-logo*. É que no *seu* mundo e do *seu* mundo vive o sujeito enquanto sujeito da representação. “O mundo é minha representação”, é a frase com que o filósofo abre a sua obra principal. E, de novo: “Tudo aquilo que o mundo inclui ou pode incluir é inevitavelmente dependente do sujeito, e não existe senão para o sujeito. O mundo é representação”.²² Assim, nesta dinâmica não se verifica a *inter-venção*, a *inter-calação* ou a *mediação* de um ou mais desejos contra os quais o sujeito poderia embater-se, confrontar-se, resistir e, portanto, reconhecer-se como desejo. Ao invés, o sujeito schopenhaueriano queda absorto, porque captado pela imagem do fenômeno que o seduz e o faz tornar-se presente a si mesmo numa espécie de idealidade reflexa ou de identificação de si consigo mesmo.²³

Efetivamente, para que um desejo possa ser reconhecido como tal, urge passar-se de uma relação dual e imaginária para uma relação triangular, pela qual o sujeito se defronta com o simbólico do real e, assim, tenta aceder ao desejo ou ao reconhecimento do Outro, no duplo sentido da preposição. Na conferência intitulada *O simbólico, o imaginário e o real*, que Lacan proferira em 8 de julho de 1953 – pouco antes, portanto, da redação do *Relatório de Roma* – o analista chama a atenção para este fato: o que está em jogo nos sintomas é justamente a relação do sintoma com todo o sistema da linguagem e, mais precisamente, com a rede simbólica das significações que se desenrolam no seio das relações humana. Por conseguinte, se, de um lado, toda relação entre duas pessoas é sempre mais ou menos marcada pelo registro do imaginário, de outro, porém: “Toda relação analisável, isto é, interpretável simbolicamente, está sempre inscrita numa relação de três”.²⁴ Ele ajunta também que entre a relação imaginária e a simbólica existe a mesma distância que separa a culpa da angústia. É que, segundo Lacan, a experiência e o progresso da teoria analítica de Freud mostraram que a angústia está sempre vinculada a uma perda e a uma transformação do eu ou, melhor dizendo, a uma relação de dois que está sempre na iminência de se esvaír e à qual deve suceder algo que o sujeito não pode abordar, não

²² SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, op. cit., § 1, p. 32.

²³ A este respeito, veja o que eu desenvolvi no meu *Eros e Tântatos: A vida, a morte, o desejo*, São Paulo: Loyola, 2007, cap. III, sec. 3.

²⁴ LACAN, J. *Des noms-du-père*, Paris, Seuil, 2005, p. 38.

pode afrontar, sem um vago temor, ou “uma certa vertigem”. Sem embargo, tão logo se *inter-põe* um terceiro personagem na relação narcisística, abre-se ao mesmo tempo a possibilidade de uma real *mediação* e, por conseguinte, de um desenrolar-se simbólico da e na tensão que todo desejo encerra.²⁵

Note-se, contudo, que a própria dinâmica da *escrita* – *escrita* concebida como um espaço de resistência e, simultaneamente, de caminho por onde se desdobra o real, ou aquilo que Lacan chama de *letra* – se manifesta justamente como uma ponte, uma porta, um expediente, uma via ou, literalmente, um *meio* por onde o sujeito não cessa de articular, de nomear, de significar e, portanto, de plasmar e remodelar a experiência de uma perda e de uma angústia que, paradoxalmente, se revelam criativas. De resto, o mesmo se poderia dizer com relação a toda linguagem, pois o que é, afinal de contas, conversar, compor música, tocar um instrumento, fazer poesia, pintar, esculpir, dançar, cantar, jogar, namorar, transar, construir um olimpo de deuses, escrever uma obra? O que é tudo isso senão tentar descarregar a tensão do desejo e, deste modo, encontrar um significante que nunca se dá totalmente, mas que, concomitantemente, faz gozar, fruir, criar, recriar e querer mais? Se se pode, pois, falar de um fim do sujeito em Schopenhauer, este fim estaria – repita-se uma vez mais – na eterna insaciabilidade de uma vontade, ou de um desejo, cujo alvo se encontra em toda parte e, ao mesmo tempo, em parte alguma...

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A vontade em Schopenhauer e o desejo em Freud e Lacan*. In *Psicanálise em perspectiva*. Curitiba: CRV, 2009.

FREUD, S. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In *Gesammelte Werke*, 18 v., Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, v. XII.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, v. 7.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 2 v. In *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, v. III-IV.

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, v. XI.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 39.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, v. VIII.

KANT, I. *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2. In *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, v. VI.

LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACAN, J. *Des noms-du-père*, Paris: Seuil, 2005.

NIETZSCHE, F. *Der Antichrist*. In *Kritische Studienausgabe*, 15 v. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, v. 6.

NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*. In *Kritische Studienausgabe*, 15 v. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988, v. 12.

OCKHAM, W of. *Philosophical Writings*. Indianapolis: Hackett, 1990.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In *Sämtliche Werke*, 5 vol., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, v. I-II.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

Endereço do Autor:

Rua Carmelo Rangel, 1200
Caixa Postal 11041 (Batel)
80440-050 Curitiba – PR
r.mirandaalmeida@gmail.com