

XI Colóquio Internacional Schopenhauer

Heranças fichteanas no pensamento de Schopenhauer

Fichtean Legacies in Schopenhauer's Thought

Federico Ferraguto¹ 

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná , Curitiba, PR, Brasil

RESUMO

O artigo investiga a relação entre o pensamento de Schopenhauer e a filosofia transcendental de Fichte, mostrando que essa relação não pode ser reduzida a uma simples oposição (§1). Com base nas anotações de Schopenhauer sobre as aulas de Fichte e em suas obras principais (*Quadrupla raiz*, *Mundo*), sustenta-se que o filósofo de Frankfurt desenvolve de modo autônomo algumas intuições fundamentais da *Wissenschaftslehre*. Nesse contexto, propõe-se reinterpretar as posições de Fichte Schopenhauer não como expressões de uma luta para a afirmação sujeito, mas como expressões de um esforço para o acesso à realidade para além de suas mediações discursivas (§ 2). A análise evidencia, em particular, três elementos de continuidade entre Fichte e Schopenhauer: a tutela epistemológica da dimensão ontológica (§ 3), a intelectualidade da intuição (§ 4) e a despotencialização do sujeito (§ 5). Esses aspectos permitem compreender o transcendentalismo como pensamento dos limites e da exposição do sujeito a uma alteridade originária. Por fim, o artigo sugere que essa convergência abre caminho para uma leitura fenomenológica da consciência, na qual o sentido se enraíza em uma dimensão pré-reflexiva e passiva, antecipando desenvolvimentos posteriores da filosofia contemporânea (§ 6).

Palavras-chave: Schopenhauer; Fichte; Filosofia transcendental

ABSTRACT

The paper investigates the relationship between Schopenhauer's thought and Fichte's transcendental philosophy, showing that this relationship cannot be reduced to a simple opposition (§1). Based on Schopenhauer's notes on Fichte's lectures and on his major works (*On the Fourfold Root*, *The World as Will and Representation*), it argues that the philosopher from Frankfurt independently develops some fundamental intuitions of the *Wissenschaftslehre*. In this context, the paper proposes to reinterpret the positions of Fichte and Schopenhauer not as expressions of a struggle for the affirmation of the subject, but rather as expressions of an effort to gain access to reality beyond its discursive mediations (§2). The analysis highlights, in particular, three elements of continuity between Fichte and Schopenhauer: the epistemological grounding of the ontological dimension (§3), the intellectual character of intuition (§4),

and the de-potentialization of the subject (§5). These aspects make it possible to understand transcendentalism as a thinking of limits and of the subject's exposure to an originary alterity. Finally, the paper suggests that this convergence opens the way to a phenomenological reading of consciousness, in which meaning is rooted in a pre-reflective and passive dimension, thereby anticipating later developments in contemporary philosophy (§6).

Keywords: Schopenhauer; Fichte; Transcendental philosophy

1 SCHOPENHAUER NA ESCOLA DE FICHTE

Para além do notório tratamento negativo que Schopenhauer reserva a Fichte no *Mundo como vontade e representação*, a literatura schopenhaueriana e fichteanas já reconhece, há algumas décadas, que o processo de formação do pensamento de Schopenhauer não pode ser plenamente compreendido sem levar em conta a sua recepção – e transformação – da filosofia transcendental de J. G. Fichte. Trata-se de uma recepção seletiva, mas ao mesmo tempo construtiva, que desempenha um papel decisivo na configuração de suas posições filosóficas iniciais. Essa recepção se reflete de forma explícita nas anotações que ocupam aproximadamente metade do segundo volume de seu *Nachlass*¹ e se desdobra ao longo de toda a produção schopenhaueriana. Com base nesses materiais foi mostrado que a breve e controversa temporada de Schopenhauer nas salas de aula de Fichte está na base da formação de muitos conceitos-chave do *Mundo como vontade e representação*². Esta aquisição

¹ Que incluem, além de uma série de fragmentos, também a transcrição dos cursos introdutórios à filosofia, bem como do texto *Sobre os fatos da consciência*, apresentados por Fichte no semestre de inverno de 1812, e ainda a exposição subsequente da *Wissenschaftslehre*, igualmente de 1812.

² Basando-se predominantemente nessas anotações, Novembre, *Il giovane Schopenhauer e Fichte*, mostra como a frequência de Schopenhauer aos cursos fichteanos em Berlim (1811–1812) constitui um precedente decisivo, e não um simples intermezzo de sua formação, representando uma verdadeira “oficina” na qual se formaram as coordenadas de seu sistema schopenhaueriano (14–15, 85). Segundo Novembre, a filosofia de Fichte teria incidido na formação de Schopenhauer ao fornecer o núcleo gnoseológico da vontade como conteúdo da autoconsciência (10), por meio da confrontação com o *System der Sittenlehre* fichteano e da recepção do teorema que o caracteriza: “Eu encontro a mim mesmo apenas como volente”. Além disso, segundo Novembre, o filosofema da “consciência melhor” resulta claramente modelado a partir dos conceitos fichteanos de “consciência superior” e de “tomada de consciência absoluta” (14, 21). Na mesma linha se move Ito, *Fichte contra Schopenhauer? A doutrina do Eu como uma fonte teórica do sujeito puro do conhecimento*, que integra esse quadro ao mostrar como, apesar do dissenso entre Fichte e Schopenhauer – manifesto na crítica deste último a Fichte por um suposto uso “transcendente” do princípio de razão (5) –, existe um substancial paralelismo teórico entre os dois autores no que diz respeito à “determinação” (*Entschluß*) da vontade, entendida por ambos como um ato atemporal (8, 10). Para Ito, o pensamento de Fichte teria assim operado como uma “catálise” involuntária (p. 14) na gestação da perspectiva schopenhaueriana: a distinção fichteanas entre o Eu factual (empírico) e o Eu suprafactual (transcendental), junto à teoria fichteanas da “liberação do impulso” por meio da intuição superior, desenvolvidas nas lições sobre os “Fatos da consciência”, teriam fornecido um modelo para o futuro contraste entre o sujeito puro e o indivíduo mutável (12, 13–14). Em uma linha diferente procede d'Alfonso, que interpreta a filosofia de Schopenhauer como um desfecho tardio do debate sobre a

permite revisar o estereótipo de uma suposta distância intransponível entre os dois pensadores e, sobretudo, a ideia de que o pensamento de Schopenhauer se situaria em um horizonte distinto daquele do chamado idealismo alemão³. A partir destes resultados, o estudo das relações entre Schopenhauer e Fichte pode ser colocado em um contexto mais amplo, que permite integrar a interpretação geral da filosofia clássica alemã, a ser entendida não mais como uma luta pela afirmação do sujeito, mas como uma luta pelo acesso à realidade⁴. Essa luta caracteriza-se por um processo gradual de ampliação do transcendentalismo, tal como amadurecido em Immanuel Kant e posteriormente desenvolvido para além dele. Esse movimento se desdobra na formação de um idealismo especulativo e na construção de um realismo não empírico, segundo o qual a realidade excede a razão sem se reduzir à empiria. Trata-se, antes, de uma realidade que se manifesta como uma força não traduzível em conceitos, mas que ainda assim determina – embora não de modo mecânico – o que somos e o que fazemos⁵. O objetivo deste artigo é sustentar que Schopenhauer oferece uma contribuição decisiva a esse desenvolvimento, ao propor uma espécie de “desconstrução” da racionalidade humana a partir de uma “essência” inexprimível em

refundação pós-kantiana (*Il male del mondo*, 7), identificando no confronto com Fichte um catalisador para a identificação das lacunas do sistema de Kant (*Il male del mondo*, 11–12). A ética fichteana funciona como “espelho deformante” (*Il male del mondo*, 50), permitindo a Schopenhauer operar uma radical “destruição” da razão prática (*Die „Zerstörung“ der praktischen Vernunft*, 181), ao rejeitar a ideia de uma vontade submetida ao dever racional (*Soll, Il male del mondo*, 24). Embora parta de estruturas especulativas afins, Schopenhauer inverte o primado fichteano da razão, reduzindo-a a mero instrumento técnico a serviço de uma vontade cega e irracional (*Il male del mondo*, 55; *Die „Zerstörung“ der praktischen Vernunft*, 182). Já essas poucas e sintéticas indicações mostram como uma análise da relação entre Fichte e Schopenhauer pode desenvolver-se não apenas no sentido de uma contraposição entre uma atitude idealista (Fichte) e uma anti-idealista (Schopenhauer), como propõe Cacciola, *O “eu” em Fichte e Schopenhauer*, mas também em um sentido “evolutivo”, como desenvolvimento e expansão de possíveis soluções para a questão da relação entre ideal e real (Gueroult, *Schopenhauer et Fichte*, 240).

³ Cf., a esse respeito, a tese geral de Wicks, *Schopenhauer*. Veja-se, no mesmo sentido, também Zöller, *Schopenhauer's Fairy Tale about Fichte*, que define Schopenhauer como o “filho pródigo do idealismo alemão”, demonstrando como o seu sistema não constitui uma exceção isolada, mas nasce de um engajamento produtivo com as lições de Fichte em Berlim (1811–1812); Zöller, *Schopenhauer's System of Freedom*, que sustenta firmemente a inclusão de Schopenhauer na filosofia clássica alemã, afirmando que ele compartilha com Kant e Fichte a ambição de um sistema filosófico completo e o foco estratégico na liberdade; Shapshay, *Schopenhauer on the Moral Considerability of Animals*, segundo a qual Schopenhauer é o “verdadeiro herdeiro” de Kant, sublinhando sua posição central no desenvolvimento do idealismo transcendental e, inclusive, interpretando o seu sistema como o ápice orgânico da filosofia alemã do século XIX; e Cartwright, *Becoming the Author of World as Will and Representation*, que documenta como já os contemporâneos (por exemplo, Herbart) percebiam Schopenhauer como um seguidor de Fichte e reconstrói a sua formação berlinesa, evidenciando como a sua pretensão de originalidade absoluta foi, em parte, uma tentativa de mascarar os profundos débitos intelectuais em relação a Fichte e Schelling.

⁴ Cf. Beiser, *German idealism: The struggle against subjectivism*, 3.

⁵ Cf., para esta interpretação, Zöller, *German realism*; Ferraguto, *Realismo racional como heurística da filosofia*.

formas conceituais. A gênese e o alcance desse movimento se deixam elucidar com maior precisão quando postos em relação a elementos centrais da perspectiva elaborada por Fichte na *Wissenschaftslehre*. Assim o apelo schopenhaueriano à vontade não desempenharia apenas a função de revelar uma dimensão que se encontra “para além” das prestações do sujeito e as motiva, mas também revelaria os limites e as capacidades do próprio sujeito. Nesse sentido, a perspectiva de Schopenhauer não representaria uma ruptura radical com o projeto de Fichte. Embora claramente crítico em relação ao filósofo de Rammenau, ele desenvolveria de modo autônomo algumas intuições fundamentais, levando adiante aquilo que o próprio Fichte entendia como a vocação própria da filosofia: uma prática capaz de repensar continuamente, em termos renovados, os seus núcleos conceituais fundamentais.

Para sustentar essa conclusão geral, o artigo desenvolve, inicialmente, algumas considerações sobre o sentido da ampliação do transcendentalismo para além de uma filosofia do sujeito (§ 2). Em seguida, evidencia-se a continuidade entre Fichte e Schopenhauer a partir de três elementos que caracterizam esse movimento e são compartilhados por ambos, tal como se pode observar em passagens schopenhauerianas da *Quadrupla raiz, do Mundo* e das anotações relativas às aulas de Fichte: a tutela epistemológica da dimensão ontológica (§ 3), a intelectualidade da intuição (§ 4) e a despotencialização do sujeito (§ 5).

2 AMPLIAÇÃO DO TRANSCENDENTALISMO

A questão da ampliação do transcendentalismo é um aspecto central na discussão pós-kantiana. Ela encontra um dos seus pontos mais explicitamente problemáticos na discussão entre Fichte e Schelling sobre a possibilidade de transferir as estruturas da filosofia transcendental para a constituição da natureza⁶. Para Fichte,

⁶ A troca de cartas entre Fichte e Schelling acerca da *Ausdehnung* da filosofia transcendental não diz respeito apenas à possibilidade de formação de uma filosofia da natureza a partir dos princípios da doutrina da ciência. Ele envolve, antes, a questão relativa à possibilidade de que uma filosofia possa ser desenvolvida de forma coerente a partir de um ponto de vista que ultrapasse a consciência concreta que a formula e possa prescindir de suas estruturas discursivas (GA, III, 3, 405). Na carta a Fichte de 19 de novembro de 1800 (GA, III, 4, 364–365), Schelling argumenta que a extensão do sistema da filosofia transcendental deve atingir a própria natureza do princípio. Ele introduz a noção de um “Sujeito-Objeto puramente objetivo” como princípio da parte “realista” da filosofia. A extensão visa,

essa transferência é impossível, na medida em que é impossível prescindir da mediação subjetiva na elaboração conceitual da realidade. Para além desta mediação se dá uma atualidade irreduzível, que para Fichte é, sim, uma realidade autêntica, mas, ao mesmo tempo, ela só pode ser fixada de modo indireto, ou seja a partir dos efeitos da sua configuração reflexiva e discursiva⁷. Na perspectiva fichteana, de facto, a filosofia não tem como objetivo revelar a essência material da realidade, mas identificar os limites do conhecimento face à sua realidade original: uma realidade que, uma vez estabelecidos os limites do pensamento, não pode aflorar em formas conceptuais, mas apenas através da ação do sujeito⁸. Para Fichte, todo pensamento de uma realidade que limita a atividade do Eu é desenvolvido a partir do próprio Eu, com base na experiência de si mesmo como radicalmente finito e limitado⁹. É nesse sentido que ele define seu idealismo como “crítico”¹⁰. Essa consciência da confrontação do Eu com um outro de si se revela na dimensão prática, na qual o Eu se descobre na colisão com a alteridade, gerando o sentimento de sua própria limitação original e o esforço constante de ultrapassá-la em termos racionais¹¹; esforço que, como Hegel teria mostrado com clareza, permanece sempre inacabado¹². A simples ocorrência da consciência e da autoconsciência pressupõe, portanto, a presença contínua de uma realidade que não é criada pelo próprio Eu¹³. Não existiria um sujeito consciente sem

portanto, encontrar um ponto em que a filosofia da natureza e a filosofia transcendental constituam partes opostas de um mesmo todo, fundado em diferentes “potências” de um mesmo princípio. Na carta de 27 de dezembro de 1800 (GA, III, 3, 404), em resposta à anterior, Fichte retoma as teses de Schelling, mas exige uma “ulterior extensão da filosofia transcendental, em seus princípios”. Aqui Fichte admite, porém, que a questão não é apenas fenomenológica (isto é, não diz respeito apenas à construção de uma filosofia da natureza), mas também ontológica: trata-se de construir “um sistema do mundo inteligível”, que deixe emergir e leve em conta as limitações do eu e que permita reconciliar o princípio subjetivo com o objetivo (GA, III, 3, 405).

⁷ Muito claro é Fichte sobre esse ponto na *Wissenschaftslehre* de 1805 (GA, I, 9, 186), cuja análise remeto a Rametta, *Der Begriff „Repräsentation“ in der Wissenschaftslehre 1805*. Em Ferraguto, *Rhythmus and Setzen: Fichte's answer to rational realism*, investiguei esse aspecto teórico da doutrina da ciência de Fichte sob o perfil teórico e histórico, mostrando como, por meio da ideia de que a realidade autêntica se dá apenas através de um representante, Fichte não radicaliza sua posição idealista, mas entra de modo crítico e consciente no debate sobre a possibilidade de um realismo não empírico.

⁸ Por esse motivo, Fichte define, em sua *Wissenschaftslehre* de 1807, a doutrina da ciência como realismo e, ao mesmo tempo, como idealismo (GA, II, 10, 165).

⁹ Cf. o esclarecimento da questão na resenha de Fichte ao *Grundriss* de Bardili (GA, I, 6, 438).

¹⁰ GA, II, I, 412.

¹¹ GA, II, I, 296-297

¹² Hegel, *Differenza*, 51.

¹³ GA I, 8, 66 sg.

uma esfera de objetos para conhecer ou sobre os quais agir: e é nesse sentido que, em toda a sua obra, Fichte tenta combinar duas intuições decisivas: por um lado, aquela segundo a qual o que tem realidade para o Eu deve ser pensado ou postulado pelo próprio Eu e a segundo a qual existem limites a essa postulação que remetem a uma realidade externa e irreduzível.

Assim a expansão do transcendentalismo que aparece na troca de cartas com Schelling vai junto com a ideia de que a filosofia transcendental não pode pensar aquilo a que não tem acesso. Em vez disso, é necessário aprofundar a estrutura da relação fundamental do Eu com uma alteridade original e irreduzível, subordinando-a a esta última. Assim, expressões como “eu penso” e “eu quero”, inicialmente utilizadas por Fichte para enfatizar a espontaneidade e a autonomia do Eu, são reconsideradas e reformuladas após 1800 como “o saber pensa” (*das Wissen denkt*) ou “a vontade quer” à luz da intuição de que o Eu não é o fundamento último do pensamento e da vontade, mas a modalidade ou a forma em que eles ocorrem¹⁴. Desta forma, o esforço de Fichte consiste precisamente em manter juntos um “idealismo real” – segundo o qual o Eu remete a uma realidade original sem a qual tal pensamento e vontade não teriam lugar – e um “realismo ideal” – segundo o qual todo pensamento da realidade última além do Eu é sempre pensamento do Eu, porque só pode ocorrer através de seus esquemas de compreensão¹⁵. Se trata de uma intuição que encontra certa continuidade e ressonância na discussão filosófica do século XX. Por um lado, por exemplo, Husserl, em *Experiência e Juízo*¹⁶, destaca como a consciência intencional opera sempre num contexto de dinâmicas que não podem ser totalmente esclarecidas pela reflexão, mas que, no entanto, possuem um valor constitutivo. Husserl fala de uma subjetividade “oculta” que não emerge como objeto tematizável, mas que deixa suas marcas nas sedimentações do mundo já dado. Outro exemplo é Bourdieu que, nas *Meditações Pascalianas*¹⁷, sublinha a necessidade de abandonar tanto o mentalismo quanto o

¹⁴ NW, I, 225.

¹⁵ Cf. para esta tese Zöller, *German realism*, 205.

¹⁶ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 45.

¹⁷ Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, 143.

intelectualismo, propondo um modelo de compreensão do mundo que não o concebe como o simples resultado de uma percepção ou de uma síntese mental, mas como a expressão de uma dinâmica prática na qual o sujeito está incluído mas que não a produz.

Schopenhauer, parece estar inserido plenamente nessa tradição e também parece ter contribuído certamente para desenvolver e, em parte, radicalizar essas ideias já presentes em Fichte¹⁸. Em particular, tanto Fichte quanto Schopenhauer insistem no fato de que a saída do saber discursivo em direção ao seu princípio vai junto com uma autorreflexão desse mesmo saber, a qual reconhece os seus limites, ao mesmo tempo em que se compreende em sua imanência e em sua exposição radical ao que lhe é outro.

3 TUTELA EPISTEMOLÓGICA DA DIMENSÃO ONTOLÓGICA

Do ponto de vista fichteano, a filosofia transcendental configura-se essencialmente como crítica: ela não toma as afirmações filosóficas como descrições de estados de coisas dados, mas as reconduz aos modos e às formas através dos quais o próprio sujeito as formula. Na *Wissenschaftslehre* de 1812, Fichte interpreta, por

¹⁸ Segundo Peters, a radicalização da perspectiva transcendental constitui o terreno comum sobre o qual é possível instaurar um diálogo entre Schopenhauer, Husserl e Bourdieu, manifestando-se na exigência de investigar as condições de possibilidade da experiência por meio de uma dimensão pré-reflexiva que precede o sujeito consciente. Segundo Peters, Schopenhauer se insere nessa linha de pensamento ao identificar na vontade o fundamento não racional do mundo entendido como representação, reconhecendo que a realidade social é profundamente moldada por esse impulso “subterrâneo” (Peters, *Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu*, 50). Em uma perspectiva complementar, Husserl contribuiria para essa radicalização por meio da crítica à “atitude natural” e da análise da experiência “dóxia” de familiaridade com o mundo, descrevendo as estruturas que tornam a realidade um horizonte dado como óbvio (Peters, *Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu*, 50, 52). Pierre Bourdieu opera um passo ulterior por meio da “historicização e sociologização” do transcendental kantiano e husserliano: ele substitui o sujeito transcendental abstrato pelo conceito de *habitus*, entendido como “história feita corpo” e matriz de disposições interiorizadas (Peters, *Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu*, 57–58). Essa operação permite revelar a “cumplicidade ontológica” entre o sujeito e o mundo, na qual a experiência imediata de familiaridade não é senão o efeito da coincidência entre estruturas objetivas e estruturas subjetivas internalizadas (Peters, *Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu*, 52). Em última análise, esses pensadores convergiriam na tese de que o sujeito não é senhor absoluto de sua própria experiência, mas resulta, de certo modo, “possuído” ou ultrapassado por estruturas – sejam elas metafísicas, como a Vontade; fenomenológicas, como o mundo da vida; ou sociais, como o *habitus* – que determinam os limites de seu conhecimento e de sua ação (Peters, *Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu*, 58; Peters, *O social entre o céu e o inferno: A antropologia filosófica de Pierre Bourdieu*, 248).

exemplo, a filosofia de Spinoza (e implicitamente a de Schelling) como um caso exemplar de transferência indevida das formas do conhecimento para a estrutura do ser. Segundo Fichte, de fato, Spinoza não percebe que sua afirmação da unicidade do ser depende, na realidade, de seu próprio ato de pensar: o que ele apresenta como caráter objetivo do ser não é senão o resultado de uma atividade subjetiva de compreensão do ser¹⁹. A filosofia, nessa perspectiva, não consiste em uma descrição imediata do ser, mas em uma reflexão crítica sobre o fazer implícito que acompanha todo o nosso raciocínio.

A *philosophische Besonnenheit* de cunho tipicamente fichteano – e que Schopenhauer destaca em suas anotações sobre Fichte²⁰ – reside precisamente na compreensão da diferença entre a dimensão do ser e a do saber como sua imagem. Assim, na *Wissenschaftslehre* de 1812²¹, Fichte opõe à confusão típica da abordagem de Spinoza a consciência crítica que a filosofia deve cultivar. Enquanto Spinoza não tematiza as estruturas que lhe permitem formular suas afirmações sobre o ser, a *Wissenschaftslehre*, ao contrário, está “acostumada a refletir sobre o que fazemos” (*gewohnt allenthalben zu reflektieren, auf das was wir treiben*) e, portanto, a reconhecer que o ser não se oferece de modo direto, mas como “pensamento do ser”, como conceito no qual ele se expressa e se manifesta. Nesse sentido, o conceito se mostra verdadeiro não porque coincide com o ser, mas porque se apresenta como o horizonte de sua articulação.

Em continuidade com o diagnóstico fichtiano, Schopenhauer também reconhece que o mérito do idealismo transcendental foi o de desvendar o equívoco que perpassa a filosofia moderna: a pretensão de acessar a coisa em si através da coerência da representação. A representação nunca poderá, por si só, abrir caminho para o que permanece além de seus limites; quando isso é afirmado, o acesso à coisa em si ocorre não por dedução legítima, mas “por traição”, através de uma passagem que não

¹⁹ GA, II, 12, 56. Para essa identificação veja também Zöller, *Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte*, Ivaldo, 1988; Sandkaulen, *Spinoza zur Einführung: Fichtes Wissenschaftslehre von 1812*.

²⁰ Cf. a respeito HN, II, 30 e Novembro, *Il giovane Schopenhauer e Fichte*, pp. 73 e seg.

²¹ GA II, 12, 52.

encontra qualquer fundamento na dimensão representativa²². Justamente esse salto indevido marcou a trajetória da modernidade e, segundo Schopenhauer, encontra em Spinoza um de seus momentos decisivos: o que em Descartes ainda era reconhecível como exigência metodológica do sujeito, torna-se em Spinoza um atributo ontológico, como se a necessidade do pensamento coincidissem com a necessidade do próprio ser²³.

Já no seu escrito sobre a *Quadrupla raiz*, Schopenhauer formula essa crítica, distinguindo claramente entre o *Wie* do conhecimento e o seu *Dass*. O equívoco fundamental da filosofia moderna consiste na confusão entre a fundação das conexões representativas que tornam possível um juízo (o *Wie*) e as conexões efetivas entre os estados das coisas (o *Dass*). Aplicar às coisas em si as formas que presidem à nossa maneira de compreendê-las significa ultrapassar de forma ilegítima o plano representativo e atribuir à dimensão do ser o que pertence ao modo do conhecimento. A filosofia, portanto, não pode sair da forma representativa senão indiretamente, e somente depois de ter tomado consciência da distinção entre o processo de fundação das conexões representativas – o que Schopenhauer chama de “filosofia elementar”²⁴ – e a dinâmica que identifica a dimensão do querer.

Apesar dessa continuidade ligada à dimensão crítica do saber, aqui surge uma divergência significativa em relação a Fichte. Para Fichte, essa força ou, como Fichte a chama: essa vida, se articula como um fazer infinito, uma virtualidade que orienta a construção dos esquemas de compreensão do mundo segundo a razão. A dimensão representativa permanece, portanto, para Fichte, um exercício preparatório para alcançar uma operacionalidade que excede a filosofia e que se manifesta na prática viva do sujeito. Schopenhauer, por outro lado, concebe a gênese da razão como relacionada, por um lado, a uma articulação da vontade em termos sensíveis e estéticos e, por outro, à compreensão da esfera representativa como uma “ordem” existencial animada pela mesma força vital que a sustenta²⁵. Uma ordem que possui sua própria

²² G, 100.

²³ G, 28.

²⁴ G, IX.

²⁵ W II, § 28, 205.

coerência interna, mas que, para usar as palavras de Bourdieu, pode ser interpretada como o resultado do recalque da facticidade e da concretude da vida²⁶.

4 INTELECTUALIDADE DA INTUIÇÃO

Isso vale ainda mais no caso da intuição. Schopenhauer observa que o que chamamos de intuição não pode ser entendido como um acesso direto à coisa, mas como a forma pela qual o sujeito é afetado por um conteúdo sensível²⁷. Toda intuição é, em certo sentido, intelectual, pois nunca se dá como simples recepção empírica, sendo, mais do que isso, um processo através do qual a operacionalidade intelectual filtra e organiza os dados oriundos dos sentidos, como aliás sustentaram, embora com diferenças consistentes, autores como Kant, Reinhold e Fries. Nesse sentido, não se intui os objetos em quanto tais, mas se tem consciência imediata das modificações que o encontro com os objetos produz em nós²⁸.

Nas *Tatsachen des Bewusstseins (Fatos da Consciência)* de 1811, Fichte afirma claramente que um certo caráter do objeto não é percebido nem sentido, mas apenas pensado, o que é tão importante quanto o fato de permanecer despercebido: o objeto não se oferece, portanto, como realidade autônoma e como algo dado de uma vez por todas, mas como resultado de uma atividade reflexiva da consciência²⁹. A consciência não é um espelho morto e passivo dos objetos externos, mas um princípio vivo e ativo, comparável a uma superfície de água que recebe impressões, permanecendo dinamicamente autônoma³⁰.

²⁶ Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, 25 sg.

²⁷ G, 96.

²⁸ A literatura sobre a intuição intelectual é muito ampla; limito-me aqui a indicar, para ulteriores aprofundamentos, quanto à impostação de Fichte, Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*; para um quadro geral desse conceito na filosofia clássica alemã, Tilliet, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*; sobre a intuição intelectual em Reinhold, cf. Breazeale, *Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: Remarks on the method of Reinhold's Elementarphilosophie*; e, quanto a Fries, Roberto, *Kant e Fries. Significato e legittimità della "svolta antropologica"*.

²⁹ GA, II, 12, 28.

³⁰ GA, II, 12, 31.

Nessa perspectiva, intuição, percepção e pensamento não são, para Fichte, âmbitos distintos, mas articulações de uma mesma vitalidade da consciência e de sua capacidade (*Vermögen*) de formar o que lhe é apresentado³¹. Como destaca Lauth³², Fichte não se detém muito nos níveis inferiores da constituição, ou seja, no movimento concreto através do qual a consciência constrói gradualmente objetos determinados para o indivíduo. O objetivo das *Tatsachen* continua sendo o de descrever as performances teóricas e práticas da consciência e reconduzi-las a uma única lei, respeitando os princípios de homogeneidade e determinação que, também para Schopenhauer, marcam o próprio fundamento de nossa compreensão do mundo³³.

Schopenhauer³⁴, parece retomar e desenvolver essa questão fundamental de Fichte (ou seja, o fato de que na intuição não há uma aplicação direta de formas subjetivas a objetos empíricos), buscando explicar de que modo a intuição “forma” seu objeto, em termos de hábito e repetição. Os sentidos da visão e do tato, por exemplo, por si só não obteriam nenhuma informação se seus dados não fossem sustentados por uma elaboração intelectual que se reforça ao longo do tempo e constitui uma espécie de “segunda natureza”. É sabido o quanto Fichte insistiu, de forma explícita a partir de 1809, no tema do hábito como instrumento para formar o mundo à luz de uma visão lúcida e, como diria o próprio Fichte, pronta e treinada³⁵. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da questão que encontramos em Schopenhauer abre a possibilidade de interpretar a constituição do objeto para a intuição como elaboração do que Husserl chamou de visão pré-oferecedora³⁶, e que está na base das tendências que levam a uma certa atitude em relação ao mundo. Trata-se de uma passagem muito significativa, pois permite refletir sobre a possibilidade de expandir o olhar transcendental de uma descrição das performances do sujeito para as da

³¹ GA, II, 12, 23

³² Cf. Lauth, *Il Problema della completezza della 'dottrina della scienza' nel periodo 1793 – 1796*, 146 – 152.

³³ Para este aspecto da filosofia fichteana, que já foi definido “recursivo”, veja para aprofundamentos, Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza*; Bertinetto, *La forza dell'immagine: Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*; Thomas-Fogiel, *Fichte: Réflexion et argumentation*.

³⁴ G, 85-86.

³⁵ Ferraguto, *Sulla scelta della filosofia secondo Fichte*.

³⁶ Husserl, *Ideen II*, 447-448

constituição do objeto em um horizonte em que o sujeito ainda não tem plena consciência de si mesmo.

5 DESPOTENCIALIZAÇÃO DO SUJEITO

Na reflexão de Schopenhauer a exposição do sujeito ao outro de si desemboca na afirmação do “nó cósmico” que liga o sujeito do conhecer e o sujeito do querer³⁷. As leis que tornam inteligíveis as relações entre os objetos caem quando se trata de pensar o próprio sujeito em sua duplicidade. Aqui, o “mistério” do eu – que é ao mesmo tempo aquele que conhece e aquele que quer – se apresenta como um dado imediato e, ao mesmo tempo, como aquilo que excede toda tentativa de esclarecimento conceitual. O sujeito, em suma, não é redutível a um princípio unívoco: sua natureza é constitutivamente cindida e, ao mesmo tempo, unitária, e é nessa contradição que Schopenhauer vislumbra o “milagre por excelência”³⁸.

Esse caráter de inexplicabilidade abre a questão da despotencialização do sujeito, ou seja, da ideia de que o sentido se constitui em outro lugar, ou melhor, em uma dimensão que o sujeito não domina, mas que, ao contrário, sofre. Na discussão contemporânea, essa intuição ressoa na valorização da passividade da consciência, frequentemente colocada em contraposição, no plano existencial, ético e político,

³⁷ Schopenhauer, (2009, p. 132). O *Weltknoten* representa, para Schopenhauer, a identidade tanto real quanto inexplicável entre o sujeito cognoscente, condição de todo objeto, e o sujeito volente, dado imediatamente na autoconsciência (W I, §18, p. 120–121). Tal nexos escapa à compreensão técnica, embora constitua a base de toda verdade filosófica (Neeley, *The Consistency of Schopenhauer's Metaphysics*, 110). A dissolução desse nó é vista como o “coração” do pensamento de Schopenhauer (Kurbel, *Inspiration from India*, p. 98) e a chave para a superação da individualidade, ou ainda como o ponto de partida necessário para a decifração do mundo (Kossler, *The Artist as Subject of Pure Cognition*, 194). Zöller (*Schopenhauer on the self*, 34) observa que essa identidade permanece um fato fundamental e não ulteriormente dedutível, o que permite a coexistência entre o idealismo da representação e o realismo da vontade (Zöller, *Schopenhauer's System of Freedom*, 82–83).

³⁸ A identidade entre o sujeito do conhecer e o do querer é, para Arthur Schopenhauer, o “milagre por excelência” (W II, §18, p. 145), um dado imediato que o intelecto não pode resolver em conceitos, uma vez que o cognoscente jamais pode tornar-se objeto de conhecimento (Janaway, *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, p. 324–326). D. Jacquette (*Schopenhauer's Philosophy of Logic and Mathematics*, 52) interpreta essa unidade como o fundamento que permite referir as múltiplas perspectivas subjetivas a uma única realidade, enquanto Magee (*The Philosophy of Schopenhauer*, 239) destaca como o acesso à vontade por meio do corpo constitui a única “via interna” para a coisa em si. Wicks (*Schopenhauer*, 156) descreve esse nexos como uma estrutura na qual a essência e a sua visibilidade se fundem, ao passo que White (*On Schopenhauer's fourfold root of the principle of sufficient reason*, 92) sublinha a impossibilidade de separar logicamente os dois termos no núcleo do Eu.

ao hiperativismo da modernidade. A consciência não é apenas uma atividade ordenadora, mas também o lugar onde emerge um sentido que é acolhido, sofrido ou mesmo imposto. Essa é a raiz de uma dimensão obscura da consciência, onde o hábito, a adaptação e a síntese passiva sinalizam uma desubjetivação original do sentido³⁹.

A fenomenologia transcendental husserliana tematizou essa dimensão obscura e passiva em termos de *Triebintentionalität*: um “tender” que constitui a consciência e, ao mesmo tempo, a excede⁴⁰. Através do tender explica-se não só o movimento da consciência em direção ao mundo, mas também o seu estar sempre imerso em um mundo que a condiciona⁴¹.

Nessa perspectiva, mesmo para além da crítica que Schopenhauer faz a Fichte – que concebia o impulso (*Trieb*) como um operador capaz de unificar o eu e a multiplicidade do mundo⁴² – aparecem dois elementos fecundos que Schopenhauer desenvolve a partir do pensamento fichtiano. Por um lado, a inconcebibilidade do

³⁹ A valorização contemporânea da passividade da consciência encontra fundamento na análise husserliana das sínteses passivas, nas quais o sentido se constitui a partir de nexos afetivos, hábitos e tendências que precedem toda atividade judicativa (Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 78–82). Nesse horizonte, Maurice Merleau-Ponty mostra que o hábito exprime uma intencionalidade pré-reflexiva na qual o corpo “compreende” antes de toda tematização (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 145–149), enquanto Byung-Chul Han diagnostica a supressão contemporânea dessa dimensão em favor de um hiperativismo que neutraliza a receptividade do sujeito (Han, *La società della stanchezza*, 12–18). A partir desse contexto, em Ferraguto, *Do pensar ao tender: perspectivas fenomenológicas sobre o realismo racional*, desenvolvi que essa estrutura passiva não constitui apenas um dado fenomenológico, mas retoma e transforma motivos centrais da filosofia clássica alemã, em que o “tender” ou impulso (*Trieb*) expressa uma dinâmica originária da razão que precede e excede a subjetividade, articulando-se como uma forma de constituição do sentido que é ao mesmo tempo subjetiva e extra-subjetiva.

⁴⁰ (Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 374)

⁴¹ Não se pretende aqui sustentar uma identificação imediata entre tender e vontade. Enquanto a vontade constitui a essência metafísica e a “coisa em si” da realidade, situando-se fora do espaço, do tempo e de todo fundamento racional (W II, 153–154, 158), o tender (*Streben*) define a sua dinâmica interna como esforço perene, insaciável e desprovido de um fim último (W II, 218). O impulso (*Trieb*), ou “ímpeto cego” (*blinder Drang*), identifica, por sua vez, a vontade ali onde ela opera sem a mediação do conhecimento, manifestando-se tanto nas leis da natureza inorgânica quanto nos instintos animais e nos processos vegetativos (W, II, 160). Assim, se a vontade é o núcleo ontológico, o *Streben* é o seu movimento infinito e o *Trieb* a sua operatividade inconsciente. Todavia, é importante sublinhar como, nessa linha, Rudolf Bernet identifica uma “surpreendente convergência” entre Schopenhauer e Edmund Husserl, na medida em que este último define o *Trieb* como tender pulsional (*triebmässiges Streben*; Bernet, *Force, Drive, Desire*, p. 137, 242), não imediata nem exclusivamente vinculado ao sujeito. Essa perspectiva produz um radical descentralizamento da subjetividade, entendida não mais como consciência egológica originária, mas como uma entidade “possuída” por dinâmicas pré-reflexivas e subterrâneas (Bernet, *Force, Drive, Desire: A Philosophy of Psychoanalysis*, 21, 24–25). Disso decorre um deslocamento da investigação transcendental em direção à gênese constitutiva do Eu a partir da própria vida pulsional. Tal “ontologia fundamental do impulso”, da qual, segundo Bernet, tanto Husserl quanto Schopenhauer seriam expoentes, opera uma renovação da metafísica, superando a substância como algo estático para acolher a negatividade e o excesso intrínsecos à experiência vivida (21, 29–30).

⁴² Novembro, *Il giovane Schopenhauer e Fichte*, 140.

sujeito do conhecimento, que nunca pode se tornar objeto de si mesmo sem se dissolver em representações; por outro, a ideia de que a liberdade individual se realiza na perda de si mesmo, na submissão a um fluxo originário de sentido que transcende toda construção reflexiva.

Este fundo obscuro do sujeito, que Schopenhauer identifica na tensão inexplicável entre conhecer e querer, encontra um contraponto significativo na reflexão fichtiana sobre o impulso como expressão de um “ser fora do ser”⁴³. Aqui, o fundo obscuro não é entendido como uma mera área cega da consciência, mas como sua articulação originária, ou melhor: como sua articulabilidade, virtual e dinâmica. Em resposta às acusações de niilismo e como reação ao naturalismo schellinghiano, Fichte desenvolve, entre 1804 e 1807, a ideia do *Trieb des Seins*. O impulso não representa um traço da espontaneidade subjetiva, mas a própria vitalidade intrínseca da racionalidade como manifestação do absoluto⁴⁴. Nessa perspectiva, o saber não produz o ser nem o reduz a uma função argumentativa: antes, ele *dispõe* e organiza as suas possíveis articulações em possibilidades legítimas do ponto de vista da razão finita⁴⁵. Daí nos *Tatsachen des Bewusstseins* de 1813 Fichte conclui, com uma expressão cheia de futuro, que a totalidade da experiência seria a manifestação do desdobramento da razão *als Wille und Vorstellungsvermögen*⁴⁶. A representabilidade do mundo pressupõe, portanto, uma força que pode ser identificada como um querer que, justamente por isso, já não pode ser assimilado a um simples impulso no modelo do impulso sensível. Essa despotencialização do sujeito, entendida como momento para a articulação de uma dinâmica que ao mesmo tempo o constitui e o excede, permite explicar a compreensão da vontade como elemento que ultrapassa a escolha individual. É o que

⁴³ GA, II, 11, 194.

⁴⁴ Esse movimento encontra um eco significativo também nos “Traços fundamentais da época presente” (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), nos quais Fichte fala de um *Vernunftinstinkt* como primeira articulação fundamental da racionalidade. Desenvolvi esse aspecto em Ferraguto, *Sulla scelta della filosofia secondo Fichte*, ao qual remeto para ulteriores aprofundamentos.

⁴⁵ GA, II, 8, 261, 265; cf. Gabriel, *Transcendental Ontology*. Sobre o *Trieb des Seins*, cf. d'Alfonso, *Der Trieb des Seins in der Wissenschaftslehre 1804*; Ferraguto, *Tensão e impulso no Fichte tardio*. No que diz respeito às reações de Fichte a esse contexto e ao impacto que essas reações exercem sobre os desenvolvimentos teóricos da *Wissenschaftslehre* fichtiana, cf. Breazeale, *Toward a Wissenschaftslehre more geometrico (1800–1801)*, que, no entanto, não chega a tematizar a questão do *tender*.

⁴⁶ NW, I, 462.

já emerge das anotações de Schopenhauer sobre a *Sittenlehre* de Fichte, onde ele identifica a liberdade de querer não tanto como liberdade positiva de escolher, mas como liberdade de não querer⁴⁷: uma faculdade que não se esgota na alternativa entre diferentes motivos ou objetos de desejo, mas que consiste na possibilidade de suspender o próprio querer.

Assim, se Fichte faz distinção entre uma liberdade material de escolha – que pode dizer respeito tanto a motivos morais quanto imorais – e uma liberdade formal, ligada à capacidade de autodeterminação da razão, Schopenhauer radicaliza esse discurso. Para ele, a liberdade autêntica não consiste em escolher entre fins diferentes, mas na capacidade de se afastar de qualquer escolha, de não querer nenhum dos objetos possíveis, mantendo assim uma forma de independência da cadeia de motivos. Dessa forma, ele distingue claramente a liberdade de escolha, própria da razão prática, da liberdade da escolha, mudando o terreno da discussão⁴⁸.

Essa virada conceitual gera uma mudança original em um debate que já havia sido inaugurado com o segundo volume dos *Briefe* reinholdianos e que encontrou em Bardili uma de suas expressões mais radicais, sobretudo no escrito de 1796 sobre a liberdade da vontade⁴⁹. Embora não seja possível no espaço deste artigo seguir essa linha em todas as suas implicações, vale a pena ressaltar que se encontra aqui um dos núcleos fundamentais da filosofia schopenhaueriana: um aprofundamento autônomo e crítico de uma problemática central do pensamento fichtiano, reelaborada de modo a colocar a liberdade não na afirmação da vontade individual, mas em sua possível dissolução.

Um passo decisivo nessa direção também se encontra *nas Tatsachen des Bewusstseins*⁵⁰, onde Fichte descreve a liberdade não como um ato de arbitrário, mas

⁴⁷ HN II, 349.

⁴⁸ W, I, § 23, 158-159; W, III, § 51, 319

⁴⁹ Sobre esse importante aspecto da filosofia moral pós-kantiana, cf. Olivier, *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*; Fabbianelli, *Die Theorie der Willensfreiheit in den Briefen über die kantische Philosophie (1790–1792) von Karl Leonhard Reinhold*; Bondeli, *Freiheit im Anschluß an Kant: Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen*; Lazzari, *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Uma panorâmica mais ampla dos estudos a esse respeito foi oferecida por Ivaldo, *Ragione pratica*, 157.

⁵⁰ GA II, 12, 66-69.

como uma tensão que se exerce na renúncia a si mesmo. A liberdade autêntica não consiste na afirmação de uma vontade individual que se ergue soberana sobre o mundo, mas no movimento pelo qual o indivíduo se reconhece como sempre já inserido em uma dinâmica que o transcende. Aqui, a liberdade de querer não é a liberdade de se determinar a partir de si mesmo, mas a capacidade de assumir a “anulação” do impulso sensível como condição para uma afirmação mais elevada da vida.

Também na interpretação do imperativo categórico oferecida nas lições sobre as *Tatsachen des Bewusstseins*⁵¹, Fichte esclarece como a liberdade do indivíduo encontra sua plena realização não na autoafirmação, mas na completa perda de si mesmo. Em outras palavras, a (*Selbst*)*Bestimmung* individual, que se articula como exercício da atenção, é antes de tudo entregar-se. O olhar atento – a aquisição dos “olhos” para o visível – funciona como momento motivador da autodeterminação, mas ao mesmo tempo mostra como esta é sempre “uma entrega (*Hingeben*) da individualidade fundada no puro conceito livre para se lançar na energia exterior objetiva que é, nisso, energia do Um”⁵².

O eu, portanto, nunca é puro sujeito de sua própria vida: ele está sujeito à vida que o constitui. Mas isso não equivale a uma passividade inerte. Pelo contrário, a descrição idealista da consciência tem a função de abrir o espaço em que a tensão entre decisão – entendida como despertar da atenção – e entrega – entendida como tornar-se-Um do indivíduo na perda de sua própria individualidade – pode ser praticada concretamente. Este espaço compreende os diferentes níveis em que a disposição fundamental da *Wissenschaftslehre* se realiza: do plano teórico ao ético e político, até ao próprio gesto da escolha “pela” filosofia. Toda decisão é, em última análise, entrega, ou seja, abandono a um “ser”: resposta a um apelo que se encarna no outro ser racional, mas que tem a sua raiz na própria racionalidade⁵³.

⁵¹ GA II, 12, 66-69; 87 sg.

⁵² GA, II, 12, 89.

⁵³ Para ulteriores aprofundamentos sobre esse tema, remeto a Ferraguto, *Decisione e dedizione*.

6 CONCLUSÃO

Assim, a partir de alguns pontos em comum, procurei mostrar que a visão de Schopenhauer não pode ser reduzida a uma simples tomada de distância em relação à *Wissenschaftslehre* de Fichte. Mais do que isso, Schopenhauer aprofunda de forma autônoma alguns aspectos cruciais do pensamento fichtiano e, nesse sentido, mostra-se um autêntico discípulo de Fichte: ele não se limita a reproduzir seu espírito, mas, como o próprio Fichte exige, desenvolve de maneira original o arcabouço geral da doutrina da ciência. A leitura conjunta dos textos dos dois pensadores leva, assim, a algumas conclusões de relevância tanto histórica quanto teórica. Do ponto de vista histórico, é evidente a importância de Fichte na gênese de estruturas conceituais que se tornarão centrais em Schopenhauer; ao mesmo tempo, reconhece-se a contribuição deste último para o desenvolvimento do transcendentalismo, reinterpretado não como filosofia que absolutiza o sujeito, mas como pensamento do limite, da exposição e da gênese das condições que tornam possível a abertura do sujeito ao outro de si mesmo. No plano teórico, Schopenhauer contribui para delinear uma versão da filosofia entendida como método ou como implementação de um olhar crítico, em vez de uma doutrina dogmática que hipostatiza seus conceitos. Além disso, sua reflexão permite hipotetizar uma conexão com uma visão “fenomenológica” da consciência, na qual conceitos como *habitus*, impressão originária e intencionalidade instintiva sinalizam o enraizamento do sentido em uma dimensão pré-reflexiva e passiva⁵⁴. Por fim, a comparação esclarece a possibilidade de uma extensão do transcendentalismo, mostrando como a questão do sujeito não pode ser pensada sem referência ao fundo vital e dinâmico do qual ela mesma brota, o que Schopenhauer e, depois dele, Emil Lask, outro ilustre intérprete de Fichte, chamariam de “irracional”⁵⁵. Mas esse seria outro capítulo dessa história.

⁵⁴ Guyer, *Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy*, 94) evidencia como Schopenhauer substitui o método reflexivo de Kant por um escrutínio direto da experiência, passível de ser definido como uma “fenomenologia *avant la lettre*”. Tal perspectiva funda-se no primado da intuição, permitindo apreender imediatamente as estruturas da consciência e da vontade sem recorrer a deduções mediadas ou a argumentos transcendentais.

⁵⁵ Para uma análise detalhada desse ponto, remeto a Ferraguto, *Emil Lasks Auslegung der Wissenschaftslehre*.

REFERÊNCIAS

- BEISER, F. *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- BERNET, R. *Force, drive, desire: A philosophy of psychoanalysis* (S. Allen, Trans.). Northwestern University Press, 2020.
- BERTINETTO, A. *La forza dell'immagine: Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*. Milano: Mimesis, 2010.
- BONDELI, M. Freiheit im Anschluß an Kant: Zur Kant-Reinhold-Kontroverse und ihren Folgen. In V. Gerhardt & R. P. Horstmann (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung* (Vol. 5, pp. 243–251). Berlin: De Gruyter, 2001.
- BOURDIEU, P. *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli, 1998.
- BREAZEALE, D. Reflection, intellectual intuition, and the fact of consciousness: Remarks on the method of Reinhold's *Elementarphilosophie* (1789–1791). *Archivio di Filosofia*, v. 73, p. 35–58, 2005.
- BREAZEALE, D. Toward a Wissenschaftslehre more geometrico (1800–1801). In D. Breazeale et al. (Eds.), *After Jena: New essays on Fichte's later philosophy* (pp. 3–40). Evanston, IL: Northwestern University Press, 2008.
- BUENO, A. O. *Filosofia negativa? Bourdieu e os fundamentos da razão*. Artigo apresentado per la disciplina "Pensamento sociológico contemporâneo" (S. Miceli), 2006.
- CACCIOLA, M. L. O "eu" em Fichte e Schopenhauer. *DoisPontos*, 4(1), 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/dp.v4i1.9533>.
- CARTWRIGHT, D. E. Becoming the Author of World as Will and Representation: Schopenhauer's Life and Education 1788–1818. In S. Shapshay (Ed.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook* (pp. 11–42). Palgrave Macmillan, 2017.
- D'ALFONSO, M. V. *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Philosophievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810–11)*. Würzburg: Ergon, 2008.
- D'ALFONSO, M. V. Il confronto con G. E. Schulze nella critica di Schopenhauer alla morale kantiana. In S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca & M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010* (pp. 535–554). Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.
- D'ALFONSO, M. V. *Il male del mondo. Arthur Schopenhauer nella costellazione post-kantiana*. Milano/Udine: Mimesis, 2017.
- D'ALFONSO, M. V. Die „Zerstörung“ der praktischen Vernunft in den frühen Notizen Arthur Schopenhauers. *I Castelli di Yale – Online*, 6(1), 173–183, 2018.

- D'ALFONSO, M. V. Der Trieb des Seins in der Wissenschaftslehre 1804. In J.-Ch. Goddard et al. (Eds.), *L'être et le phénomène – Sein und Erscheinung: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre (1804)* (pp. 185–192). Paris: Vrin, 2007.
- FABBIANELLI, F. Die Theorie der Willensfreiheit in den Briefen über die kantische Philosophie (1790–1792) von Karl Leonhard Reinhold. *Philosophisches Jahrbuch*, v. 107, p. 428–443, 2000.
- FERRAGUTO, F. Decisione e dedizione. *Archivio di Filosofia*, v. 80, n. 1–2, p. 217–225, 2012.
- FERRAGUTO, F. Rhythmus and Setzen: Fichte's answer to rational realism. In S. Imhof & M. Bondeli (Eds.), *Fichte and Reinhold in confrontation* (pp. 215–233). Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.
- FERRAGUTO, F. Realismo racional como heurística da filosofia. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 64, n. 154, p. 167–190, 2023a. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512x2023n15408ff>.
- FERRAGUTO, F. Tensão e impulso no Fichte tardio. *Trans/Form/Ação*, 47(3), e0240028, 2023b. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2024.v47.n3.e0240028>.
- FERRAGUTO, F. Sulla scelta della filosofia secondo Fichte. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 79(4), 1803–1828, 2023c. Disponível em: https://doi.org/10.17990/RPF/2023_79.
- FERRAGUTO, F. Emil Lasks Auslegung der Wissenschaftslehre. *Fichte-Studien*, v. 53, p. 564–590, 2024.
- FERRAGUTO, F. Do pensar ao tender: perspectivas fenomenológicas sobre o realismo racional. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 30(2), 31–50, 2025.
- FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog (GA), 1962–2013.
- FICHTE, J. G. *Nachgelassene Werke*. Bonn: Marcus (NW), 1834.
- GABRIEL, M. *Transcendental ontology: Essays in German idealism*. London: Bloomsbury, 2011.
- GUEROULT, M. Schopenhauer et Fichte. In *Études de philosophie allemande* (pp. 202–261). Hildesheim & New York: Georg Olms, 1977.
- GUYER, P. Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy. In C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 93–137). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HAMLIN, D. W. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 1980.
- HAN, B. *La società della stanchezza*. Milano: Nottetempo, 2012.
- HEGEL, G. W. F. *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*. Milano: Mursia, 2014.
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

ITO, T. Fichte contra Schopenhauer? A doutrina do Eu como uma fonte teórica do sujeito puro do conossença. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, 6(2), 3–15, 2015.

IVALDO, M. La comprensione fichtiana di Spinoza. *Filosofia*, v. 39, p. 285–313, 1988.

IVALDO, M. *Ragione pratica*. Pisa: ETS, 2012.

JACQUETTE, D. Schopenhauer's Philosophy of Logic and Mathematics. In B. Vandenabeele (ed.), *A Companion to Schopenhauer* (pp. 43–59). Wiley-Blackwell, 2012.

JACQUETTE, D. (ed). *Schopenhauer, Philosophy, and the Arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

JANAWAY, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KOSSLER, M. The Artist as Subject of Pure Cognition. In B. Vandenabeele (ed.), *A Companion to Schopenhauer* (pp. 193–205). Wiley-Blackwell, 2012.

LAUTH, R. Il problema della completezza della “dottrina della scienza” nel periodo 1793–1796. In *Il pensiero trascendentale della libertà* (pp. 99–183). Milano: Guerini, 1996.

LAZZARI, A. *Das Eine, was der Menschheit Noth ist*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.

MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

NEELEY, G. S. The Consistency of Schopenhauer's Metaphysics. In B. Vandenabeele (Ed.), *A Companion to Schopenhauer* (pp. 105–119). Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

NOVEMBRE, A. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza* (Tesi di dottorato). Università del Salento/Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 2011.

OLIVIER, P. *Zum Willensproblem bei Kant und Reinhold*. Berlin: Ebering, 1941.

PETERS, G. O social entre o céu e o inferno: A antropologia filosófica di Pierre Bourdieu. *Tempo Social*, 23(2), 221–255, 2011.

PETERS, G. Habitus, reflexividade e neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(83), 221–255, 2013.

-
- RAMETTA, G. *Le strutture speculative della dottrina della scienza*. Genova: Pantograf, 1993.
- RAMETTA, G. Der Begriff „Repräsentation“ in der Wissenschaftslehre 1805. *Fichte-Studien*, v. 34, n. 1, p. 153-170, 2009.
- ROBERTO, D. *Kant e Fries: Significato e legittimità della “svolta antropologica”*. Milano: FrancoAngeli, 2007.
- SANDKAULEN, B. Spinoza zur Einführung: Fichtes Wissenschaftslehre von 1812. *Fichte-Studien*, v. 30, p. 71-84, 2007.
- SHAPSHAY, S. Schopenhauer on the Moral Considerability of Animals: Toward a Less Anthropocentric Ethics. In S. Shapshay (Ed.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook* (pp. 283–298). Palgrave Macmillan, 2017.
- SHAPSHAY, S. (a cura di). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Bd. 1). Diogenes (W), 1977.
- SCHOPENHAUER, A. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Ueber den Willen in der Natur* (Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Bd. 5). Diogenes (G), 2017.
- SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlaß* (A. Hübscher, Ed., 5 vols.). Frankfurt am Main: W. Kramer. (HN), 1966-1975.
- STOLZENBERG, J. *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren 1793/94 bis 1801/02*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- THOMAS-FOGIEL, I. *Fichte: Réflexion et argumentation*. Paris: Vrin, 2004.
- TILLIETTE, X. *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- VANDEN AUWEELE, D. *Exceeding Reason: Freedom and Religion in Schelling and Nietzsche*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.
- VANDENABEELE, B. (a cura di). *A Companion to Schopenhauer*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- WHITE, F. C. *On Schopenhauer's fourfold root of the principle of sufficient reason*. New York: E. J. Brill, 1992.
- WICKS, R. *Schopenhauer*. Malden: Wiley-Blackwell, 2008.
- YOUNG, J. *Schopenhauer*. London/New York: Routledge, 2005.
- ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In C. Janaway (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 18–43). Cambridge University Press, 1999.

ZÖLLER, G. German realism: The self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer. In K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 200–218). Cambridge University Press, 2000.

ZÖLLER, G. Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte: Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre. In W. Jaeschke & B. Sandkaulen (Eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* (pp. 37–52). Hamburg: Meiner, 2004.

ZÖLLER, G. Schopenhauer's Fairy Tale about Fichte: The Origin of *The World as Will and Representation* in German Idealism. In B. Vandenabeele (Ed.), *A Companion to Schopenhauer* (pp. 385–402). Wiley-Blackwell, 2012.

ZÖLLER, G. Schopenhauer's System of Freedom. In S. Shapshay (Ed.), *The Palgrave Schopenhauer Handbook* (pp. 65–84). Palgrave Macmillan, 2017.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Federico Ferraguto

Doutorado em Filosofia pela Universidade de Roma Tor Vergata

<https://orcid.org/0000-0002-3874-8300> • federico.ferraguto@pucpr.br

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Ferraguto, F. Heranças fichteanas no pensamento de Schopenhauer. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e96546, p. 01-22, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378696546>.