

8 | 2014

Inv(i)erno 2014

Emiliano Acosta (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/506>

DOI: 10.4000/ref.506

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 8 | 2014, « Inv(i)erno 2014 » [En línea], Publicado el 21 septiembre 2014, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/506> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.506>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

Fichte: 200 años

El año 2014 posee sin duda alguna un especial significado para nuestra revista y asociación filosófica, dado que se conmemoran 200 años de la muerte de J. G. Fichte. Al simposio organizado en la Universidad de Humboldt, Berlín, por Ch. Asmuth, vicepresidente de la *Internationale Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft*, para recordar esta fecha se sumará en sólo unos días el tercer *Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* en la Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. La conmemoración del fallecimiento de un filósofo invita ciertamente a reflexionar sobre su obra, la recepción y actualidad de la misma, pero también sobre su vida. De allí que la organizadora de nuestro tercer congreso, Giorgia Cecchinato, halla escogido como título del mismo el lema: *Uma Vida Filosófica, uma Filosofia Viva*.

Fichte ofrece como campo de estudio no sólo su obra filosófica, sino además una vida intensa donde el compromiso ético, político y religioso con una idea cobra un lugar determinante. Fichte pertenece a ese grupo de filósofos, cuyas vidas llaman la atención. Su aventura subversiva en Jena, que finaliza en la conocida disputa del ateísmo; sus distintas intervenciones (con o sin éxito) en la esfera pública desde los escritos anónimos revolucionarios de 1793 hasta sus lecciones sobre la idea de una guerra justa en 1813, pasando por los tristemente *Discursos a la nación alemana*; sus constantes malentendidos y tropiezos con las autoridades políticas y universitarias; todo este conjunto de sucesos colocan a Fichte en el panteón de los filósofos/ascetas/héroes trágicos. De allí que con justo derecho merezca este hombre un lugar junto a Platón y su irreverente comportamiento en Siracusa y a Spinoza y su *excomunió*n teológica, filosófica y política, sólo para nombrar algunos ejemplos de este tipo de animal filosófico.

La idea fichteana del compromiso social del filósofo y del intelectual en general es el tema del primer artículo de este número. En él Emiliano Acosta intenta un acceso genealógico al concepto fichteano de intelectual. Entre otros tópicos este artículo presenta la tesis según la cual el pensamiento fichteano es movido por cierto espíritu democrático y/o populista. El análisis de los presupuestos y consecuencias del modo en que Fichte entiende el deber del intelectual busca poner en cuestión todo discurso emancipador de la Humanidad en términos universalistas.

Fichte nunca entendió vida y teoría como ámbitos separados del actuar humano. La contribución de Glauber Cesar Klein ilustra de algún modo esta idea. Su artículo propone una primera aproximación al concepto de

sentimiento en Fichte, cuyo carácter fundamental reside en el hecho de que conecta el saber teórico y el práctico. En su artículo *Fichte: lector de Rousseau* examina dos puntos importantes del concepto de sentimiento en Fichte: i) la función del mismo en el modo en que Fichte cree resolver el “problema de la cosa en sí” y ii) la presencia de Rousseau, ya sea como objeto de elogio o de crítica, en el origen de este concepto fichteano.

Theofilo Oliveira, por su parte, ofrece una nueva perspectiva para un concepto que ha sido tematizado en varios números de nuestra revista: la intuición y/o intuición intelectual. La originalidad de este artículo con respecto a los anteriores publicados aquí, reside en el hecho de que examina este concepto partiendo de la disputa “Schiller versus Fichte” e intentando poner en diálogo el problema de conocimiento que significa la intuición en general con los últimos avances en las neurociencias.

Por último, Julián Ferreyra propone una aproximación inicial a un tema, “descubierto” por J.-Ch. Goddard, aún no discutido suficientemente y que abre nuevas líneas de investigación en los estudios sobre Fichte y sobre subjetividad en general: la relación Fichte/Deleuze. Este artículo brinda información relevante sobre la lecturas que Deleuze *efectivamente* hizo de la obra de Fichte, además de arriesgar algunas hipótesis sobre puntos temáticos de contacto entre ambos pensadores.

A los trabajos mencionados siguen dos sonetos de Fichte, uno de ellos traducido al portugués por Paulo Licht dos Santos y otro traducido al español por Emiliano Acosta. De este modo hemos querido ofrecer al público este lado lírico del Fichte metafísico y así contribuir al conocimiento de la persona de Fichte. Los sonetos muestran sin duda no sólo las limitaciones poéticas de nuestro filósofo, sino antes bien la intensidad con la que este hombre *vivió* su filosofía. Junto a cada traducción el lector encontrará el texto original en alemán. Ambos traductores ofrecen sus versiones de los sonetos en metro, intentando reproducir (o al menos no perder) el ritmo de los originales. Queda a juicio del lector determinar en qué medida esto se ha logrado.

Por último, Felipe Schwember Augier publica una breve noticia sobre el *Segundo Congreso Internacional ALEF* realizado en la Universidad Austral de Chile, Valdivia, en noviembre de este año y cuya dirección y organización estuvo a cargo de Vicente Serrano, Mauricio Mancilla y Emiliano Acosta.

Océano Atlántico a 10972 metros de altitud, 26 de agosto de 2014.

ÍNDICE

Artículos/Artigos

Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica

Emiliano Acosta

O Sentimento do mundo: Fichte leitor de Rousseau e Kant

Glauber Cesar Klein

Fichte, Schiller, intuição e um problema: é possível realmente separar as influências estruturais do sistema filosófico de Fichte da estrutura das Cartas A Educação Estética do Homem em Schiller?

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira

Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical

Julián Ferreyra

Traducción/Tradução

Dos sonetos. Introducción

Emiliano Acosta

Was meinem Auge diese Kraft gegeben

Johann Gottlieb Fichte

Nichts ist denn Gott...

Johann Gottlieb Fichte

Reseñas/Recensões

Segundo Congreso Internacional ALEF sobre el Pensamiento de J. G. Fichte. Entre Revolución y Restauración: Fichte y la recepción romántica de su filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile. Valdivia, del 13 al 15 de noviembre de 2013

Felipe Schwember Augier

Artículos/Artigos

Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica

Emiliano Acosta

1. Introducción

- 1 Las consideraciones de Fichte acerca de la función social de los intelectuales (die Gelehrten) no pueden ser desconocidas para aquellos que estudian a Fichte. En casi todas sus obras principales y en los pasajes más conocidos de su correspondencia Fichte discute o menciona este tema. La intensidad y profundidad del tratamiento difieren, por supuesto, de un escrito a otro. A veces Fichte dedica a este tema sólo un párrafo o la última hora de un seminario sobre su sistema de filosofía –lo que llamó Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)–, a veces todo un capítulo o toda una serie de conferencias. Sin embargo, este tópico hasta ahora no ha recibido la atención, creo, que se merece. Por otra parte, los escritos de Fichte que se centran exclusivamente en el compromiso social de los intelectuales, es decir, sus tres series de conferencias sobre el destino del académico (Jena 1794, Erlangen 1805, Berlín 1811) son generalmente consultados para la discusión de otros temas de su filosofía, por ejemplo, la cuestión del reconocimiento, la filosofía de la historia o la concepción de individuo, Estado y sociedad.
- 2 Sin embargo, el objetivo de este artículo no es sencillamente presentar la concepción fichteana del intelectual y su compromiso con la sociedad, sino antes bien someter a crítica el modo en que Fichte piensa al intelectual explorando los orígenes de los valores morales y distinciones conceptuales que hacen posible (pensable) su idea del intelectual y de la función social que a éste caracteriza. Esto es lo que quería decir en el título con mi propuesta de un enfoque genealógico.
- 3 Comenzaré con una consideración acerca del espíritu popular/populista/democrático de la filosofía de Fichte. La idea es mostrar en

qué medida la cuestión del compromiso social de los intelectuales era realmente importante para Fichte y su filosofía. A continuación presento mi segundo argumento, a saber, que la idea de la intervención intelectual es un elemento necesario en la filosofía de Fichte. Luego reconstruyo la concepción fichteana del intelectual a partir del argumento de que lo propio del intelectual para Fichte es su carácter transformador de la realidad. En la cuarta parte de este trabajo intento una deducción genética (en sentido fichteano) del intelectual basado en la teoría de los impulsos de Fichte. En la última parte esbozo una explicación genealógica de la deducción genética mencionada, la cual conduce a algunas conclusiones sobre el potencial excluyente de todo discurso humanitario o emancipador de la Humanidad.

2. Fichte: ¿un filósofo populista?

- 4 Hace doscientos años, más específicamente el 29 de enero de 1814, moría en Berlín Johann Gottlieb Fichte. Tenía en ese entonces 51 años. La causa de su deceso: tifus. Ciertamente no hay nada de extraño en esto, pues en esos años, los años de la Guerra de la Sexta Coalición contra la hegemonía napoleónica, el tifus se había convertido en una epidemia y Fichte no fue su única víctima. Ahora bien, si uno considera que la mayoría de los muertos por tifus en ese entonces eran soldados y gente de las clases sociales más bajas y, además, que la estructura social en la Berlín y en la Alemania de principios del siglo XIX no hacía tan fácil el contacto entre académicos y lo que uno podría llamar pueblo (no público), entonces sí debería sorprendernos que una personalidad como Fichte haya sido alcanzada por la epidemia. Fichte pertenecía de algún modo a los círculos selectos de la sociedad berlinesa y prusiana, formaba parte de una clase privilegiada, como la de los académicos, y además había sido el primer rector elegido de la recién creada Universidad de Berlín (hoy Humboldt-Universität).
- 5 Fue su mujer, Marie Johanne Rahn, quien lo contagió de tifus. Ella había contraído esta enfermedad atendiendo como enfermera voluntaria en distintos hospitales de Berlín a los soldados heridos. Pero no debemos pensar que mientras su mujer atendía a los soldados, nuestro querido Fichte pasaba el tiempo ocupado en especulaciones metafísicas. Fichte ofreció en 1806 sus servicios como orador para entusiasmar o motivar a las tropas (Feldprediger). En 1813 él mismo propuso su enrolamiento en las fuerzas militares no regulares de Prusia (Landsturm). Estaban exentos de la obligación de participar en el alzamiento contra las tropas de ocupación francesas profesores universitarios y miembros del clero. Y sin embargo, nuestro querido Fichte se sintió llamado a formar parte de las filas. Pero ni en 1806 ni en 1813 fueron aceptados sus servicios. Por un lado, tal vez Fichte estaba ya

un poco viejo o no tenía las aptitudes necesarias para ser soldado; por otro, como orador, creo que habría sido demasiado abstracto como para movilizar a las tropas.

- 6 De todos modos este hombre encontró en ambas ocasiones la manera de servir a su patria y al movimiento de liberación alemán. Me refiero a sus lecciones “Sobre la idea de una Guerra verdadera” de 1813 (que yo llamaría “justa” en lugar de “verdadera”, dado que se trata de una legitimación de la guerra nacional y un llamado a cooperar con el alzamiento contra las fuerzas francesas de ocupación) y a sus tristemente celebres Discursos a la nación alemana de 1807 y 1808. La retórica de ambos textos busca movilizar al público para emprender una praxis emancipadora a través de volver a crear una conciencia colectiva, un sujeto colectivo, y por ende un peligro, una amenaza, un miedo, un enemigo, y un fin comunes, así como también un destino (Schicksal) y una destinación (Bestimmung) comunes a todos los alemanes en cuanto nación. La nación alemana a quien van dirigidos los discursos, entonces, no existe en realidad en cuanto tal. Es precisamente ese discurso el que se propone reunir a los individuos y hacer de ellos un pueblo, una nación.
- 7 Ambos textos están escritos durante una situación histórica muy particular: Alemania ocupada por tropas francesas. De allí que uno pueda decir que Fichte escribió estas lecciones obligado por los hechos. De allí también que uno pueda afirmar que su condena de la decadencia en general de la cultura alemana así como también su iniciativa de unificar las diferentes clases sociales e intereses bajo un solo fin o una sola idea de nación venía condicionada por el momento histórico. Pero en realidad Fichte habla de esto en infinidad de textos en todas sus intervenciones como intelectual desde sus inicios como panfletero “jacobino” en 1793 hasta sus lecciones ya mencionadas de 1813. Pensar, por cierto, un Fichte cosmopolita en Jena contrapuesto a un Fichte nacionalista en Berlín es sólo posible cuando no se ha investigado exhaustivamente en el corpus fichteanum. Lo mismo debe decirse acerca de todas las interpretaciones que buscan grandes crisis o rupturas en el desarrollo de la filosofía de un hombre que, hasta donde yo veo, siempre se mantuvo fiel a un núcleo de principios religiosos, metafísicos y políticos.
- 8 El primer punto que deseo tratar es que el motivo de la intervención intelectual se halla presente a lo largo de toda la obra de Fichte y que ella está animada por una especie de espíritu populista y/o democrático.
- 9 Estudiando la vida y producción literaria de Fichte me he encontrado con un sujeto que está constantemente intentando intervenir crítica y productivamente en la vida social, y siempre intentando achicar la brecha

entre, por un lado, los intelectuales y sus intereses y, por otro, la gente sin más (el pueblo) y sus problemas.

- 10 La justificación de tal tarea es, por cierto, en última instancia la convicción de que el presente histórico no es lo que debe ser, tal como es de verse en sus descripciones en cartas y manuscritos (a veces una especie de diario íntimo) de Leipzig, Berlín y Erlangen; como también en su filosofía de la historia.
- 11 Fichte estuvo siempre persuadido de que había una crisis cultural cuyas consecuencias alcanzaban todos los ámbitos de la vida humana (lo económico, político, científico, religioso, la moral y el arte) y que esta crisis, por cierto no era solo alemana, sino global.
- 12 Fichte sabe de la esclavitud económica en África y de la esclavitud del espíritu hasta en Tierra del Fuego. Sobre la corrupción humana escribió ciertamente bastante. Sin embargo, no se trata para Fichte en ningún momento de mostrar o demostrar que la gente, el pueblo, está equivocada o es responsable de esto, sino antes bien de identificar a los verdaderos culpables de esta decadencia: autoridades políticas y religiosas, filósofos, científicos, escritores y artistas. Todos aquellos que producen cosmovisiones, conocimiento y arte, que crean mundo, que ordenan las relaciones humanas. Todos ellos son, según Fichte, los verdaderos responsables de la debacle cultural y moral.
- 13 Ahora bien, la denuncia de Fichte de la corrupción humana debe ser considerada dentro de un tipo de batalla cultural que Fichte emprende contra personas e instituciones con poder real. Entonces, en el escenario de guerra cultural que Fichte presenta, el enemigo no es la “horda” (por cierto yo no he encontrado aún en Fichte un concepto negativo de multitud en sentido social y político). El verdadero enemigo de la verdadera Ilustración del género humano es según Fichte una oligarquía cultural y política que no quiere aceptar que la legitimidad de toda actividad humana y ejercicio de poder (y la producción de conocimiento y arte también lo son) reside exclusivamente en el interés de lo que Fichte llama pueblo (Volk) o comunidad (Gemeine). Fichte se erige siempre como representante del verdadero interés de la Humanidad y busca legitimar su discurso apelando a lo que él cree que es (o debe ser) el interés de la comunidad y sobre todo de aquellos menos beneficiados por el sistema reinante.
- 14 Por esta razón considero a Fichte uno de los primeros filósofos populares, populistas o demócratas que las transformaciones sociales y culturales de la era moderna hicieron posible. Fichte proviene de una familia pobre y sólo gracias a la generosidad de un noble ilustrado pudo recibir la educación que sus padres nunca le habrían podido proporcionar. Fichte fue un hombre que supo lo que es ser pobre, ser social, cultural y económicamente excluido, que

en realidad se mantuvo toda su vida como una especie de paria, de outsider, en el mundo académico, en la república de las letras y en la corte, que, como he dicho, siempre intentó unificar el significado de sus esfuerzos, el objetivo de su tarea filosófica con una causa popular o, mejor dicho, con lo que él pensaba que era el interés de la gente. Y en este sentido la causa de su muerte deja de ser para mí un hecho circunstancial, para volverse más bien una especie de símbolo. Fichte nunca pudo dejar de pertenecer a los estratos más bajos de Alemania. Fichte nació como nacen los pobres y murió tal como ellos mueren.

* * *

- 15 De acuerdo con lo he expuesto hasta aquí, no debería entonces sorprender que las consideraciones de Fichte sobre política, moral, religión y economía no se desarrollen desde el punto de vista de la autoridad o del poder. Fichte escribe contra la autoridad. Incluso el Fichte Hobbesiano y conservador que al parecer escribió la segunda parte de su Fundamento de derecho natural de 1796-1797 deja explícitamente la puerta abierta a la posibilidad de rebeliones y revoluciones al legitimarlas como actos conformes a lo que dicta la razón práctica y, en consecuencia, al destino del hombre y de la Humanidad. Fichte sostiene que una constitución acorde con principios racionales debe incluir las figuras de la suspensión del Estado de derecho, de la abolición del Estado y de la devolución de la soberanía a la comunidad, para que ésta nuevamente se reúna y funde un nuevo contrato social. Algo similar ya había dicho, por cierto, en su escrito de 1793 a favor de la revolución francesa.
- 16 Según Fichte estos levantamientos contra la autoridad institucionalizada no son en realidad rebeliones, ya que el pueblo (das Volk) es el soberano y en cuanto tal no puede actuar en contra de sí mismo. No hay nadie por encima del pueblo, sólo Dios, dice Fichte. La autoridad es el representante del poder del pueblo (soberanía). Rebeldes y subversivos, sugiere Fichte, son en realidad las autoridades políticas (el poder ejecutivo y/o el eforato) que no siguen los principios de la moral y el derecho natural, esto es, la voluntad del pueblo en cuanto sujeto político/moral, esto es, en cuanto totum y no en cuanto agregado (Aggregat en sentido Kantiano) de voluntades individuales.
- 17 Debido a este argumento para legitimar revoluciones Fichte fue nuevamente acusado de sedicioso (recordemos que ya en 1794, al inicio de sus actividades en la Universidad de Jena, Fichte había tenido que dar explicaciones a las autoridades en Weimar sobre sus expresiones contra el príncipe y toda forma de monarquía durante sus lecciones). Esta vez la denuncia provino de un reseñador anónimo de su libro sobre el derecho natural. La reseña intenta llamar la atención de la opinión pública con respecto a la amenaza que Fichte

significa para el orden social. Fichte intentó entonces defenderse, pero, como en la mayoría de los casos en los que trata hacerlo (recordemos la polémica del ateísmo), en lugar de resolver los problemas, los complica.

- 18 A este ataque disfrazado de reseña Fichte responde con un escrito acerca del tono sentido, melancólico o triste de la reseña. Allí primero denuncia el propósito encubierto del reseñador de reunir a los “potentados” contra él y la mala intencionalidad con que la reseña está escrita. A continuación explica que en su derecho natural no cometió ninguna clase de “herejía política”, ya que no escribió para promover una revolución. Pero luego brinda el mismo argumento de su libro, a saber, que el pueblo no puede ser parte de una revolución, ya que éste (y no el príncipe) es el verdadero soberano. Por otra parte, reconoce que hay un príncipe, cuya autoridad debe ser respetada, y, en este sentido, él tampoco, sostiene Fichte, puede ser rebelde contra la autoridad, porque es él mismo quien la encarna. Pero (siempre hay un pero), luego añade: “Pero que el príncipe no pueda ser rebelde se debe a que él representa el poder del pueblo (Volksgewalt) y si el pueblo se levanta y comienza a administrar directamente sus derechos, entonces la representación caduca y no hay más un príncipe”.
- 19 A lo largo de su filosofía del derecho de 1796/97 podemos percibir detrás del texto una especie de desconfianza en las instituciones políticas, la cual se confirma en el pasaje del GNR que he citado anteriormente. Quiero decir: solemos hablar del principio del egoísmo universal o de la presuposición de que cada uno siempre buscará hacer prevalecer su interés personal sobre el interés común como las bases de la teoría del derecho de Fichte. Sin tal sospecha, es verdad, no hay posible conflicto, y sin posible conflicto no hay deducción de la necesidad del derecho ni del Estado. Pero la sospecha de Fichte es, a mi entender, mucho más intensa, en el caso de la autoridad. Esta es la única forma de explicar todos los casos posibles de abuso de poder que presenta en el § 16 del GNR sobre la república. Estos son problemas que en escritos similares de pensadores modernos no son siquiera mencionados. Al igual que los representantes contemporáneos del populismo, Fichte no es un defensor de las instituciones por sí mismas. Fichte no es un institucionalista como, por ejemplo, lo fue Kant.

3. Intervención intelectual y doctrina de la ciencia

- 20 El compromiso social de Fichte no debe, empero, ser visto como una actividad paralela y sin relación con su sistema filosófico. Para Fichte su metafísica aporta las bases para una praxis emancipadora, y, por lo tanto, sin

conocer las ideas fundamentales de la doctrina de la ciencia, ningún intelectual puede intervenir, para Fichte, en lo social. Pero esta relación entre el conocimiento metafísico y la intervención intelectual es doble: Sin la intervención intelectual el conocimiento metafísico permanece vacío o sin sentido. Me gustaría centrarme ahora en esta última relación causal. El segundo punto que quiero desarrollar es que la intervención intelectual es intrínseca a la filosofía de Fichte.

- 21 El carácter práctico del conocimiento es, según Fichte, tan esencial como el teórico. La realización del conocimiento es, por lo tanto, un momento necesario de la teoría. La teoría, para Fichte, no tiende principalmente a explicar los estados de cosas, sino a transformar la realidad indirectamente por medio de concebir la forma ideal de la realidad y el modo en que ésta se presenta a la consciencia finita, a saber, como imperativo absoluto de la razón.
- 22 En este sentido, el conocimiento efectivo no es acerca de lo que existe, sino de lo que la realidad existente debe llegar a ser. Conocimiento es, entonces, conocimiento de lo ideal, de lo que aún no existe, pero está por venir. Por esta razón, por ejemplo, la filosofía del derecho de Fichte no explica ni busca explicar la conflictividad real de la sociedad, ni consiste en un análisis de las constituciones existentes, sino que expone cómo las relaciones humanas deben organizarse legalmente con el fin de promover el ennoblecimiento moral (*moralische Veredelung*) de los individuos. Lo mismo puede decirse de su tratado de economía política. Según Fichte, las ideas se refieren a una realidad no-existente que tiene que ser actualizada mediante libertad. Creo que este es el significado último de la definición de Fichte de su filosofía como un “sistema de la libertad”.
- 23 En consecuencia, el idealismo de Fichte es básicamente un discurso emancipador. Como tal, implica como condición de posibilidad para su realización la existencia de algunos individuos que emprendan la tarea de descubrir, conceptualizar, propagar y promover el plan de transformación cultural del mundo. Estos individuos son los intelectuales.
- 24 El compromiso social de los intelectuales adquiere en consecuencia un lugar y una función en el sistema filosófico de Fichte. Por lo tanto, lo que Fichte dice al comienzo de sus conferencias sobre la vocación o destinación del académico de 1794, a saber, que estas conferencias son un elemento muy importante de su sistema y una introducción al mismo, es más que un giro retórico. La importancia de la definición del papel de los intelectuales en el sistema de Fichte es de verse en el hecho de que cada vez que fue nombrado profesor en una universidad, comenzó su actividad académica dictando una serie de conferencias sobre este tema.

4. Intervención intelectual como diferencia específica del intelectual

- 25 El título de estas conferencias habla de una Bestimmung des Gelehrten. Bestimmung se puede traducir como vocación o destino y también como determinación en cuanto definición. Todos estos significados están reunidos en el uso que Fichte hace de este término, ya que lo que define a un ser racional no es la descripción de lo que es, sino de lo que tiene que ser. Al igual que Kant, Fichte considera al ser humano esencialmente como actividad libre dirigida por un conjunto de fines. En consecuencia, el ser humano sólo puede ser definido y explicado en términos de causalidad, más específicamente en términos teleológicos. Según Fichte y Kant el objetivo principal de la existencia de los seres humanos en la tierra es lo que realmente los define. Así, el destino o la misión de los intelectuales en la tierra es la respuesta a la pregunta sobre qué es un intelectual. La definición de los intelectuales que Fichte ofrece es, pues, una enumeración de las acciones que distinguen un intelectual de los demás seres humanos. Entre estas acciones se encuentra el acto de crítica e intervención productiva en la vida social. El argumento que deseo desarrollar en lo que sigue, es que la intervención es la diferencia específica en el concepto de intelectual de Fichte.

* * *

- 26 Aunque las tres series de conferencias (1794, 1805, 1811) discuten los mismos temas, en cada uno de ellas Fichte pone de relieve un aspecto diferente del destino de los intelectuales. En sus conferencias de Jena Fichte se centra principalmente en la distinción entre la destinación del hombre en sí mismo, la destinación del hombre en la sociedad y la destinación del intelectual en cuanto tal. Construye así una jerarquía de destinaciones en la que la misión del intelectual se presenta como la más importante, dado que el intelectual aparece como “maestro del género humano”. La importancia del papel de los intelectuales se basa para Fichte no en los derechos o privilegios que tienen, sino en sus deberes y responsabilidades: el progreso moral y científico de la Humanidad está en sus manos. Aunque en estas conferencias, al igual que en las de 1811 podemos encontrar el motivo de la inherencia de la intervención en el concepto de intelectual; este tema, en mi opinión, está expuesto más claramente en sus conferencias de 1805, dictadas a raíz de su nombramiento en la Universidad de Erlangen.
- 27 Fichte se concentra en estas lecciones en la distinción entre intelectuales verdaderos (der Wahrheit nach) y aparentes (dem Scheine nach). Lo que

distingue unos de otros es su compromiso con la transformación de la realidad. Sólo sus acciones muestran lo que el intelectual realmente es. Un intelectual que no intenta transformar su realidad inmediata es, nos dice Fichte, más bien una persona que ha estudiado, que se limitó a saber algo, “pero no un intelectual”. El intelectual real ha alcanzado el verdadero conocimiento, lo que Fichte llama aquí la idea divina, a través de la adquisición de la cultura de su presente histórico. Y este conocimiento lo lleva a transformar la realidad. El verdadero intelectual, dice Fichte, es “un intelectual de los hechos”.

- 28 Los académicos o intelectuales deben transformar el mundo a través de las ciencias naturales y las artes, así como también concebir las relaciones humanas de una manera racional y reconfigurar la legislación de acuerdo con este conocimiento. “Nadie”, dice Fichte, “que no sea un intelectual, debe intervenir en la dirección real y la disposición de los asuntos humanos”. Según Fichte, uno tiene que, en primer lugar, participar de la idea divina.
- 29 Aquí es el momento de plantear un par de preguntas, por cierto, un poco molestas: ¿cómo podemos realmente saber que poseemos la idea? ¿Cómo podemos estar seguros de que no nos hemos equivocado? ¿No sería mejor preguntar a las personas lo que necesitan con el fin de ayudarles a ennoblecer su vida? ¿cómo podemos saber cuáles son sus problemas sin haberlos siquiera consultado? ¿Por qué no preguntamos directamente a la gente qué quieren?
- 30 Fichte nunca planteó estas preguntas en estas conferencias. Pero algunos pasajes de su obra pueden servir como una respuesta a la misma. En un artículo de 1795, por ejemplo, sobre el interés puro por la verdad Fichte dice que no es necesario hacer un sondeo de opinión para saber qué es la verdad y cuál es el interés de todos, porque la verdad y los intereses comunes no surgen de un consenso, sino que residen en nuestro entendimiento y en nuestro corazón en cuanto conciencia moral. Por lo tanto, tenemos que buscar en nuestro interior. Por otra parte, si, siguiendo a Fichte, todos somos manifestaciones de la misma razón y la razón es una, entonces, en primer lugar la razón debe tener sólo un interés principal y no puede haber dos o más verdades, en segundo lugar, lo que encuentro en mi interior tiene que hallarse también en el corazón de todo ser racional como tal. Una razón, una verdad, una sola Humanidad, una meta, un solo modo de gozar, un solo interés. Y quien no halle en su interior esta verdad, debe ser, parafraseando a Fichte, obligado a comprender aquello que los intelectuales quieren enseñarle.
- 31 Así, el Fichte demócrata del que hablaba al principio parece haber desaparecido aquí. O tal vez no. Es decir, quizá en este punto comience a mostrarse el carácter necesariamente totalitario de todo proyecto

emancipador, populista y/o de democracia radical pensado a partir de una lógica de la identidad. Tal vez incluso valga la pena recordar aquí la tesis de Agamben acerca de la “íntima solidaridad entre democracia y totalitarismo”. Volveré sobre esto en las observaciones finales.

- 32 Según Fichte, dije más arriba, lo que distingue a los intelectuales reales no sólo de la gente común, sino también de los intelectuales aparentes es que sus acciones tienden a transformar positivamente la realidad. Ahora bien, ¿por qué actúan de esta manera? ¿Por qué piensan que tienen que intervenir en los asuntos sociales? ¿por qué se sienten llamados a esto? Fichte nos da aquí una explicación muy interesante que contribuye al mito del intelectual y del filósofo.
- 33 La decisión de intervenir en los asuntos sociales o en la mejora de la Humanidad no es el resultado de una especie de reflexión crítica acerca de la razón de ser del intelectual. Es decir, no es que luego de haberse formado, el intelectual se da cuenta de que el mundo tiene que ser mejorado. Fichte dice que los intelectuales reales no deciden por sí mismos. Ellos han visto la idea divina, pero no la poseen, sino que, por el contrario, están poseídos por ella.
- 34 Esta es una idea típica del pensamiento de Fichte, detrás de la cual hay ciertamente algo de verdad, a saber: que hay cierto tipo de conocimiento que no bien se posee, lleva a uno a desear que eso, que sólo se conoce en la idea o concepto, se haga realidad. Cierta saber o conocimiento provoca un cambio en la personalidad. La palabra se vuelve carne. Uno se convierte en una persona diferente. Fichte dice en 1805 que la idea (divina) se convierte en “una parte fundamental de su personalidad [sc. del intelectual]”.
- 35 Así, aquello que Fichte llama la idea divina, la imagen ideal del mundo junto con el imperativo de realizarla, “trabaja” a través de los intelectuales. Por lo tanto, ellos, considerados como personas privadas, ya no hablan ni piensan ni actúan. Este conocimiento implica la identificación de los intereses del intelectual con el interés de la razón y, por lo tanto, con el interés de la Humanidad también. Ser un intelectual, según Fichte, implica una especie de olvido de uno mismo. Fichte lo dice de un modo aún más fichteano: “En el verdadero intelectual la idea ha ganado una vida sensible, la cual ha aniquilado completamente la vida personal del intelectual y la ha tomado en sí”. Y en esto consiste, según Fichte, la verdadera libertad, ya que alcanzado este nivel de Humanidad o dignidad humana, nos hemos liberado de las cadenas de la contingencia y del mecanismo de la naturaleza (esa individualidad que siempre es mía).
- 36 Los intelectuales están destinados a transformar el mundo. Ellos son las personas que han visto la idea divina y la idea los ha poseído. Sabemos cuál es su destino, su misión. Ahora, ¿cómo es esto posible? ¿Cuáles son las

condiciones de posibilidad para que exista el animal “intelectual”? Esto es lo que presento en mi cuarto punto: la deducción genética.

5. Deducción genética del concepto fichteano de intelectual

- 37 Una deducción genética es según Fichte la única forma de demostrar filosóficamente la naturaleza y verdad de algo. Este método consiste en la traducción del concepto kantiano de a priori a una teoría de la acción. Dicho mal y pronto: se trata de aquel “sistema de una epigénesis de la razón pura” que Kant anuncia en su deducción de las categorías, pero que no lleva a cabo. Fichte deduce la génesis de la estructura y dinámica a priori de la razón como un encadenamiento causal de acciones originales de la razón que no pueden ser objeto de la consciencia, ya que constituyen la condición de posibilidad de consciencia y autoconsciencia. Todas esas acciones remiten a una acción primera que no logra producir el efecto deseado y en consecuencia deviene un esfuerzo infinito por realizar esa causalidad (Streben). Este esfuerzo se repite incesantemente y acaba por fijarse, por volverse algo estable, esto es lo que Fichte llama impulso (Trieb).
- 38 Mientras que en su segunda serie de conferencias sobre el destino del intelectual Fichte se ocupa principalmente de las diferentes clases de intelectuales, en la primera versión de estas lecciones, la de 1794 en Jena, explica la existencia y destinación del intelectual por medio de una teoría de los impulsos. Fichte hace uso en las lecciones de Jena de esta teoría para explicar también la constitución de la sociedad, la historia progresiva de la humanidad y la existencia de clases sociales.
- 39 El ser racional, dice Fichte, es originalmente un complejo de impulsos y disposiciones. Impulsos crean necesidades que hay que satisfacer. Con el fin de satisfacer las necesidades humanas los individuos tienen que desarrollar sus facultades y predisposiciones particulares. El progreso de la humanidad, dice Fichte, ha consistido y consiste en el progreso en la satisfacción de las necesidades que los impulsos crean.
- 40 Con el fin de satisfacer las necesidades de la sociedad no sólo requerimos de personas especializadas en cómo satisfacer cada una de ellas, sino también que sepan qué tipo de impulsos constituyen al ser humano. Esta es la primera noción de conocimiento para Fichte. El conocimiento se relaciona, entonces, con necesidades e impulsos. El conocimiento no es un fin en sí mismo, sino que sirve a la tarea de satisfacer las necesidades de la sociedad. Y esta es la forma en que Fichte explica por qué las sociedades necesitan intelectuales. Según Fichte, conocimiento puro no es, por lo tanto, conocimiento sin

interés, sino con un interés particular que no refiere al individuo como tal, sino sólo a la razón o a la sociedad en cuanto realización de la razón en la tierra.

- 41 Si seguimos a Fichte, entonces el conocimiento presupone sin duda un impulso a saber. En este sentido la destinación del intelectual se explica en primer lugar por medio de un impulso a conocer y un impulso a vivir en sociedad. Estos son dos de los impulsos que Fichte menciona en sus conferencias de 1794. En ellos están contenidos los impulsos a la comunicación y al aprendizaje mutuo. Sin embargo, un escrito de la misma época, a saber, el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de 1794/5 nos da más información al respecto.
- 42 En la tercera parte de este escrito (§§ 5-11), correspondiente con lo que Fichte llama “el fundamento del saber práctico”, Fichte postula que la razón es originariamente esfuerzo. Esto ya lo he dicho, como también he dicho que al fijarse el esfuerzo se genera el impulso. Ahora bien, todo nace, según Fichte, de una causalidad fallida. Fichte dice que la razón es una actividad que avanza hacia lo infinito en busca de llenar la infinitud. La razón es una fuerza tendiente a eliminar toda diferencia entre lo que la razón es y lo que ella no es. Pero esta actividad falla. La razón sufre una limitación, experimenta un límite absoluto. Y como resultado la razón se convierte en algo real. La razón es real porque “afuera” hay una contra-actividad, algo desconocido, extraño (Fremdartig) que obstruye su avanzar hacia lo infinito, algo extraño que no tiene la forma de lo racional y por lo tanto debe ser transformado en racional.
- 43 En cada impulso se repite la misma experiencia original de la impotencia de la razón. De esta impotencia, que Fichte traduce como limitación absoluta, es deducido el sentimiento, el cual no remite a ningún afuera, sino a nuestros límites. El sentimiento no es sino “la exteriorización del no-poder en el Yo”. No hay, pues, contacto con lo real sin más, ya que, según Fichte no podemos conocer lo real, de lo contrario (es decir si la causalidad originaria sucediera) no habría reflexión, ni consciencia de sí mismo, lo cual contradiría el factum evidente de que somos conscientes de nosotros mismos al ser conscientes de la existencia de objetos.
- 44 Por lo tanto, no hay acceso a lo real sin más. Sin embargo, según Fichte, sigue habiendo una tendencia a ponerse en contacto con él, a conquistar lo extraño y de ese modo llenar esa infinitud a la que, según Fichte, estamos llamados. Una tendencia que según Fichte se diversifica en impulsos y explica así la diversidad de la vida humana. Por otro lado, tenemos experiencia efectiva y comunicable de un exterior. Ahora bien, ¿cómo es esto posible si el “afuera” es incognoscible? ¿Qué es esto exterior según la doctrina de la ciencia?

- 45 Fichte lo explica en estos términos: la razón siente sus límites y siente el vacío en el que debería haber un objeto. La razón, según Fichte, produce el objeto para explicar la limitación, crea un objeto como la causa de la limitación. El objeto “real” (no real sin más) es en consecuencia una proyección de la razón. A este se contrapone la serie de lo ideal, la cual también es producción del Yo, pero nacida de la abstracción de los límites que el Yo efectivamente real experimenta. Real e ideal son productos de la actividad del Yo. Y todo a raíz de que lo real sin más no puede ser atrapado. La división entre lo real y lo ideal es, pues, para Fichte algo ideal.
- 46 En la teoría fichteana acerca del origen de la vida racional autoconsciente encontramos, entonces, no sólo una causalidad fallida, sino también algo que se ha perdido, que no se ha podido aprehender y que aquí propongo llamar el objeto perdido. Hacia este objeto tiende un tipo de acción que Fichte llama anhelo o añoranza (Sehnen). Fichte lo define como: “una actividad que no tiene en absoluto objeto alguno y sin embargo va hacia un tal objeto movida irresistiblemente”. Es una actividad “meramente sentida”, “un impulso hacia algo completamente desconocido que se manifiesta meramente por medio de una necesidad, de un malestar, de un vacío que busca su compleción y no señala hacia dónde [el Yo debe ir].”
- 47 Este esquema, siguiendo a Fichte, debería repetirse en toda forma de vida humana. En el caso de la intervención intelectual creo que el impulso originario del intelectual apunta a llenar ese vacío dejado por el objeto perdido (el paraíso perdido del estado natural en cuanto intersubjetividad sin conflictos ni, en consecuencia, Estado o el regreso del reino de la eticidad en toda su gloria hacia el que se encamina la praxis política diseñada en el derecho natural). En analogía con el impulso del Yo pre-consciente a transformar (sc. hacer concebible) la realidad, los intelectuales, que piensa Fichte, se esfuerzan en transformar este mundo con el fin de acercarlo a ese arquetipo que creen haber visto. La pulsión originaria es siempre una pulsión a transformar lo extraño. Eso extraño nunca se alcanza, y, en consecuencia, se crea un objeto. En el caso del intelectual, por ejemplo, el Estado y las leyes, y esto es lo que ordena lo fenoménico en general, el mundo de los hombres. Lo político da significado al mundo y a la historia entendido como el esfuerzo que busca que se dé finalmente la causalidad deseada (el reino de la eticidad, el final de la crisis, la paz perpetua). Esta praxis busca llenar el vacío entre lo que debe ser y lo que es, ese vacío que nace de la causalidad fallida originaria. Los intelectuales, de acuerdo a lo que Fichte propone, crean mundos posibles para dirigir el actuar humano hacia la unidad o armonía perdida. La intervención intelectual en Fichte, se podría decir, entonces, es un tipo de respuesta al anhelo original del ser humano, “contenido en lo más íntimo de nuestro ser”.

6. Primeros pasos para una genealogía del intelectual pensado por Fichte

- 48 Pero ¿cuál es el origen de este origen? Ingreseemos a la última parte de este artículo en la que pretendo esbozar una aproximación genealógica al caso del intelectual.
- 49 Teniendo en cuenta el espíritu populista de su pensamiento, la concepción de Fichte de intelectual está condicionada y/o motivada por un fuerte resentimiento: una insatisfacción con su posición social. Aquella desconfianza en la autoridad es mucho más que una posición política basada en hechos. Leyendo la correspondencia y la obra de Fichte uno ve siempre el mismo tono negativo hacia aquellos que poseen efectivamente poder o fama. Hay ciertamente un goce en su idea altruista de olvido de sí mismo, de sacrificio de la individualidad por la Humanidad, pero también hay algo de ese goce proyectado que es tan movilizador como peligroso: el sentimiento, la imagen, la “certeza” de que otros disfrutaban algo que no merecen.
- 50 Hemos visto además que su discurso emancipador y universalista es en realidad un intento de hegemonizar su propio punto de vista. De presentar como ideal universal una estructura social, política y económica que permita la vida del intelectual. Esta tradición, como sostiene Arendt, la inauguró Platón con su república. Uno podría, entonces, decir: no es que la sociedad necesite intelectuales, sino que el intelectual (Fichte) necesita un tipo específico de sociedad en la que su obrar sea valorado como él lo desea. Estos dos primeros puntos son, desde un punto de vista genealógico, el motor de lo que aquí he llamado su batalla cultural.
- 51 Podríamos seguir abusando del aparato conceptual nietzscheano y hablar de la primacía de la unidad sobre la dualidad y pluralidad, de lo puro sobre lo empírico, etc. Pero tal vez el motivo más interesante es el tema de la unidad perdida de la razón, lo cual está vinculado con el objeto perdido. Fichte se ve llevado a diseñar una tragedia que justifique su programa emancipador. Nacimos de una causa fallida y el presente no es, a los ojos de Fichte, más que el resultado de un obrar contradictorio con el ideal de la Humanidad. De allí que sea necesario una revolución en las ciencias, en las universidades, en la sociedad y en las instituciones que rigen el actuar humano. Fichte debe demostrar siempre que hay contradicción (en el Yo, en el individuo, en la autoridad, etc.) para poder postular su praxis transformadora del mundo.
- 52 Contradicción, insatisfacción, descontento, resentimiento y todo reunido en un impulso, en un deseo, diría yo. ¿Qué clase de deseo? Deseo de una nueva unidad, que es en realidad ausencia de diferencias y que se traduce a lo

político en su intransigente prohibición de la libertad de mercado así como también en su igualitarismo y democracia radicales.

- 53 Hallo en el origen del concepto de intelectual y de intervención intelectual una imposibilidad de aceptar tanto el caos o sinsentido de la vida humana como la naturaleza conflictiva del animal político. En el altruismo y ascetismo, que Fichte exige a los intelectuales, vemos esa tendencia a evitar la vida en términos de contingencia, ese rechazo a la falta de sentido de la vida. Sus lecciones sobre la destinación del intelectual, por otra parte, muestran el modo instrumental en que Fichte piensa la vida humana: ser es ser activo y útil a la sociedad. El intelectual aparente no es útil, no contribuye al progreso de todos, ergo: no es.
- 54 En la génesis de la concepción fichteana del intelectual encontramos el miedo a no ser útil, a estar de más, que es un modo en que se muestra la idea de que la vida tal vez no tenga un sentido ni finalidad, de que tal vez no haya un destino ni tarea a realizar, y, por lo tanto, no haya necesidad de actuar ni de transformar la realidad. Este pavor se diluye, por cierto, al escuchar que la verdadera vida humana es *vita activa*, que “ser” es “actuar”. Esta idea, que se halla detrás de toda justificación racional del humanitarismo y colonialismo, se presenta también como una especie de intolerancia (imposibilidad de entender las diferencias) en contra de las personas que no quieren ser emancipadas, que no quieren ser libres, que no quieren actuar, que nunca soñaron ni sueñan con ser “señores de su destino”.
- 55 Las consideraciones acerca del intelectual en Fichte no sólo nos muestran una personalidad tan heroica como totalitaria y una filosofía tan seductora como peligrosa, sin que además arrojan cierta luz sobre el problema de la función social del intelectual en general. Sobre todo el problema que surge al postular un nosotros, que siempre excluye, frente al cual hay siempre a un “ellos” (en el caso de Fichte: los judíos, los franceses). Aquí alguien podría preguntar: ¿Pero cómo hacer entonces para hablar en nombre de todos, de un “nosotros”, de la Humanidad? Yo en cambio pregunto, ¿por qué creemos que algo así es necesario?
- 56 A doscientos años de su muerte recordamos al filósofo y al hombre. Fichte quiso salvar a la humanidad y se “olvido” de los hombres o al menos de algunos de ellos. No digo nada nuevo al sugerir que todo discurso sobre y en nombre de la Humanidad siempre deja a alguien afuera.

Bibliografía

- 57 AGAMBEN, G. (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. notas de A. G. CUSPINERA. Valencia: Pre-Textos.

- 58 AMERIKS, K., (2009) "The Purposive Development of Human Capacities", en: Oksenberg Rorty, A. & Schmidt, J. (eds), *Kant's Udea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide to Cambridge*: Cambridge University Press, 46-67.
- 59 ARENDT, H., (1959) *The Human Condition*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.
- 60 GODDARD, J.-CH., (2012) "Fichte, o la revolución aborigen permanente", *REVISTA DE ESTUD(Í)OS SOBRE FICHTE* 4, consultado el 17 septiembre 2014. URL: <http://ref.revues.org/294>.
- 61 Irrlitz, G. (2014) "Fichtes Umbildung der transzendentalen Logik zu einer philosophischen Handlungstheorie", *DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE*, 62/2, 173-205.
- 62 ROHS, P. (1991) *Johann Gottlieb Fichte*. München: Beck.
- 63 SCHWEMBER AUGIER, F. (2013) *Libertad, derecho y propiedad: el fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*. Hildesheim: Olms.
- 64 WILDFEUER, A. G., (1997) „Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität. Zu Herkunft und Bedeutung des ursprünglichen Determinismus J. G. Fichtes“, *FICHTE-STUDIEN* 9, 61-82
- 65 - - - - (1999) *Praktische Vernunft und System: entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes*. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- 66 ZAMMITO, J. H., (2007) "Kant's Persistent Ambivalence Toward Epigenesis, 1764-1790", En: Hunneman, Ph. (Ed.) *Understanding Purpose: Kant And The Philosophy of Biology*. Serie North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 8. Rochester: University of Rochester Press, 51-74.
- 67 ZÖLLER, G., (1988) "Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge", en: Oberer, H. & Seel, G. (eds.) *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 71-90.
- 68 - - - - (1989) "From Innate to A Priori: Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian Legacy", *MONIST* 72, 222-235.
- 69 - - - - (1998) *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 70 - - - - (2013) *Fichte lesen*, Serie *Legenda* 4, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

RESÚMENES

In this paper I attempt at critically analyse Fichte's conception of intellectuals and intellectual intervention by focussing on the question about the moral and non-philosophical origins of these concepts. In order to prepare the mentioned genealogic analysis: i) I expose what I would like to call the populist or democratic spirit of Fichte's philosophy; ii) I show at what extent the intellectual intervention is essential to the idea of the doctrine of science; iii) I proceed to a reconstruction of Fichte's concept of the intellectual based on the argument that the intellectual intervention is the *differentia specifica* of this concept; and, finally, iv) I present a genetic deduction of the concept of the intellectual based on Fichte's theory of drives.

ÍNDICE

Keywords: intellectual intervention, intellectual (*Gelehrte*), genealogy, theory of drives

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Free University Brussels/Ghent University

O Sentimento do mundo: Fichte leitor de Rousseau e Kant

Glauber Cesar Klein

Havemos de amanhecer. O mundo
se tingem com as tintas da antemã
e o sangue que escorre é doce, de tão necessário
para colorir tuas pálidas faces, aurora. ¹

1. O sentimento originário e a resposta de Fichte ao problema da coisa-em-si

- ¹ Sumariamente, podemos apontar como ponto nevrálgico da crítica de Jacobi a Kant na segunda das objeções por ele formuladas em seu *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo, um diálogo* ². A tese de que a atividade de nossas faculdades de conhecimento depende da afecção de objetos externos é inconsequente com outra tese fundamental de Kant, a saber, que só temos acesso a fenômenos, pois coisas em si são incognoscíveis.
- ² Na *Introdução* ³ à *Crítica da razão Pura*, entre outras passagens, ⁴ Kant afirma que todo o nosso conhecimento depende de objetos que *afetem* ⁵ nossos sentidos, apenas a partir do que temos representações e atividade de nossa faculdade intelectual. Essa tese kantiana, contudo, parece contradizer outras passagens da mesma obra, nomeadamente os resultados da *Análise Transcendental*, segundo os quais as categorias – entre elas, a de causalidade – só têm validade quando limitadas à esfera fenomênica, o que vale dizer que as categorias não têm um uso válido quando se pretende conhecer as coisas-em-si-mesmas e o suposto papel delas no começo do conhecimento sensível.
- ³ Jacobi alega então que, para não sucumbir às consequências de um fenomenalismo fechado, portanto, à acusação de idealismo no sentido dogmático, Kant acaba por aceitar uma tese realista que, por sua vez, contradiz momentos fundamentais de sua teoria:
“Creio que isto é o suficiente para provar que a filosofia Kantiana abandona completamente o espírito de seu sistema quando diz dos objetos que estes

impressionam os sentidos, em virtude do que provocam sensações [Empfindungen erregen] e assim suscitam representações [Vorstellungen]: pois, segundo a doutrina kantiana, o objeto empírico, que é sempre apenas fenômeno, não pode existir fora de nós, e não pode ser outra coisa que uma representação; do objeto transcendental [transcendentaler Gegenstand], no entanto, não sabemos sequer o mínimo; e não se trata dele, em absoluto, ao se considerar os objetos [Gegenstände]; seu conceito é, ademais, um conceito problemático, o qual repousa sobre a forma do nosso pensamento, completamente subjetivo correspondente à sensibilidade que nos é característica; a experiência não lhe dá nada, e não pode, de forma alguma, dar-lhe alguma coisa, posto que aquilo que não é fenômeno, nunca pode ser um objeto da experiência; o fenômeno, no entanto, e esta ou aquela afecção [Affection] da sensibilidade em mim, não constitui qualquer referência de tais representações a um objeto [Object] qualquer” ⁶.

- 4 Contudo, a despeito de uma aparente contradição, Kant tem de partir da postulação de objetos que “provocam impressões, dando lugar desse modo às representações”, pois do contrário não é possível explicar como temos representações, caso não se queira, como é o caso de Kant, derivá-las do próprio sujeito; assim, sem *este* ponto de partida o idealismo transcendental não poderia se auto sustentar ⁷. Se por um lado a tese da incognoscibilidade das coisas-em-si nos condena às meras representações, por outro lado as representações nos levam a admitir coisas-em-si sendo causas das mesmas, o que contradiz a tese da incognoscibilidade das coisas-em-si-mesmas, uma vez que admitir esta afecção externa supõe conhecimento, a saber, pressupõe saber que coisas *existem* fora das representações que *provocam*. Esta postulação, no entanto, parece se valer de um procedimento que o próprio Kant acusa de ser o erro da metafísica dogmática, qual seja, aceitar a existência de objetos independentes do sujeito.
- 5 Também sumariamente, podemos entender do seguinte modo a réplica a Jacobi por parte de Reinhold ⁸: As coisas-em-si não podem ser conhecidas, podem, porém, ser *pensadas*. Mais, *devem ser pensadas*:
[...] tal como os próprios objectos representáveis, as coisas em si também não podem ser negadas. Elas são esses mesmos objectos, na medida em que estes não são representáveis. Constituem esse algo que é o fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação... ⁹
- 6 Com isso, é saliente a posição reinholdiana sobre a inutilidade da coisa-em-si para o conhecimento positivo, determinante, a necessidade do conceito numênico de coisa-em-si para a reflexão transcendental, reflexionante. Se estivermos corretos, o argumento de Reinhold funda-se na consideração da unidade do objeto tomado ora como fenômeno, ora como coisa-em-si; trata-se sempre de atermo-nos às nossas representações; mas estas mesmas representações são – do ponto de vista oposto – ainda assim um objeto numênico da nossa consideração reflexionante sobre o objeto do

conhecimento. Negar que só temos a ver com representações, seria o dogmatismo dos realistas transcendentais; negar que o conceito de coisa-em-si seja necessário enquanto conceito-limite da possibilidade de todo conhecimento humano, seria o dogmatismo dos idealistas empíricos. A lição kantiana, na voz de Reinhold, diz: Não é possível ser realista, tampouco idealista, mas é preciso ser ambos: ideal-realismo, real-idealismo – filosofia transcendental. E, como ser real-idealista e ideal-realista, em suma, filósofo transcendental, sem ser contraditório? – Tomando a distinção entre fenômenos e coisas-em-si em sua verdadeira significação: Só temos a ver com representações (idealismo transcendental/realismo empírico), mas dentro da análise das representações é possível distinguir as representações em classes (conceito, intuição) e tipos (ideia da razão, categoria do entendimento, conceito empírico, conceito lógico, etc.; intuição formal, forma da intuição, intuição sensível, intuição intelectual, etc.), e assim distinguir as representações objetivas (conceitos e intuições) das meramente subjetivas (conceito vazio, intuição cega); mas estas mesmas representações, se são representações, são representação de algo, que, no entanto, não é objeto externo às representações (no sentido de algo *toto genere* diverso, embora seja exterior à representação na medida que só pode ser pensado a partir da abstração das condições transcendentais subjetivas do conhecimento humano), mas *o mesmo objeto que aparece na representação agora tomado em outra significação*, a de ser uma coisa-em-si, enquanto conceito necessário da razão para dar acabamento sistemático ao edifício do nosso conhecimento empírico, admitindo assim o conceito problemático de númeno.

- 7 A nosso ver, este argumento reinholdiano é impecável, mas limitado. Impecável, para responder à objeção de Garve: se só temos a ver com nossas representações, a filosofia transcendental é um idealismo superior ¹⁰, isto é, empírico, como o de Berkeley, e o conceito de coisa-em-si é arbitrário e contraditório. Limitado para responder, pelo menos, a uma questão de Jacobi: Kant precisa admitir e admite claramente que coisas-em-si afetam os nossos sentidos e, assim, proporcionam a matéria das nossas sensações, que serão formalizadas pelas intuições e pelos conceitos, para construir o conhecimento objetivo, mas, ao mesmo tempo, se admite isso, nega outra tese capital da filosofia transcendental e da distinção entre fenômeno e coisa-em-si: as categorias do entendimento, que Kant justificou a validade necessária e universal na *Dedução das categorias do entendimento*, por isso mesmo só tem validade quando aplicadas única e exclusivamente às representações sensíveis. Kant aqui, afirma Jacobi, não é apenas circular, é também e sobretudo contraditório.
- 8 Em outras palavras, segundo Jacobi e seu “problema da coisa-em-si” (que tem uma estrutura tripla, como vimos, mas cuja tese forte é a do problema da

afecção), ainda que Kant não seja nem cético nem idealista empírico (eis as outras duas objeções da tríplice objeção jacobiana), ele continua a ser algo bem pior, contraditório. Daí a conclusão de Jacobi, o idealista transcendental “tem que negar as coisas-em-si” e “afirmar o idealismo mais forte que já existiu”.

- 9 Disso, chegaremos à seguinte constatação: a contra objeção reinholdiana responde perfeitamente à objeção de Garve, mas nem arranha a objeção das afecções de Jacobi. E, à seguinte proposta de tese de leitura da solução fichtiana ao problema da coisa-em-si: Para Fichte, a solução ao problema de Jacobi, que ao mesmo tempo muda a contra objeção a Garve, é: Não temos a ver apenas com representações – ideias, intuições e conceitos –, o temos apenas do ponto de vista teórico; temos a ver também com sentimentos, isto do ponto de vista prático; e é do ponto de vista prático que o problema de Jacobi – o problema das afecções – é resolvido: não somos afetados pelas coisas-em-si, pois sem dúvida “afecção” é um termo empírico e só pode ser tomado nesta significação, somos sim tocados, através de um *sentimento*, por algo que, feita a reflexão, determinados os conceitos, aplicados – pelo poder fundamental da imaginação – os conceitos às sensações, chamamos de coisas-em-si, mas já desde este ponto de vista empírico; do ponto de vista transcendental, reflexionante, subjetivo, este sentimento é só um sentimento, isto é, algo simplesmente subjetivo, que *remete* a um Não-Eu, que representamos como o limite da ação prática no mundo.
- 10 Quando Kant fala de coisas-em-si do ponto de vista filosófico, o sentido do conceito distingue-se daquele no sentido empírico. Nesse, coisas-em-si são objetos que existem prontos independente e anteriormente ao sujeito; naquele, fala-se apenas de *númenos*, de objetos pensados, não de uma existência objetiva (que só diz respeito ao ponto de vista empírico). O númeno é o objeto posto pelas leis necessárias de nossa razão, que acrescentamos aos fenômenos para dar-lhes objetividade. Fichte mantém este sentido, pois com ele podemos explicar como objetos parecem independentes de nossas representações e ainda assim não são entidades transcendentais.
- 11 Desta forma, a rejeição de Fichte se refere ao conceito de algo que não pode ser conhecido, pois indica uma entidade que transcende o âmbito de acesso e legislação do Eu. Mas o conceito é mantido no segundo sentido exposto: o de um pensamento necessário de objetos que não podem ser identificados ao Eu, mas que, ao contrário, devem ser pensados como limite de sua atividade, sendo para o Eu um Não-Eu. A oposição entre Eu e Não-Eu, diz Fichte, é *conditio sine qua non* para o conhecimento do Eu, posto que conhecer é determinar, portanto, distinguir precisamente que algo é diferente de algo outro. Esse Não-Eu é, pois, o pensamento necessário (*númeno*) de algo que se opõe absolutamente ao Eu, mas, enquanto tal, é ainda um pensamento do Eu.

O limite ou choque (*Anstoss*) à atividade do Eu, posta pelo Eu como a existência de um Não-Eu, não se dá por nenhum conhecimento propriamente dito, mas por sentimento (*Gefühl*). Algo externo ao Eu, que o limita, é um pensamento necessário para explicar a limitação sentida pela atividade prática do Eu, ou melhor, da “percepção imediata da mesma” ¹¹.

- 12 O termo sentimento aparece justamente como uma alteração do termo usado por Kant nos trechos que fomentaram a polêmica em torno da coisa-em-si, a saber, sensação (*Empfindung*). A sensação, enquanto tal, só existe na relação com um objeto; o sentimento, a contrario, não remete a nada, em sua origem, além do Eu, por isso Fichte chama-o sentimento original (*ursprüngliche Gefühl*). Não entender este sentimento como absolutamente originário, isto é, postular algo anterior a ele, que o causa, é o *próton pseudós* de céticos e dogmáticos:

Pretender explicar este sentimento original a partir da operação de um algo é o dogmatismo dos kantianos, (...) e que eles bem gostariam de atribuir a Kant. Este seu algo é necessariamente a enfadonha coisa em si. Toda explicação transcendental tem um fim no *sentimento imediato* ¹².

- 13 O que ainda vale ser mencionado aqui, é: a solução fichtiana, isto é, a volta aos sentimentos, pela reflexão, para resolver o problema da coisa-em-si tal como ele foi elaborado por Jacobi, sem contudo deixar de responder, de outro modo, ao problema de Garve e a outros tantos problemas livremente admitidos por Kant, esta solução, dizíamos, aproxima Fichte de Rousseau, concretamente do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, o que trataremos a seguir.

2. Fichte leitor de Rousseau – crítica do sentimento puro

- 14 Pretendemos mostrar aqui que (1) Fichte declara uma filiação à filosofia de Rousseau, (2) através do elogio ao esforço de fundar a filosofia sobre o sentimento; no entanto, (3) Fichte é um leitor crítico de Rousseau, isso fica evidente na (4) crítica fichtiana ao erro de Rousseau, que, surpreendentemente, (5) é a declaração de uma radicalização do projeto rousseauísta; esta interpretação do Fichte leitor de Rousseau é, ainda, extremamente reveladora da (6) concepção fichtiana da filosofia e do (7) “discurso do método” fichtiano, que é, na verdade, (8) o fundamento da crítica e da radicalização fichtiana a Rousseau.
- 15 Desta investigação, extraímos as seguintes conclusões: (1) a filiação a Rousseau está baseada na pretensão fichtiana de levar a cabo o projeto filosófico de Rousseau, a saber, a ciência suprema enquanto conhecimento de

si por meio de um conhecimento do sentimento-de-si, a (2) crítica de Fichte a Rousseau, isto é, o ponto preciso de discordância de Fichte em relação a Rousseau, está baseada na acusação por parte daquele (Fichte) de que este (Rousseau) não apreendeu que o conhecimento completo de si-mesmo não é dado simplesmente no conhecimento dos sentimentos, mas apenas no conhecimento do sentimento-de-si mais *primordial, puro*, nas palavras de Fichte, no “sentimento originário”; ainda segundo Fichte, e aqui temos a “teoria do erro” fichtiana, (3) o sentimento é sempre verdadeiro, consistindo todo erro no juízo, e isto ocorre quando o juízo não está fundamentado em um “sentimento puro”, mas em sentimentos “mistos”; para Fichte, (4) os erros de Rousseau explicam-se pelo fato de que os seus juízos basearam-se em sentimentos mistos; o (5) *método da verdade* de Fichte consiste, então, em radicalizar o método rousseauísta, a saber, radicalizar o conhecimento-de-si pelos sentimentos como método da verdade, e da verdade da “ciência sublime”, isto se dá, como apontamos acima, pela busca de um sentimento primordial, originário, que revele o conhecimento-de-si-completo e, portanto, do conhecimento da verdade última.

- 16 Se esta nossa leitura estiver correta, devemos concluir sobre a filosofia de Fichte: (1) Ela é, essencialmente, uma filosofia *do* sentimento, no sentido rousseauísta do termo; (2) Fichte filia-se à tradição filosófica inaugurada por Rousseau de busca da verdade fundamental através da análise dos sentimentos; (3) Fichte distancia-se de Rousseau e, portanto, elabora um projeto próprio de investigação, ao criticar este por não ter sido mais radical em sua investigação verdadeira, (4) este projeto fichtiano é o seguinte: a verdade será encontrada na investigação de um sentimento originário, *fundamental*; desta forma, (5) a Doutrina-da-ciência de Fichte é, fundamentalmente, uma *Doutrina-do-sentimento – Gefühlslehre*.
- 17 Uma vez apresentados os objetivos deste nosso trabalho, convém declararmos como provaremos as hipóteses mencionadas: por uma análise de um trecho do *Discurso sobre as ciências e as artes*, e, em seguida, de uma análise de um trecho da obra de Fichte no qual ele comenta Rousseau, a saber, em *Sobre a destinação do sábio*.
- 18 Começemos com Rousseau. O trecho a se analisar é o seguinte:

Ò, virtude, ciência sublime das almas simples, são necessárias tantas penas e tanto estrondo para te conhecer? Teus princípios, não estão gravados em todos os corações? Não basta para aprender tuas leis voltar a entrar em si-mesmo e escutar a voz da consciência no silêncio das paixões? Eis aí a verdadeira filosofia, aprendamos a nos bastar com ela. ¹³
- 19 Na primeira oração, Rousseau diz: “Ò, virtude, ciência sublime das almas simples...”, eis a declaração de Rousseau sobre o que é a investigação da virtude: é a “ciência sublime”. A oração seguinte é uma pergunta retórica

sobre o “método adequado” desta ciência sublime que foi apresentada, nos seguintes termos: “são necessárias tantas penas e tanto estrondo para te conhecer?”. O segredo da oração está em compreender em que consiste as “penas” e o “estrondo” e em quem Rousseau está pensando ao fazer esta crítica; este segredo será revelado ainda nesta passagem.

20 Antes, porém, diz o filósofo: “Teus princípios, não estão gravados em todos os corações?”, isto nós lemos do seguinte modo: Os princípios da ciência sublime, que é a virtude, devem ser íntimos a todos homens. Com isso Rousseau está preparando a afirmação seguinte, que é uma definição do método verdadeiro de descoberta desta ciência sublime; escutemos novamente a frase: “Não basta para aprender tuas leis voltar a entrar em si-mesmo e escutar a voz da consciência no silêncio das paixões?”. Em primeiro lugar, constatemos que a presente afirmação é uma contraposição àquela pergunta retórica anteriormente levantada (“são necessárias tantas penas e tanto estrondo para te conhecer?”), que neste contraposto encontra a solução do segredo do significado de seus termos e em quem Rousseau está pensando, a saber: as penas e o estrondo opõe-se a este outro modo de investigação, fundado na reflexão (“voltar a entra em si-mesmo”) e no conhecimento dos sentimentos (“escutar a voz da consciência no silêncio das paixões”) ¹⁴. O projeto rousseauísta funda-se, portanto, no método reflexivo da investigação dos sentimentos. O que são, então, as penas e o estrondo da concepção filosófica oposta? Só pode ser as meticolosidades escolásticas (penas) e a glorificação da razão (estrondo), na medida em que elas representam o rigor lógico da combinação de conceitos e na pretensão metafísica de provar e demonstrar racionalmente os dogmas transcendentais. Em outras palavras, mais esquemáticas, as penas e o estrondo referem-se à vaidade e ao método racionalista, racionalismo significado aqui como estrondo enquanto confiança excessiva nos poderes da razão.

21 Por fim, a passagem de Rousseau declara ainda mais dois pontos: (1) O método reflexivo em busca da verdade pelo sentimento é a “verdadeira filosofia”, a ciência sublime e (2), por isso, é um erro contrapor esta verdadeira filosofia à uma pretensa ciência da essência dos dogmas teológicos (Deus, liberdade, mundo) por meio da, digamos, mera análise lógica: “aprendamos a nos bastar com ela”.

22 Passemos agora ao comentário fichtiano da passagem de Rousseau acima analisada. Diz Fichte:

O que Rousseau tem de verdadeiro, se funda diretamente em seu sentimento; e seu conhecimento tem portanto o defeito de todo conhecimento fundado em um mero sentimento não desenvolvido; que em parte é inseguro, porque não dá conta completamente de seu sentimento; em parte o verdadeiro se mescla com o não-verdadeiro, porque um juízo

fundado em um sentimento não desenvolvido apresenta como sendo equivalente o que não o é. Isto é, o sentimento nunca se engana, mas o juízo se equivoca quando interpreta de modo incorreto o sentimento e toma um sentimento misto por um puro. ¹⁵

- 23 Voltemos ao método de interpretação para poder extrair desse trecho todas as hipóteses de leitura que apresentamos no início deste texto. Fichte inicia com um elogio a Rousseau, pois este filósofo alcançou, de alguma forma, uma verdade (“O que Rousseau tem de verdadeiro...”), para em seguida especificar qual é esta verdade que Rousseau encontrou: os juízos baseados em seus sentimentos (“... [a verdade de Rousseau] se funda diretamente em seus sentimentos.”).
- 24 Após esta declaração de filiação, porém, Fichte começa a apresentar as razões de sua crítica a Rousseau; Fichte diz: “seu conhecimento tem portanto o defeito de todo conhecimento fundado em um mero sentimento não desenvolvido”, o que entendemos por: o conhecimento adquirido por Rousseau, a saber, de seus sentimentos, é, contudo, falho, isto por duas razões: (1) Rousseau não conseguiu explicar completamente a sua fonte da verdade, a saber, o sentimento (“em parte é inseguro, porque não dá conta completamente de seu sentimento”), e, em decorrência disso, (2) mesclou o verdadeiro com falso (“em parte o verdadeiro se mescla com o não-verdadeiro”), pois “um juízo fundado em um sentimento não desenvolvido apresenta como sendo equivalente o que não o é”; em outras palavras, segundo Fichte, Rousseau, a despeito de ter encontrados verdades, as perdeu de vista ao misturá-las com falsidades; e a frase de Fichte acrescenta a razão segundo a qual Rousseau embaralhou verdades e falsidades: ele emitiu juízos fundados em sentimentos, o que, como vimos, é o mérito maior de Rousseau, segundo Fichte, mas tão-somente sobre “sentimentos mistos”.
- 25 Resta explicar, agora, o que Fichte está entendendo por “sentimentos mistos”, e isso é fornecido pelo filósofo na frase seguinte, que diz: “o sentimento nunca se engana, mas o juízo se equivoca quando interpreta de modo incorreto o sentimento e toma um sentimento misto por um puro”. A primeira observação a que devemos nos atentar é à distinção aqui formulada por Fichte entre sentimento misto e sentimento puro. Com esta distinção, Fichte está propondo que há um sentimento fundamental, essencial, originário, isto é, “sentimento puro”; deste sentimento, derivam todos os demais; temos, pois, um sentimento fundamental e uma multiplicidade de sentimentos que daquele sentimento originário deriva, estes sentimentos derivados misturam-se uns aos outros, formando assim sentimentos mistos.
- 26 Ora, uma vez explicada a distinção entre sentimento puro e sentimentos mistos, voltemos à frase de Fichte: ela afirma uma teoria da verdade e seu inverso complementar, uma teoria de erro. O que é, então, a verdade, para

Fichte? – O juízo fundado no sentimento puro. O que é, por sua vez, o erro? - O juízo fundado em um sentimento misto, que é falsamente tomado por sentimento puro.

- 27 Por fim, disto que vimos, podemos extrair as seguintes conclusões, para uma interpretação de Fichte: O projeto fichtiano de um saber absoluto, isto é, de uma doutrina-da-ciência, tem de ser entendido como, primordialmente, uma doutrina-dos-sentimentos, na medida em que a fonte da verdade, e da verdade suprema, é o sentimento; nisto, Fichte é um discípulo de Rousseau. Esta doutrina-da-ciência enquanto doutrina-dos-sentimentos, no entanto, não é, como parece ser em Rousseau, uma investigação sobre os sentimentos em geral, mas, antes, uma investigação de um sentimento singular, a saber, do sentimento originário ou puro, e aqui está condensada a crítica fichteana a Rousseau, na medida que Fichte defende que a filosofia daquele erra ao confundir sentimentos mistos por um sentimento fundamental.
- 28 A busca deste sentimento primordial, por parte de Fichte, não será trilhada em um método diverso ao de Rousseau mas, ao contrário, na radicalização deste método, que é, em poucas palavras, uma investigação reflexiva que procura a essência do homem em sua consciência de si, mas em sua radicalização por parte de Fichte este método passa a ter um objeto privilegiado, a saber, um sentimento originário a partir do qual se possa analisar e explicitar toda a derivação e os limites dos demais sentimentos, sem, portanto, confundi-los.
- 29 Encontramos ao fim, neste Fichte rousseuista, um avanço de tonalidade kantiana, na medida em que o método e o projeto rousseuista, adotados por Fichte, procura ser radicalizado por meio de uma crítica dos sentimentos, isto é, uma investigação transcendental que procura determinar os limites e a validade do discurso filosófico fundado na reflexão sobre a consciência e o conhecimento-de-si enquanto conhecimento de um sentimento-de-si?

30 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 31 BONACCINI, J. A., (2003) *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- 32 CASSIRER, E., (1993) *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, III: Los sistemas postkantianos*. Mexico: FCE.
- 33 CRUZ CRUZ, J., (1986) *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*. Pamplona: Eunsa.
- 34 DRUMMOND, C. de A., (2006) *Sentimento do mundo. Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- 35 FICHTE, J. G. *Sämmtliche Werke*. Berlim: Walter de Gruyter, 1965. (Ed. I. H. Fichte).

- 36 - - - - - (1984) *A Doutrina-da-Ciência de 1794*. Trad.: R. R. Torres Filho, in: *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- 37 - - - - - (1999) *Lições sobre a vocação do Sábio. Seguido de reivindicação da Liberdade de Pensamento*, trad. e apresentação: A. Mourão, Lisboa: Edições 70.
- 38 FERREIRA, M. C, (1992) “O subjectivismo absoluto”, in: GIL, F., (coord.), *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 85-109.
- 39 GIL, F. (1992) *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844*. Coordenação: Gil, Fernando. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 40 KANT, I., (1910) *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (in 23 Bänden). Berlin: Georg Reimer.
- 41 - - - - - (2001) *Crítica da razão pura*. Trad.: M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.
- 42 - - - - - (1987) *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad.: A. Mourão. Lisboa: Ed. 70.
- 43 JACOBI, F. H. (1812-1825) *Werke*. F. Roth (ed.). Leipzig: Fleischer, 1812-1825.
- 44 - - - - - (1995) *Carta a Fichte sobre el nihilismo*. Trad.: V. Serrano, ANALES DEL SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA 12, 235-263.
- 45 - - - - - (2006) *David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo*. Trad., introd. y notas: H. R. Ochoa Disselkoen, en: *REVISTA OBSERVACIONES FILOSÓFICAS*, Traducciones, 2006. Disponível em: <<http://www.observacionesfilosoficas.net/jacobi.html>>. Acesso em 10/10/2010.
- 46 REINHOLD, K. L. (2004) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, v. 1. [Jena: Mauke, 1790]. Hamburg: Meiner.
- 47 - - - - - (1978) *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Meiner.
- 48 - - - - - (2009) “Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa”. Notas e tradução de Ricardo Barbosa. In: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 13 nº 1, 2009, p. 285-306. Disponível em: [<http://www.analytica.inf.br/>]. Acesso em: 10 de Julho. 2013.
- 49 - - - - - (1992) *Cartas sobre a filosofia kantiana* (excertos), in: GIL, F., (coord.), *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844*, 85-109.
- 50 - - - - - (1992) *Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana de representação* (excertos). Trad. port.: Irene Borges Duarte, in: GIL, F., *Recepção da crítica da razão pura: antologia de escritos sobre Kant 1786-1844*, 173-203.
- 51 ROUSSEAU, J.-J. (1964) *Discours sur les sciences et les arts; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard.

- 52 - - - - (1978) *Discurso sobre as ciências e as artes*. 2. ed. Trad. L. Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural.
- 53 E SPÍNDOLA, A. (2007) “O lugar dos sentimentos na ética de Jean-Jacques Rousseau”, *REVISTA DE FILOSOFIA*, 19/25, 345-360.
-

NOTAS

1. DRUMMOND, C. de A., *A noite dissolve os homens*.

2. JACOBI 2006; 1995; FERREIRA 1992; CASSIRER 1993; CRUZ CRUZ 1986; GUILLERMIT 1982; BONACINNI 2003: 41-9.

3. KrV B1.

4. KrV B235 e A190.

5. Neste ponto, B 1, o termo usado é tocar ou mover: “[...] die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken...” (grifos nossos). No §1 da Estética Transcendental, aparece o termo afetar: “Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. [...] Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit”, B 33 (grifos nossos). Na Segunda Analogia, B 235 [“...wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen...” (grifos nossos)] e no capítulo Do princípio da distinção de todos os objectos em geral em fenômenos e númenos, B 309 [“denn durch bloße Anschauung wird gar nichts gedacht, und, daß diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist...” (grifos nossos)], novamente aparece o termo afecção.

6. JACOBI 2006: 301-2.

7. JACOBI 2006: 307: “Pergunto, como é possível conciliar a suposição de objetos que impressionam nossos sentidos e que, deste modo, suscitam representações, com uma doutrina que pretende reduzir a nada todos os fundamentos que apóiam esta mesma suposição?”

8. REINHOLD 2009: 291-306; cf. também 1992a, 1992b e 2004.

9. REINHOLD 2009: p. 194.

10. KANT 1987: 175: “Esta obra é um sistema do idealismo transcendente (ou, como ele traduz, superior)”. Acusação que Kant interpreta do seguinte modo: “todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura”.

11. FICHTE 1984: 353.

12. Idem, grifos nossos.

13. ROUSSEAU 1964: 30.

14. ESPÍNDOLA 2007: 345-60.

15. BG, GA I/3, 61; 1999: 42-3.

RESUMOS

The article aims to outline the importance of the concept of feeling at the thought of Fichte in the years 1793-1797. Discuss the theme of feeling in Fichte, in two ways: 1. The function that has the feeling that Fichte gives the answer to the "problem of the thing-in-itself", particularly the discussions around this topic by the first readers Kantian, including: Garve, Jacobi, and Reinhold. 2. The assimilation and critique of Fichte to the theme of feeling in Rousseau.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, feeling, Garve, Jacobi, Reinhold, Rousseau

AUTOR

GLAUBER CESAR KLEIN

Universidade Federal do Paraná

Fichte, Schiller, intuição e um problema: é possível realmente separar as influências estruturais do sistema filosófico de Fichte da estrutura das *Cartas A Educação Estética do Homem* em Schiller?

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira

NOTA DO AUTOR

As traduções dos textos originais foram feitas de forma livre e com o auxílio de outras traduções nas línguas espanhola, portuguesa do Brasil e de Portugal. Todavia, prezaremos pela nomenclatura do original em alemão, acompanhado pelas suas páginas no original e com suas páginas no português após a paginação do original, quando forem necessárias.

- 1 O presente trabalho tem como objetivo repensar o problema das influências teóricas entre os filósofos Fichte (FDC,1794) (WL, 1801) e Schiller (SbS16, 2009),¹ de modo que, possamos saber melhor como se dá a questão da *intuição* nos escritos filosóficos de ambos, como também, verificar a necessidade e a possibilidade de identificarmos quem efetivamente influenciou quem, no desenvolvimento dos seus trabalhos.
- 2 Por que pensar o problema da mútua influência entre eles? E qual é a repercussão que este problema tem no conceito de intuição dos dois?
 - Primeiramente, porque os dois pensadores, através de seus escritos filosóficos, apontam uma proposta de fundamentação de toda uma estrutura do pensar, e que de fato, para a concepção desta estrutura, podemos pressupor que, ambos partiram de alguma forma da intuição²;
 - Em um segundo momento, porque os resultados das pesquisas de ambos os teóricos ampliam o nosso saber sobre o problema do conhecimento e de como

este se dá para o homem;

- Em um terceiro momento, as investigações destes dois autores desembocam num questionamento fundamental para a Filosofia, que é a busca de um entendimento mais apurado sobre qual é a finalidade do homem, elevando assim as suas investigações para o cunho reflexivo e metafísico do ser;
- E por fim, como cada um entenderá o conceito de *intuição*, como fonte integradora de toda a estrutura do pensar desenvolvido por eles.

3 Assim, se faz mais que mister voltarmos nossa reflexão mais uma vez para a relação destes dois autores, só que dessa vez, buscando esclarecer o quê cada um entende por *intuição*.

4 Todavia, e aqui se inicia o principal nó reflexivo que há entre eles dois: será possível mostrar as marcas e as influências ³ que cada um tem em seus trabalhos, no que diz respeito ao desenvolvimento do conceito de *intuição*? É possível, como afirma Acosta, separá-los em duas perspectivas filosóficas distintas, ⁴ ou não? Quem influenciou quem em seus escritos filosóficos definitivamente? Será possível informar como cada um se apropriou das influências de seus textos, conferindo assim as famosas rélicas e trélicas mútuas?

5 É sabido, que no desenvolvimento dos escritos filosóficos de cada um, que ambos partiram de um único e mesmo fundamento para estruturar suas teorias. Os dois, partiram dos estudos que fizeram sobre os escritos de Kant. Esta herança kantiana é de fundamental importância para o entendimento e o desdobramento do problema da *intuição*, já que, como cada autor irá “tentar” ⁵ se libertar e superar a estrutura da qual Kant apresenta em seus escritos se faz necessário sabermos, neste primeiro momento, o que é *intuição* para cada um dos três.

6 Conforme Kant define já no início da sua *Estética Transcendental*, na *Crítica da Razão Pura*, *intuição* seria:

Qualquer que seja o modo de como um conhecimento possa relacionar-se com os objetos, aquele em que essa relação é imediata e que serve de meio a todo pensamento, chama-se *intuição* [*Anschauung*]. ⁶

7 Ou seja, a definição que Kant apresenta refere-se imediatamente a objetos por meio da *representação* que temos destes mesmos objetos. Mas para que esta *representação* não se torne uma *representação* vazia é importante entendermos também que, toda *representação* deve estar imbuída de um conceito, senão, do contrário, ela seria somente uma *representação* nula e não conseguiria passar efetivamente o que o objeto é. Todavia, devemos fazer um pequeno adendo aqui. Para que possamos entender como a *representação* se dá na *Crítica da Razão Pura* é necessário frisar e ver que há um pequeno erro de entendimento do próprio Kant a respeito do que ele entende por *intuição*, nos levando a ter um cuidado e uma atenção maior na exposição do próprio

conceito, como foi apresentado por Paulo Roberto Licht dos Santos, em seu texto *A unidade da intuição e a unidade da síntese*.⁷

- 8 Como o escopo da nossa investigação não seguirá o mesmo caminho denominado por Paulo dos Santos, nos certificaremos que: a) há ainda um problema⁸ na definição propriamente dita de *intuição* apresentada por Kant, principalmente pelos problemas internos na estrutura dos seus próprios escritos⁹; b) este problema será fonte principal para os seus críticos e estudiosos debaterem; c) na melhor das hipóteses, por enquanto, adotaremos o conceito kantiano de intuição: “intuição são as representações dos objetos que apreendemos da realidade” de acordo com a sua *Estética Transcendental*. Assim, partindo deste pressuposto sigamos de acordo com o entendimento do que seria para Fichte, intuição.

* * *

- 9 Segundo Fichte entendemos por intuição: a intuição intelectual, a visão que o sujeito tem de si mesmo, durante a execução de um ato (ação) que é preferido por ele durante o surgimento do Eu.¹⁰ Ou seja, é a maneira como o Eu tem de se reconhecer, mediante si próprio, através de uma ação reflexiva sobre ele próprio, internamente, de modo que haja um reconhecimento necessário dele mesmo. Não é preciso ou não é necessário que as representações do mundo afetem o Eu do sujeito para que ele possa compreender o mundo. Basta que ele aja, por *meio-da-ação-de-fato*, durante o seu próprio reconhecimento que ele poderá determinar este conhecimento, ou seja, esta intuição. “A intuição acontece quando o Eu finito alcançou a mais alta abstração e só atende a seu próprio agir enquanto pensamento.”¹¹
- 10 Desse modo, Fichte inicia seu principal objetivo enquanto filósofo e para com a própria Filosofia, o de *expor a verdade*. Pois como assevera Christoph Asmuth:

A tese de Fichte reza: a verdade só pode ser encontrada na unidade e imutabilidade absoluta da perspectiva [*Ansicht*]. «Perspectiva» significa, aqui, que alguma coisa é verdadeira, se é reconhecida sempre da mesma maneira como idêntica. Ou, negativamente: aquilo que é reconhecido de maneiras diferentes e como diferente não pode jamais reivindicar verdade, tão-pouco quanto o contingente em sentido próprio, aquilo que pode ou não ser. Tudo isto cai sob o conceito do mutável e do não-idêntico. Mas mesmo o acrescento da perspectiva adiciona, para Fichte, à absoluta unidade, algo de segundo e, assim, de não-uno. Pois o conhecimento de algo, conhecimento em que a verdade deve então consistir, divide-se na dualidade entre o conhecimento e o algo que é conhecido. Por isso, o acrescento da perspectiva tem de ser eliminado. A argumentação de Fichte dirige-se assim contra a teoria, que remonta a Aristóteles, de que a verdade consiste numa concordância do conhecimento com o seu objecto. Fichte

acentua: a verdade só é possível na absoluta unidade, na unidade absoluta que é, simultaneamente, a unidade do conhecimento e da coisa. ¹²

- 11 Assim, a verdade só poder ser alcançada por meio da intuição intelectual, que não deixa de certo modo, de ser uma intuição.

* * *

- 12 Todavia segundo Schiller, a intuição se apresenta de maneira completamente distinta, o que fará com que o seu desdobramento teórico seja controverso ao do Fichte, pontuando a cisão entre os dois pensadores.

- 13 Para Schiller, a intuição é intuição estética, apresentada em sua obra *A Educação Estética do Homem* (SbS16, 2009), no momento em que o homem conseguisse unir Razão e Sensibilidade, elevando-o a um patamar de unidade dual, da qual é consciente de sua liberdade e a executasse adequadamente de forma livre, fomentando assim a fruição do impulso lúdico, tendo toda a consciência da matéria unida ao espírito simultaneamente. Ou seja, haveria um equilíbrio entre os usos racionais e emocionais dos atos do homem, possibilitando assim a sua máxima existência, que seria uma existência livre e consciente. Cito Acosta:

O homem que busca conhecer-se enquanto tal, e não somente enquanto pessoa, deve, segundo Schiller, abstrair da experiência para chegar à dualidade originária, que lhe indica que, tudo aquilo que foi intuído deve ser uma ideia expressada num símbolo, para, desse modo, reconhecer na obra de arte o símbolo da ideia da humanidade. Esta intuição acontece quando o homem alcançou o estado estético (*ästhetischer Zustand*), que consiste num estado de determinabilidade “que não tem barreiras, pois reúne toda a realidade” (SW V, 634, c. 21a). Esta determinabilidade, em oposição a determinabilidade vazia, que se alcança quando o homem desenvolveu plenamente seus dois lados, é um estado livre onde ele pode voltar a dispor de todas as suas capacidades. Indica, ao mesmo tempo, o momento em que o homem se encontra consigo mesmo e, portanto, o final do caminho proposto por Schiller nas Cartas Estéticas. ¹³

- 14 Assim, da mesma forma como Fichte o faz em seu sistema filosófico, a intuição é de fundamental importância para Schiller, pois, como ele mesmo informa, já no início de suas Cartas *A Educação Estética do Homem*, ele já pressupõe o final do percurso, ou seja, o êxito de seu caminho, por intuir já este processo. Quando Schiller intui este processo na declaração da *Carta II* “a arte é filha da liberdade” ¹⁴ ele já tem um conhecimento de algo, que não foi lhe dado previamente, mas sim, porque ele atingiu, em nível de reflexão ¹⁵, o que ele mesmo irá propor em todo o desenvolvimento das *Cartas*. Neste ponto, faremos um pequeno adendo sobre a querela existente entre Fichte e Schiller. Há uma notação feita pelo tradutor da edição brasileira do tratado do poeta, referente a uma afirmação que Schiller faz na *Carta II*. Reproduzirei

aqui a nota. “Esta frase, como ressaltam frequentemente os comentadores, parece estar em condição com muitas outras passagens do texto. Compare-se, a título de exemplo, o trecho dessa mesma Carta II, onde se diz respeito que “é pela beleza que se vai à liberdade”. O círculo que envolve a estética e a ética (ou política) nas *Cartas* foi desde logo assinalado por Fichte em seu ensaio (üGB) (que, para preservar o tom paródico-polêmico, poder-se-ia verter assim: *O espírito e a Letra na Filosofia. Numa série de Cartas*), recusado por Schiller para a publicação na sua *Horen*: “As épocas e regiões da servidão são, portanto, ao mesmo tempo as da falta de gosto; e, se por um lado não é aconselhável deixar os homens livres antes que seu sentido estético esteja desenvolvido, por outro é impossível desenvolvê-lo antes que sejam livres; e a ideia de elevar os homens à dignidade da liberdade e, com ela, à liberdade mesma, mediante educação estética põe-nos num círculo, se antes não encontrarmos um meio de despertar em indivíduos da grande massa a coragem de não serem nem senhores nem escravos de ninguém”¹⁶. A ascensão dele a este conhecimento será definida como *intuição estética*. Todavia, como ele ainda estava em procedimento de elaboração dos seus escritos, e já havia tido contato com os trabalhos de Reinhold e Fichte, este último, em específico, *Sobre a vivificação e elevação do interesse pela Verdade*¹⁷, por mais que ele não admita publicamente, há uma “marca” nítida das influências dos dois em seus trabalhos, principalmente pelos os dois autores estarem trilhando o mesmo caminho, herança dos escritos kantianos, com a diferença de tempos distintos. Nesse ponto, Fichte estava um pouco mais adiantado do que Schiller, pois o poeta, ainda estava em processo no desenvolvimento de suas *Cartas*, enquanto Fichte já estava com o trabalho pronto, principalmente quando este lhe envia o texto de “estética”¹⁸ *O espírito da Letra*.¹⁹

- 15 Um outro fator determinante para seguirmos adiante na questão da intuição é a sua definição de como a Natureza procede, pois somente por meio de uma representação da realidade é que ele pôde intuir como a Natureza procede, como ele nos relata na sua *Carta III*.

A Natureza não trata melhor o homem que suas demais obras: age em seu lugar onde ele ainda não pode agir por si mesmo como inteligência livre. O que o faz homem, porém, é justamente não se bastar com o que dele a natureza fez, mas ser capaz de refazer regressivamente com razão os passos que ela antecipou nele, de transformar a obra da privação em obra de sua livre escolha e de elevar a necessidade física à necessidade moral.

20

- 16 Ou seja, este tipo de acesso ao saber provém da intuição. No entanto, aqui há uma pequena diferença. Será necessário passar pela mediação racional o entendimento do que de fato é o conhecimento. E aqui chegamos em outro ponto nevrálgico a respeito da *intuição*. Se em Schiller, minhas intuições são

intuições estéticas, mediadas pelo impulso lúdico, se para Fichte a intuição intelectual é a própria atividade do Eu enquanto *ação-reflexiva* de intuir a si mesmo, e para Kant o conceito de intuição é uma representação da realidade mediada por um conceito racionalizado, estes três posicionamentos ainda não me informam como a intuição se dá para/no homem, pois no primeiro caso o *impulso lúdico* na qual o homem alcançará a liberdade plena se dará no momento em que simultaneamente razão e sensibilidade agirão. Isto não parece mais uma idealização do que a possibilidade de realização? Ou seja, será ainda uma representação? Da mesma forma questionamos Fichte, pois figurativamente ao intuir o Eu, sendo pela possibilidade da identidade ou da não identidade, o não-Eu, ainda estaríamos dando a nossa consciência a representação deste mesmo Eu ou não-Eu pela nossa própria consciência, através da mediação da linguagem pela racionalidade, voltando assim a definição propriamente kantiana de representação. Dessa maneira, se temos o conhecimento da intuição, em suas variações, ainda não sabemos efetivamente como elas aparecem para nós, ou seja, não sabemos como *percebê-las*. E mais, se não conseguimos percebê-las efetivamente, há ainda um outro problema, que é o da linguagem, pois após percebê-las é necessário que saibamos como expressar tal conhecimento, chegando a uma discussão propriamente da Filosofia da Linguagem.

17 Assim, a que considerações finais podemos chegar preliminarmente?

- Primeiramente que a discussão entre quem influenciou quem, só serve para nortear quem foram os autores que iniciaram a questão da intuição, neste momento histórico do pensamento, e de quais foram as conclusões que eles chegaram;
- Em segundo lugar, que é impossível separá-los já que ambos partiram da noção kantiana de *intuição*, mesmo que cada um tenha seguido por um caminho distinto. Só podemos pontuar o que cada um fez de distinto;
- Em terceiro lugar, se este debate cai nas tramas da Filosofia da Linguagem é necessário apontar qual o caminho que se deva seguir, pois o problema será o da *intencionalidade* da ação. Ou seja, antes que toda a ação, voluntária ou involuntária, se manifeste, há uma *intenção* por trás de cada ação. Se a intuição é a representação dada pela realidade, por meio da ação do pensamento, como será que se procede a *intenção da intuição*? Indico aqui as pesquisas de John R. Searle, em específico, seu livro *Intencionalidade* ²¹;
- Em quarto e último lugar, de maneira radical ou até mesmo esdrúxula, penso ser importante nos alinharmos com os conhecimentos tecnológicos que ocorrem atualmente, pois ainda não temos tecnologia suficiente e nem somos conscientes o suficiente para sabermos das ações de nossas sinapses nervosas. Ou seja, precisamos também dos conhecimentos da Neurologia, Neurociência, Fisiologia, Química, Biologia e Física Quântica, como suportes as nossas pesquisas, porque

até mesmo os pensadores que estudamos, principalmente os filósofos, conheciam e se apropriavam dos desenvolvimentos científicos de suas épocas.²² Dos pré-socráticos aos pensadores contemporâneos, todos fomentavam suas revoluções e as restaurações teóricas, sempre quando estes, com ou sem atritos pessoais, com ou sem limitações, se interessavam em interdisciplinarizar o Conhecimento. Do contrário, se continuarmos fechados, ouviremos sempre de modo anedótico o que Isaac Asimov entende e define por intuição: “intuição é a arte inerente a mente humana de descobrir a resposta certa a partir de informações incompletas, ou mesmo parcialmente falsas”.²³

Referências bibliográficas

- 18 ACOSTA, E., (2011a) *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung in Widerstreit*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- 19 - - - - (2011b) “Acerca da relação entre Schiller e Fichte”, *AGORA FILOSOFICA*, 11/2, 67-99. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/agora/article/download/222/223+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&client=ubuntu> (acesso em: 05.ago.2013)
- 20 ARISTÓTELES (2012) *De anima*. Trad. Maria Cecilia Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34.
- 21 ASIMOV, I., (1993) *Crônicas da Fundação*. Trad. Ronaldo Sérgio de Biasi. Rio de Janeiro: Record.
- 22 ASMUTH, CH., (2000) *Anfang und Form der Philosophie: Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel*, in: ASMUTH, CH., DENKER, A. & VATER, M. (eds.) *Zwischen Fichte und Hegel/Between Fichte and Hegel*. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner.
- 23 ASMUTH, C., (1998) “Começo e forma da Filosofia: reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel”, *REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA* 13, 55-70. Disponível em http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/comeco_e_forma_da_filosofia (acesso em 08.ago.2013)
- 24 BOHR, N., (1995) *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- 25 CECCHINATO, G. (2008) *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- 26 FICHTE, J. G. (1973) *Doutrina da Ciência e o Saber Absoluto*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril S.A. (Os Pensadores)
- 27 FICHTE, J. G. (2005) *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia 1794*. Trad. Juan Cruz Cruz. Pamplona.

- 28 FICHTE, J. G. (2008) *Sobre la vivificación y elevación del interés puro de la Verdad*. Trad. E. Acosta. *BOLETÍN DE ESTÉTICA* 4, 5-16. Disponível em: <http://www.boletindeestetica.com.ar/boletines/Boletin.Estetica.4.pdf> (acesso em: 05.nov.2013).
- 29 FRAASSEN, B. C. (2007) *A imagem científica*. Trad. L. H. de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP: Discurso Editorial.
- 30 GAUDIO, M., (2008) “El espíritu por la letra: reflexiones sobre la estética em J. G. Fichte”, *BOLETÍN DE ESTÉTICA* 4, 19-38. Disponível em: <http://www.boletindeestetica.com.ar/boletines/Boletin.Estetica.4.pdf> (acesso em: 05.nov.2013).
- 31 KANT, I. (1853) *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Voss.
- 32 KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. J. Rodrigues Meringue. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2246 (acesso em: 28.08.2013).
- 33 KANT, I. (2007) *La declaración pública de Kant contra Fichte*. Trad. F. Moledo, *IDEAS Y VALORES*, 56/133. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-00622007000100008&script=sci_arttext (acesso em: 05.nov.2013).
- 34 HEISENBERG, W., (1959) *Física y Filosofía*. Trad. F. de Tezanos Pinto. Buenos Aires: Ediciones la Isla.
- 35 REINHOLD, K. (2005) *Letters on the Kantian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 36 SANTOS, L. R. (2002) “O espírito da letra: sobre o conflito entre Fichte e Schiller a respeito da linguagem da Filosofia e da Natureza do Estético”, *PHILOSOPHICA* 19/20, 87-114. Disponível em: http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/19_20/7.pdf (acesso em: 01.nov.2013).
- 37 SANTOS, P. R. L., (2012) “A unidade da intuição e a unidade da síntese”, en: KLEIN, J. TH (org.) *Comentários às obras de Kant [Crítica da Razão Pura]*, Florianópolis: NEFIPO, 145-178.
- 38 SEARLE, J. R. (1995) *Intencionalidade*. Trad. J. Fischer & T. Rosa Bueno, São Paulo: Martins Fontes.
- 39 SCHILLER, F. (2009) *Über die ästhetischer Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Frankfurt/Berlin: Surhkamp Verlag.
- 40 SCHILLER, F. (2002) *A educação estética do homem: numa séria de cartas*. 4° ed., trad. R. Schwarz & M. Suzuki, São Paulo: Iluminuras.
- 41 SPENCER, L. S.; IKUKO, L. S., BRANCO, T.; HÄUSSER, M.. (2013), “Dendritic spikes enhance stimulus selectivity in cortical neurons in vivo”, *NATURE* 503, 115–120

NOTAS

1. As citações da obra de Friedrich Schiller, *A educação estética do homem: numa série de cartas*, acompanharão o seu texto original em alemão, sendo primeiro a marcação do original e em seguida de sua tradução para o português do Brasil. Para nomenclatura do texto alemão, utilizaremos a sigla SbS16. A versão em português do Brasil será referenciada somente pelo número da página.

2. Neste ponto ponto, utilizarei os seguintes argumentos: a) Fichte intui o Eu e chega a conclusão de que não necessitamos do mundo para conhecê-lo e sim do contrário, necessitamos do próprio Eu, da própria consciência para podermos conhecer o mundo. Assim, ele chega a sua primeira determinação metafísica e intuitiva, o Eu intui o Eu, e dá início a sua doutrina da ciência. Por outro lado Schiller, nas suas *Cartas da Educação Estética* intui o impulso lúdico, mediação necessária para o desenvolvimento da sua Intuição Estética, pressupondo já o fim de todo o processo de liberdade do homem, através desse fruição abstrata. Contudo, é importante já marcar aqui, que os estudos do impulso lúdico do qual Schiller desenvolve em seus trabalhos, são influências dos estudos que ele fez de Reinhold. (ACOSTA 2011b: 97, n. 52)

3. Não nos manteremos diretamente no mérito do debate acirrado que houve entre os dois pensadores intitulado *Horenstreit*, mas nos recorreremos dele somente em determinados momentos pontuais. Maiores informações, ver: SANTOS 2002.

4. ACOSTA 2011a.

5. O levantamento do presente questionamento, ou melhor, da presente dúvida nossa, é saber se ambos realmente se libertaram dos pressupostos kantianos sobre o problema da intuição. A presente dúvida se dá pelo fato de que nem Fichte e nem Schiller estruturam adequadamente e com bases sólidas, uma definição de intuição que não tenham como base a intuição kantiana. Os dois ainda utilizam a representação como intuição. É lógico, que cada um chamará e dará uma outra contextualização sobre a questão da intuição. Fichte elevará o conceito de intuição para Intuição Intelectual, mostrando seu momento de ruptura com o seu mestre, mas ainda assim com um toque kantiano ao seu sistema, e do qual, despertará futuramente em Kant, a mais completa reprovação, frente aos pressupostos fichteanos por um lado. (KANT2007) Enquanto por outro lado, Schiller chamará a intuição de

Intuição Estética, que culminará no desenvolvimento de uma relação dual entre infinitude e finitude, mediado por um terceiro elemento, que o autor chamará de impulso lúdico *Spieltrieb*. (ACOSTA 2011a e 2011b)

6. KrV B 33, *Crítica da Razão Pura*, 15.

7. SANTOS 2012.

8. Essa investigação, nos remeterá obrigatoriamente ao texto de Kant, *Dissertação de 1770*.

9. SANTOS 2012: 146.

10. Neste ponto, Kant discorda completamente da teoria de Fichte. KANT 2007.

11. ACOSTA 2011b: 86.

12. ASMUTH 2000: 405-406. Grifo nosso. Penso ser realmente difícil sustentar que a teoria de Fichte consiga ir totalmente de contra a teoria de Aristóteles, principalmente no quesito da não necessidade do entendimento do mundo sem ir ao mundo. Em específico, quando Aristóteles trata da questão do entendimento na sua obra *De anima*, Livro Beta.

13. ACOSTA 2011b: 87.

14. SbS16, 12/trad. port. 21.

15. É importante frisar que Schiller já no início de suas Cartas alude a sua herança kantiana, mas tem o objetivo de superá-la. Todavia ele também tem ao mesmo tempo contato com os escritos de Fichte.

16. Ver SCHILLER 2002: 144-145. E mais, na mesma Carta II, quando Schiller afirma “a arte é filha da liberdade”, quer queira, quer não, está mais do que posto que o autor obteve alguma influência do texto de Fichte para desenvolver seu tratado. Como ele poderia partir com tanta certeza, expressa por esta frase, sem ter partido de uma intuição, a nosso ver, uma intuição intelectual, que a arte é filha da liberdade? Até o presente momento do texto, Schiller ainda desejava romper com sua herança kantiana e ainda não o tinha feito por sua própria reflexão. Assim, nos parece que ao recusar o trabalho de Fichte, o posicionamento de Schiller corrobora duas coisas: a primeira é que ele talvez não quis publicar os trabalhos de Fichte por estar já “atrasado” na sua reflexão, pois Fichte já teria pensando primeiro uma saída do posicionamento kantiano, ou seja, disputa meramente de vaidades acadêmicas; a segunda é que, como ele ainda não havia conseguido “romper” a herança kantiana, como Fichte o fez, e para não dar crédito ao pensador da *Doutrina da Ciência*, recusou o seu trabalho. Esta hipótese só nos conduz mais adiante, na medida em que os dois teóricos estão mais ligados ainda do que nunca. Sem falar também que, na nota 10, da mesma tradução para o português há uma informação bastante precisa, de que, enquanto Schiller estava desenvolvendo seu tratado de estética, ele dava o crédito do

posicionamento de se retomar a natureza pela razão, à J. J. Rousseau. SCHILLER 2002: 145. Acaso ou mera coincidência?

17. GA I/3, 83-90 (*Über Belebung und Erhöhung des reinen interesse für Wahrheit*, 1795), trad. espanhola Fichte 2008.

18. Há todo um debate controverso sobre o fato de Fichte ter escrito ou não um tratado sobre Estética, pertencente ao seu sistema filosófico. Ver CECCHINATO 2008.

19. GAUDIO 2008 y SANTOS 2002: 01.

20. SbS16 13/trad. port. 23

21. SEARLE 1995.

22. Recentemente cientistas conseguiram medir a potência elétrica que existe no axônio. (SMITH; SMITH; BRANCO & HÄUSSER 2013) Além de descobrir essas transmissões de potências elétricas, eles também descobriram que nessas transmissões há computação de informações, talvez, em níveis quânticos. O que isso quer dizer? Que é necessário entendermos mais como o nosso cérebro funciona, para que possamos unir tais conhecimentos com os conhecimentos filosóficos dos pensadores. Neste ponto, recomendo, de maneira complementar, vermos três autores de maneira interdisciplinar, para ampliarmos nosso entendimento sobre o problema da intuição. Primeiro, o livro de Werner HEISENBERG , *Física e Filosofia*; segundo, o livro de Niels BOHR, *Física atômica e conhecimento humano*; terceiro; o livro de Bas C. VAN FRAASSEN, *A imagem científica*. (ver Bibliografia)

23. ASIMOV 1993: 68.

RESUMOS

This paper aims at broadening the debate on the issue of the influence of the philosophical writings of Fichte on the writings of Schiller. Our proposed hypothesis is based on three questions: a) how is it possible Schiller's aesthetic education proposal without an intellectual framework based on *intellectual intuition*?; b) if Nature has provided all existence in the same way and even determined that man was neither more nor less than the other beings, how can (s)he access this knowledge unless by some kind of intuition?; c) is it actually possible to separate the writings of Schiller from the influence of Fichte's philosophy? Thus, based on these questions, would not Schiller's statement: "*for art is the daughter of freedom, and it requires its prescriptions and rules to be furnished by the necessity of spirits and not by that of matter*", be a/the

theoretical foundation granted by the Fichtean philosophy? In the development of this investigative process, would it not be necessary to revisit what both thinkers present as *intuition*?

ÍNDICE

Keywords: intuition, Fichte, Schiller, art, neurosciences

AUTOR

THEOFILO MOREIRA BARRETO DE OLIVEIRA

Universidade Federal da Paraíba

Fichte y Deleuze: potencias y paradojas del afinismo radical

Julián Ferreyra

- 1 La relación entre Deleuze y Fichte se puede pensar en dos sentidos: sea como presencia del pensamiento de Fichte en la obra de Deleuze, sea como *deleuzianización* del pensamiento de Fichte, esto es, en cuanto re-interpretación del legado de Fichte en clave deleuziana. En estas páginas voy a referirme muy brevemente al primer modo, para concentrarme luego en los desafíos y paradojas del segundo sendero interpretativo.
- 2 La presencia explícita del pensamiento de Fichte en la profusa obra de Deleuze es escasa. Apenas unos destellos en medio de la frondosa selva de referencias a los más diversos autores (desde los más célebres hasta los más ignorados por los variados cánones) tanto de la historia de la filosofía como de la literatura, la ciencia y otras ramas de la cultura. Allí donde Kant, Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza y Leibniz reciben múltiples menciones, citas, referencias e incluso libros y cursos completos dedicados a su pensamiento, Fichte es referido en forma muy sucinta. Sin embargo, estas muy pocas menciones son a mi juicio bien significativas.
- 3 Señalaré tres presencias puntuales. La *primera*, en la obra fundamental de Deleuze, *Diferencia y repetición* de 1968. Allí Fichte aparece, mayoritariamente, subsumido bajo el término “post-kantianos”. Se trata de un término por cierto antipático, como toda generalización que engloba pensamientos dispares, pero mediante el cual Fichte recibe una serie de valoraciones positivas por parte de Deleuze: alcanzar el punto de vista de la génesis sin quedarse, como lo habría hecho Kant según Deleuze, en el mero punto de vista del condicionamiento ¹, y “rozar el verdadero movimiento del pensamiento”. ² Deleuze señala que esta cercanía con el “verdadero movimiento del pensamiento” tiene, en el caso específico de Fichte, la forma del pasaje del juicio hipotético al juicio tético . ³
- 4 Pero a través del término “post-kantianos”, Fichte es objeto también de objeciones teóricas por parte de Deleuze, que dice que hay “demasiado

dogmatismo” en los post-kantianos. ¡Demasiado dogmatismo! ¡Afrenta terrible para Fichte! ¿Quiere decir Deleuze que la filosofía de Fichte es una “mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad” ? ⁴ Es posible que eso sea lo que quiere implicar, pero explícitamente indica que en los post-kantianos hay demasiado dogmatismo, en la medida en que “colman” lo que separa ⁵ y así “traicionan al máximo el verdadero movimiento del pensamiento” el cual llegaban a rozar (en el caso puntual de Fichte por el rol del Yo como “imperativo de orden eminentemente moral” ⁶).

- 5 Todas cuestiones exigen por cierto un tratamiento extendido, reponiendo el contexto en el cual Deleuze realiza cada una de estas afirmaciones, y rastreando en Fichte los ecos, justicias e injusticias, implicancias, prolongaciones, etc. Aquí solamente las menciono, dado que el objetivo central del presente artículo es otro. Desde el punto de vista bibliográfico, en ningún momento de *Diferencia y repetición* Deleuze cita directamente a Fichte, sino que se refiere a él a través de *La evolución y la estructura de la Doctrina de la Ciencia en Fichte* (1930) de Guérault. También trabaja con dos obras de Vuillemin donde Fichte tiene una importancia central: *La herencia kantiana y la revolución copernicana* (1954) y *La filosofía del álgebra* (1962). También refiere a *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (cuya influencia explicaría la tendencia a la hegelianización de Fichte que se observa en la lectura de Deleuze). Esto en referencia a la presencia de Fichte en *Diferencia y repetición*.
- 6 La segunda presencia que quería mencionar ocurre en un espacio inesperado: en medio de los cursos de Deleuze sobre el cine. En efecto, en mayo de 1983 dedica una serie de clases a las “imágenes del pensamiento” y realiza una suerte de “historia de la filosofía” a partir de la aplicación de los principios que anteriormente se consideraban *meramente* lógicos a la existencia. En los post-kantianos, “[a través del principio de no-contradicción] el pensamiento y lo real se engendran y se desarrollan en simultáneo, van al mismo paso” .
⁷ Volveré sobre esta referencia más adelante.
- 7 La tercera presencia puntual y significativa se halla en un texto breve, pero bastante célebre, dado que es una suerte de “testamento filosófico” de Deleuze, esto es, las últimas páginas que escribe antes de suicidarse. Se trata de “La inmanencia: una vida...” de 1995. Es un texto pequeño (cinco carillas en total), pero significativo para nosotros porque allí sí cita a Fichte de primera mano. Cita literalmente la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* (ZE), usando la traducción de Philonenko de 1972. En este libro se incluyen, además de las introducciones, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95 y el *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* de 1795. Cito un pasaje de “La inmanencia: una vida...”, y con esto paso a la segunda y

sustancial parte de este artículo:

En la medida en que supera las aporías del sujeto y del objeto, Fichte, en su última filosofía, presenta el campo trascendental como una vida, que no depende de un Ser ni está sometido a un Acto: consciencia inmediata absoluta, cuya actividad misma no remite más a un ser, sino que no cesa de ponerse en una vida. El campo trascendental deviene entonces un verdadero plano de inmanencia que introduce el spinozismo en lo más profundo de la operación filosófica . ⁸

- 8 Por “última filosofía” de Fichte Deleuze entiende *Die Anweisung zum seligen Leben* (*El camino a la vida bienaventurada*) de 1806, pero en nota al pie dice que esto se encuentra “ya” en las introducciones de 1797, y cita el § 5 de la ZE donde, en referencia a la intuición intelectual, Fichte dice: “una intuición de la mera actividad, que no es nada estático, sino un curso progresivo, no un ser, sino un vivir” . ⁹ Deleuze encuentra entonces en Fichte elementos de su propio campo trascendental o plano de inmanencia. Y abre las puertas para pensar la posibilidad de una afinidad, radical incluso, entre su pensamiento y el de Fichte.

El punto de vista deleuziano

- 9 Jean-Cristophe Goddard defendió con vigor esa posibilidad de una afinidad radical entre Fichte y Deleuze en un artículo de 2008:

[Lo que plantea Deleuze] es exactamente lo que venimos de leer en Fichte: el Yo pienso no es posible más que por el intermedio de un intuición de sí como autoactividad, como retorno a sí de una actividad sin autor, cuyo sujeto no posee en nada la iniciativa, sino en la cual es originariamente pasivo, afectivo, sintiente y sensible. Es por ello que no hay que traducir *das denkende* por “sujeto pensante” o *Selbsttätigkeit* por “actividad autónoma”, ya que se corre el riesgo con esas traducciones de introducir la idea de un sujeto activo por su propia iniciativa (...) Es lo que, para Deleuze, mantiene la pasividad del Yo como una “grieta del Yo” del Yo pienso . ¹⁰

- 10 Tanto en “La inmanencia: una vida...” de Deleuze como en este artículo de Goddard encontramos lo que yo llamaría el *afinismo* radical: el punto donde todas las distancias entre Deleuze y Fichte parecen disolverse en favor de las afinidades. Todas las diferencias parecen de pronto *olvidadas* tanto por el propio Deleuze (que en 1995 obvia la traición, el dogmatismo, el moralismo que le preocupaban en 1968) como por Goddard (quien conoce, sin embargo, bien la especificidad del pensamiento fichteano). Y aquí me encuentro en una encrucijada. ¿Para donde ir? La tentación, mi deseo incluso, es tomar el camino hacia Fichte. Poner en contexto las citas de la ZE en las cuales Deleuze y Goddard se basan, ver hasta donde hacen justicia, hasta donde traicionan a Fichte. El terreno en el que me sumergiría sería por cierto resbaladizo, ya que se tocan puntos neurálgicos: el *spinozismo*, el *dogmatismo*, la interpretación de

la *Thathandlung*. Camino bien interesante, por cierto, pero que voy a resignar en favor de otro: desarrollar las implicancias que tiene, en el extremo, esta identificación para el pensamiento de Fichte.

- 11 Lo que presentaré es una suerte de refutación por el absurdo del afinismo extremo. ¿Qué le pasa al Yo fichteano cuando se lo interpreta, *hasta sus últimas consecuencias* a la luz del plano de inmanencia deleuziano? ¿Hasta dónde estamos dispuestos a suscribir las consecuencias que se siguen de tal identificación? ¿Dónde habría que decir, por muy osados que seamos en cuanto intérpretes, “aquí me planto” porque ya de Fichte no queda *nada*?
- 12 Voy a ir paso a paso, y voy a aprovechar para *reponer* un atisbo de la ontología deleuziana. A mí por cierto siempre me ha simpatizado en extremo como estrategia de *entrada* a la teoría de la Idea de Deleuze el camino del post-kantismo, y que es justamente el que recorre Goddard en el artículo que está –de alguna manera– aquí en controversia. Deleuze señala la diferencia entre el *cogito* cartesiano y el kantiano: allí donde Descartes recurre únicamente a dos valores lógicos e intenta aplicar directamente la determinación (*yo pienso*) a lo indeterminado (*yo soy*), Kant añade un tercer valor lógico: la forma mediante la cual lo indeterminado es determinable por la determinación (el tiempo). “Al yo soy y al yo pienso hay que agregar el “*moi*”, es decir, la posición pasiva (lo que Kant llamaba la receptividad de la intuición)”.¹¹ De acuerdo a Deleuze, la distinción kantiana de tres “valores lógicos” dentro del Yo, pone en jaque su supuesta identidad. No hay un único Yo idéntico a sí mismo, sino dos Yo y un *moi* con minúscula. Deleuze recurre a la peculiaridad del francés¹² para exponer las diferencias conceptuales entre el *cogito* cartesiano y el kantiano: el *moi* aparece en la grieta del yo, como pasividad determinable *entre* la actividad del *yo pienso* y la indeterminación del *yo soy*. “La correlación del *moi* pasivo y del *Je* agrietado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana”, concluye Deleuze.¹³ La “Idea” que Deleuze postula como concepto central de su ontología estará compuesta por estos tres aspectos: lo indeterminado, la determinación y lo determinable
- 13 El aporte “post-kantiano”, en este contexto, es para Deleuze considerar que el tercer valor, esto es, lo determinable, no debe tener un carácter meramente *condicionante*, sino que debe ser considerado como elemento *genético*.

Grieta y elemento genético en Fichte

- 14 Hasta aquí “los hechos”. Aplicar lo que Deleuze señala en general para los post-kantianos al caso particular de Fichte –con las escasas alusiones

explícitas que ya señalamos– exige evidentemente un gran esfuerzo interpretativo. La grieta del yo podría rastrearse en cada uno de los principios fundamentales del *GWL*: en el primer axioma, como la *x* que relaciona al Yo con el Yo; en el segundo, como la oposición que se abre entre Yo y No-Yo; en el tercero, como el límite que permite que Yo y No-Yo se opongan *en el Yo*. Por supuesto, la cosa no es tan simple, porque decir que se trata de una *grieta* es una afirmación por lo menos controversial. Pero aún más complejo, intentando aplicar a Fichte el esquema deleuziano determinación-indeterminado-determinable, es rastrear en Fichte la forma de lo determinable. Y este es el punto clave, ya que para Deleuze lo determinable es precisamente el elemento *genético*, lo que dinamiza, hace viviente y productiva la ontología. ¿Qué *concepto* fichteano ocuparía entonces el lugar de lo determinable? ¿El Yo absoluto o por el contrario el Yo limitado? La letra de Fichte apunta a lo segundo,¹⁴ los requerimientos del afinismo radical hacia lo primero, ya que sólo en cuanto Yo absoluto lo determinable podría ser principio genético y candidato a *campo de immanencia* en sentido deleuziano (claro que así lo determinable no es ya un camino para la realización del Yo, orientado por un concepto de fin, sino el *prius* ontológico del cual toda determinación –sea *Bestimmtheit*, sea *Bestimmung*– se deriva¹⁵). Esa es en efecto la operación de Goddard: ligar el *moi*, posición pasiva o forma de lo determinable de Deleuze al Yo puro de Fichte:

El Yo puro, alcanzado por la abstracción de todo *ser* del sujeto como de todo *ser* relativo al sujeto, es entonces singularmente el sí mismo (*Soi*) concreto, sensible, corporal (*leiblich*) – antes que todo un ser receptivo, pasivo. La pasividad es aquí indisociable de la autoactividad [...] El Yo es, por la reflexividad viviente que él *es*, originariamente y ante todo posición consciente de sí, originariamente sensible. Él define, contra la existencia *cósica*, una existencia fundamentalmente *afectiva*.¹⁶

- 15 Darle preeminencia trascendental a la posición pasiva, interpretar la autoactividad absoluta del Yo como pasividad es todo el objetivo de Goddard. Es decir, no sólo dar por buena la interpretación deleuziana de una triplicidad de valores lógicos en relación a Fichte (esto es, que la autoactividad consiste en el juego de lo indeterminado, la determinación y lo determinable en el Yo fichteano), no sólo además darle una preeminencia ontológica a uno de esos valores, y particularmente al de lo determinable, sino, fundamentalmente, atribuirle el carácter de pasividad (es decir, poner lo *genético* en la pasividad, atribuir una “actividad pasiva” al Yo fichteano).
- 16 Claramente esto no es lo que piensa Deleuze que ocurre, por lo menos en 1968 –si ocurriera, no habría distancia entre su pensamiento y el de Fichte, y los post-kantianos en general dirían junto con Deleuze “efectivamente lo mismo”. Como ya señalé, en el mismo lugar donde Deleuze dice que los post-

kantianos aspiran a superar el punto de vista del condicionamiento para alcanzar el de la génesis, también los acusa de “excesivo dogmatismo” por “colmar lo que separa”¹⁷. Esta, tal vez, enigmática e indudablemente sucinta acusación obtiene algo más de desarrollo justamente a continuación de las consideraciones acerca del *cogito* cartesiano y kantiano que recién comentaba, cuando Deleuze dice que:

“la grieta [del Yo] es rápidamente colmada [*comblée*] por una nueva forma de identidad, la identidad sintética activa, mientras que el *moi* pasivo es únicamente definido por la receptividad, sin poseer en tal sentido ningún poder de síntesis.”¹⁸

- 17 La *identidad sintética*, es para Deleuze uno de los rasgos distintivos de los post-kantianos:

“[los post-kantianos] pretenden que la identidad sintética esté fundada en el yo como tal. He aquí que van a decir que la identidad sintética es 'yo no es no-yo'. (...) Es el yo = yo de Fichte: la auto-posición del yo implica la oposición del yo con un no-yo. El yo sólo se sitúa como yo por negación del no-yo.”¹⁹

- 18 Si la identidad sintética activa es lo que colma la grieta del Yo, la filosofía de Fichte, entonces, para Deleuze, lejos de estar regida por la pasividad del *moi*, obtura dicha capacidad genética mediante la actividad del Yo (un *Moi* con mayúscula que colma la grieta del Yo) – al menos como tarea infinita.
- 19 Por supuesto, esto no invalida en absoluto el intento de Goddard. Es perfectamente aceptable afirmar que en 1968 Deleuze tuvo una interpretación sesgada de la filosofía de Fichte, y que no pudo entonces ver que *bien interpretado* Fichte no dice algo tan distinto de lo que él mismo sostenía (en lo cual Deleuze repararía sólo al final de su vida). Y eso es lo que hace Goddard, cuando afirma que de ninguna manera hay en Fichte un sujeto detrás del pensamiento o una autonomía detrás de la actividad (como la traducción de Philonenko haría pensar), sino que la *Selbsttätigkeit* y *das Denkende* refieren, según afirma, a una actividad sin autor y a un sujeto que no posee la iniciativa, sino que es originariamente pasivo.
- 20 Los aportes teóricos que este abordaje presenta son significativos, desde la perspectiva de ambos autores en juego. Desde el punto de vista de Fichte, evita las interpretaciones excesivamente subjetivistas, antropocéntricas y, en el límite, dogmáticas que deslucen el verdadero aporte de su pensamiento. Desde el punto de vista de Deleuze, permiten aportar a nociones que suelen presentarse como evidentes de suyo el necesario andamiaje teórico sin el cual resultan vagas y vacías. Toda la complejidad teórica y la tradición interpretativa que implica el Yo fichteano permite dar una nueva luz a las nociones de campo de inmanencia, determinación-indeterminado-determinable, grieta del Yo, etc.

Desfondamiento del legado de Fichte

- 21 Más allá de las ventajas teóricas de interpretar la autoactividad de Fichte en términos de elemento genético pasivo e impersonal, este abordaje ignora las consecuencias extremas que Deleuze deriva de este movimiento: desde el punto de vista de la ontología, el fundamento es superado hacia un sin-fondo, un *desfondamiento* universal ²⁰ que implica la *exclusión* de la acción del Yo, que se vuelve *contra* el Yo, que lo proyecta en mil pedazos ²¹ ; esto implica la afirmación del azar y de un cosmos caótico de donde todo surge . ²² Son sólo algunas de las tantas fórmulas en las cuales Deleuze intenta expresar el giro propio de su ontología (y cuya articulación en una ontología coherente, mediante su teoría de la Idea y de la “síntesis asimétrica de lo sensible” implica un delicado trabajo interpretativo).
- 22 Llegado a este punto me pregunto ¿qué queda de Fichte si aceptamos la *exclusión* del Yo y el fundamento? ¿cuál es el sentido de buscar en el Yo el principio absolutamente primero de todo conocimiento humano para luego hacerlo estallar en pedazos? ¿por qué llamar en suma “Yo” a un principio genético profundamente impersonal e inhumano? Supongamos que aceptemos que, como quiere Goddard, el Yo puro que “funda, da y produce” todo lo que surge en la consciencia ²³ sea “actividad impersonal”, no autoconsciente, como en efecto la novena sección de la *Segunda introducción* parece señalar, ²⁴ ¿implica esta abstracción de la personalidad individual un “desfondamiento” de ese mismo fundamento y un estallido de la supuesta unidad de “todo lo que surge” (el Yo determinado, por ejemplo)? La postulación de un sin fondo, de un desfondamiento universal como origen radical de todo lo que existe, que Deleuze cree hallar en el Schelling de las *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana*, ¿no implicaría una traición irremontable de toda la empresa fichteana? ¿Tiene sentido, para escapar a la acusación de “dogmatismo” en virtud de sostener una identidad sintética, caer en las garras de un caos y un azar que sin dudas serían el “verdadero dogmatismo” desde el punto de vista de Fichte?
- 23 Pero la cosa no termina ahí, ya que en Deleuze lo indeterminado, la determinación y lo determinable como aspectos de la Idea no se reducen al *yo pienso*, el *yo soy* y el *moi*, sino que son lugares estructurales que pueden ser ocupados diversamente de acuerdo a la variedad de Idea de la que se trate (Deleuze hablará de Ideas psíquicas sociales, biológicas, físicas, matemáticas, lingüísticas, etc.). El campo trascendental o plano de inmanencia (que Fichte, según Deleuze, en su última filosofía presentaría como una vida, resultado del eterno ponerse de la actividad de la consciencia inmediata) es el entramado de todas estas Ideas virtuales que no dejan de engendrar y ser engendradas.

Ahora bien, todos los análisis del Yo y del *moi* en Deleuze se aplican particularmente al sistema psíquico. De allí que para que Deleuze y Fichte digan, como requiere el afinismo extremo, “exactamente lo mismo” tenemos que estar dispuestos a pensar sistemas *fichteanos* donde el rol del Yo sea ocupado por otra instancia, absolutamente heterogénea, y la génesis de lo real se haga sin Yo, en forma radicalmente inconsciente.

- 24 Esos son algunos de los interrogantes que abre la hipótesis del *afinismo extremo* Deleuze-Fichte y que obligan a pensar la relación entre ambos autores a partir de una tensión que no se resuelve en una tranquila concordancia sino que nos expone a los desafíos del pensar inherentes a la tarea filosófica, y a cuya vivificación un afinismo no-radical entre Deleuze y Fichte puede ofrecer un aporte significativo.
-

NOTAS

1. Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968 (de aquí en más *DeR*), p. 221, la traducción es mía. La interpretación de Deleuze está aquí en línea con lo afirmado por Fichte: “Una cosa es *condicionado*, otra *determinado*. Según Kant toda consciencia está condicionada sólo por la consciencia de sí [...] Los resultados de esta fundamentación deben limitarse a no *contradecir* las condiciones de la consciencia de sí, a no anular su posibilidad; pero precisamente por ello no necesitan *brotar* [*hervorgehen*] de ella”. (*IntroDC*, p. 101, *ZE*, GA I/4 229).
2. *DeR* 254.
3. *Ibíd.*
4. *Intro DC* 38, *EE*, GA I/4, 190. Fichte refiere allí al primer principio dogmático, la cosa en sí.
5. *DeR* 221. Traduzco *comblen* por “colmar”, que J. Vogle traduce al alemán por *auffüllen* (*Differenz und Wiederholung*, München: Fink, 1992, p. 219).
6. *DeR* 254.
7. Deleuze, G., *Cine II, los signos y el movimiento*, Buenos Aires: Cactus, 2011 (de aquí en más *Cine II*), p. 590.
8. Deleuze, G. “L'immanence: une vie..” en: *Deux régimes de fous et autres textes*, Paris: Minuit, 2003, pp. 360-361.
9. *IntroDC* 86 (“ ein unmittelbares Bewusstseyn [sic], also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der blossen Thätigkeit [sic], die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben”, *ZE*, GA, I/4, 218). “Todo el que se atribuye una actividad apela a esta intuición [intelectual]. En ella está la fuente de la vida” *IntroDC* 83, *ZE*, GA

I/4 217.

10. Goddard, J.-Ch. “*Commentaires du § 16 de la Critique de la raison pure: Fichte, Deleuze, Kant*”, en Vaysse, J.-M. (dir.), *Kant*, Paris: Cerf, 2008, p. 138-139.

11. *DeR* 117. Deleuze se apoya en la nota al § 25 de la segunda edición de la “analítica trascendental” (*KrV* B157-158). En esta nota particularmente oscura Kant, como bien señala Goddard, indica, en efecto, que el tiempo es la manera en la cual el Yo, como acto (*Aktus*), determina mi existencia (*Dasein*). El tiempo, especifica, es fundamento de una “auto-intuición” y “pertenece a lo sensible y es la receptividad de lo determinable”.

12. A diferencia del castellano y el alemán, en el francés existe una diferencia lingüística dentro del yo: *Je* y *moi*. Esta diferencia ha sido ampliamente explotada por la filosofía y la literatura francesa contemporáneas, marcando una distinción conceptual entre el *Je* y el *moi*. Sin embargo, dicha “peculiaridad” ha sido obviada tradicionalmente por el francés filosófico, que los distingue sólo gramaticalmente: se utiliza *Je* cuando se trata de un pronombre de la primera persona y *moi* cuando es complemento directo o indirecto (cfr. Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF, 1926, p. 545). De acuerdo a este criterio, *Moi*, y no *Je*, es la traducción habitual para el *Ich* fichteano, mientras el Yo del Yo *pienso* es traducido por *Je* (así, en el desarrollo del primer axioma, “Yo = Yo, Yo soy Yo” (I, 94) es traducido por “*Moi = moi; Je suis Je*”).

13. *DeR* 117.

14. Cf. *FDC* 32-33 (*GWL*, *GA* I/2, 279): “Todos los juicios cuyo sujeto lógico es el Yo limitable o determinable, o algo que determina al Yo, tienen que ser limitados y determinados por algo más alto (...) La esencia de la filosofía crítica consiste en establecer un Yo absoluto, completamente incondicionado y no determinable por algo más elevado”.

15. Agradezco aquí los aportes, la discusión y la determinación de Mariano Gaudio – a quien debo en general la influencia fichteana en mi pensamiento.

16. Goddard, J.-Ch., *op. cit.* p. 136-137. Goddard basa su interpretación predominantemente en los §§ 6 y 9 de *ZE*.

17. *DeR* 221.

18. *DeR* 117.

19. *Cine II* 588 (clase del 17 de mayo de 1983). Deleuze piensa aquí “hegelianamente” a Fichte como si hubiera una conexión procesual entre los axiomas, como si el segundo se derivara del primero. Véase también Deleuze, G. *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 132 (clase del 6 de mayo de 1980): “Se trata de una unidad sintética, porque Yo=Yo marca la identidad del Yo que se piensa como la condición de todo lo que aparece en el espacio y en el tiempo, y del yo que aparece él mismo en el espacio y en el tiempo”.

20. *DeR* 123.

21. *DeR* 121.

22. *DeR* 256-257.

23. ZE , GA I/4 229. Cf . Goddard, J.-Ch., *op. cit.* p. 135.

24. Goddard, J.-Ch., *op. cit.* p. 135: “la novena sección de la *Segunda introducción* insiste sobre el carácter *impersonal* de tal unidad viviente”.

RESÚMENES

The presence of Fichte's thought in the work of Deleuze is scarce, but nonetheless quite suggestive, to the extent that in a recent paper Jean-Cristophe Goddard attempts a quest of an extreme affinity between both authors. In this paper I describe, firstly, the main appearances of Fichte in the work of Deleuze, and then I focus, through the notes that the French philosopher attributes in general to “post-Kantianism”, on a reconstruction of a *Deleuzian* interpretation of Fichte's ontology, with its merits and flaws. On this basis, I explore the advantages offered by the perspective of affinity, but also the controversial consequences of such a *deleuzianisation* of the Fichtean legacy.

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Deleuze, passive self-activity, genetic element

AUTOR

JULIÁN FERREYRA

Conicet - Universidad de Buenos Aires

Traducción/Tradução

Dos sonetos. Introducción

Emiliano Acosta

- 1 Fichte nunca pareció llevarse bien con el arte, la estética y, sobre todo, con los artistas. Bien conocida es cierta reticencia de Fichte a otorgarle al arte y a la estética un lugar central dentro de su sistema. Por otra parte, sus divergencias con los poetas de su tiempo, por ejemplo con Schiller en la llamada *Horenstreit*, han sido objeto de infinidad de estudios. Más allá de la discusión acerca de si la doctrina de la ciencia deja un lugar para la estética como ciencia filosófica y de si Fichte reconoce algún valor *en sí* a una praxis artística no subordinada a imperativos o deberes morales, ¹ lo cierto es que en el *corpus fichteianum* encontramos poemas (sonetos, ² himnos a María ³) escritos por el filósofo de Rammenau así como también traducciones del italiano, español y portugués de poemas de autores como Dante, ⁴ Petrarca, ⁵ Cervantes ⁶ y Luís Vaz de Camões. ⁷
- 2 Entre estos “intentos literarios”, tal como I. H. Fichte los llama, ⁸ se hallan tres sonetos. Dos de ellos fueron publicados junto con dos himnos a María en Berlín sin mención de su autor en el *Musenalmanach auf das Jahr 1805*, editado por L. A. v. Chamisso y K. A. Varnhagen. El tercer soneto apareció por vez primera en el tomo VIII de la edición de I. H. Fichte de la obra de su padre. ⁹ Aquí ofrecemos el segundo de los sonetos publicados en 1805 (“*Was meinem Auge diese Kraft gegeben*”), junto con una traducción al portugués a cargo de P. Licht dos Santos, y el soneto que Fichte nunca dio a conocer públicamente y que su hijo editó en la FSW (“*Nichts ist denn Gott ...*”), acompañado de mi traducción al español.
- 3 El *Musenalmanach auf das Jahr 1805* apareció el primero de enero de 1805, por lo que el soneto “*Was meinem Auge diese Kraft gegeben*” fue escrito antes de 1805. Del segundo de los sonetos que aquí publicamos no se conoce fecha de elaboración. Los editores de la GA suponen que ha sido entre 1805 y 1806, sin embargo, los tres sonetos pueden haber sido compuestos antes de 1805. Tampoco se sabe por qué razón el soneto (“*Nichts ist denn Gott ...*”) no fue ofrecido por Fichte para su publicación.

- 4 Dado que existen divergencias entre el texto que ofrece la edición de I. H. Fichte y el de la *Academia Bávara de las Ciencias* (GA), hemos decidido seguir la versión de la GA que reconstruye el texto de los sonetos a partir de los manuscritos originales. ¹⁰
- 5 Estos sonetos sirven no sólo para ilustrar el *talento* (¿?) poético de Fichte, sino que además ayudan de algún modo a comprender el espíritu del pensamiento y la filosofía de Fichte. Pues en ellos Fichte buscó expresar tanto el núcleo o los puntos centrales de su filosofía ¹¹ como también el modo en que entendía la existencia del ser racional en el mundo. Los tres sonetos expresan el motivo fichteano del olvido de sí mismo como condición de posibilidad para que la vida de lo absoluto se haga carne en la existencia individual, para que, dicho con otras palabras, participemos de la intelección de lo eterno y absolutamente uno.
- 6 Estos sonetos no se caracterizan ciertamente por su vuelo poético, algo reconocido no sólo por el público del *Musen Almanach*, sino incluso por I. H. Fichte. ¹² Uno de los editores del *Musen Almanach*, Chamisso, se ocupó personalmente de defender a Fichte intentando convencer a allegados de que a pesar de su rigidez poética los sonetos estaban logrados. Así según Chamisso el valor del primero de los sonetos que ofrecemos yace en el hecho de que “capta la doctrina de la ciencia toda.” ¹³
- 7 A pesar de todo intento de defensa, la recepción de los sonetos e himnos a María fue en general negativa. La revista trimestral *Neue allgemeine deutsche Bibliothek* criticó en duros términos y desde una perspectiva estrictamente literaria estos poemas. Allí se los describe como “contribuciones inútiles” y demostración de que “el colmo de la estupidez también puede ser bello”. ¹⁴ Otras voces se alzaron entonces también contra el intento poético de Fichte, pero ya no atacando el estilo de los sonetos e himnos marianos, sino el contenido de los mismos. Varios referentes de la ilustración berlinesa, sabiendo ciertamente quién era el *autor desconocido*, no vacilaron en descargar todas sus armas contra lo que llamaron “entusiasmo fanático”, “deformación de la religión y la poesía” y “retorno a la sofistería” y al “cotorreo”, tal como puede leerse en las páginas del *Neue Berlinische Monatschrift* de julio de 1805. ¹⁵
- 8 Según algunos contemporáneos de Fichte, como por ejemplo Schelling, Fichte intentaba en aquel tiempo *traducir* su doctrina de la ciencia al lenguaje de la poesía. En tono irónico y recordando el subtítulo del *Sonnenklarer Bericht* de 1801, el filósofo de la naturaleza comenta que estos poemas buscan “persuadir [al público] a que entienda [la doctrina de la ciencia], ya que [el intento] de obligar[los] no dio resultado”. ¹⁶ Ahora bien, más allá de las críticas y mofas de sus contemporáneos, o tal vez precisamente por este tipo

de reacciones, uno puede barruntar que estos sonetos reproducen fielmente el mundo imaginado por Fichte.

9. Agradezco a Paulo R. Licht dos Santos la gentileza de haber aceptado nuestra invitación a volver a publicar su traducción y de haber mediado con la revista *Cadernos de Filosofia Alemã* para conseguir el permiso de publicación.
-

NOTAS

1. Véase al respecto L. PAYRESON, *L'estetica dell'idealismo tedesco* (Torino: Edizioni di "Filosofia", 1950); M. RAMOS & F. ONCINA COVES, *Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller* (Valencia: Univ. de Valencia, 1998); I. RADRIZZANI, „Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte“, en: E. FUCHS, M. IVALDO & G. MORETTO (eds), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit - Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001, 341-359); F. ONCINA COVES, „Recht oder Ästhetik als Vermittlung zwischen Natur und Freiheit: Ein Dilemma bei Fichte?“, en: E. FUCHS, M. IVALDO & G. MORETTO (eds), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit* (361-379); y E. A COSTA, *Schiller versus Fichte* (Amsterdam/New York: Rodopi, 2011).
2. GA I/10, 31-32, *Sonette und Hymnen* y GA II/9, 447-454, *Sonette*.
3. GA I/10, 33-35, *Sonette und Hymnen* y GA II/9, 455-476, *Maria-Hymnen*.
4. GA I/9, 277-286, *Dantes irdisches Paradies*.
5. GA I/10, 299, *Petrarka's 63stes Sonett nach Laura's Tode*.
6. FSW VIII, 477-478, *Amadis von Gallia an Don Quixote de la Mancha y Don Belianus von Gräcia an denselben*.
7. GA I/10, 311-319, *Aus Camoens Lusiade. Gesang 3. Stanze 118*.
8. FSW VIII, xvi, *Prefacio del editor*.
9. FSW VIII, 461-462
10. GA II/9, 449, *Prólogo de los editores*.
11. GA I/8, 28, *Prólogo de los editores*
12. FSW VIII, xvi, *Prefacio del editor*.
13. GA I/8, 25, *Prólogo de los editores*.
14. GA I/8, 27, *Prólogo de los editores*.
15. GA I/8, 26-27, *Prólogo de los editores*.
16. GA I/8, 28, *Prólogo de los editores*.

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

Free University Brussels/Ghent University

Was meinem Auge diese Kraft gegeben

Johann Gottlieb Fichte

Tradução : Paulo R. Licht dos Santos

NOTA DO EDITOR

Este soneto ha sido publicado originalmente en P. R. LICHT DOS SANTOS, “Dois poemas e quatro exposições: J. G. Fichte e H. M. Enzensberger”, *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ*, 10 (Jul.-Dez. 2007) 101-114

- 1 Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Daß alle Mißgestalt ihm ist zerronnen,
Dass ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben? –
- 2 Was durch der Zeit des Rams verwornnes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew’gen Bronnen,
Des Wahren, Guten, Schönen und der Wonnen
Und ihm vernichtend eintaucht all mein Streben?
- 3 Das ist’s: seit in Uraniens Auge die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm’, ich selber still, hineingesehen;
- 4 Seitdem blieb dieses Aug’ mir in der Tiefe,
Und *ist* in meinem Sein – das ewig Eine
Lebt mir im Leben, *sieht* in meinem Sehen.

* * *

- 5 Que me teria dado ao olhar um tal poder,
Que tudo o que é disforme a nada enfim reduz,
Que as noites transfigura em sóis de clara luz,
Desordem em ordem torna e perecer viver?
- 6 Que, pelo espaço e tempo enleados no tecer,
Ali, à fonte eterna a salvo me conduz,

Fonte que o Belo, Vero, Bem, Prazer produz,
Na qual desfeito inteiro imerge o meu querer?

- 7 É isto: foi por ter eu quieto adentro olhado
No olhar de Urânia a flama-luz a si incender
Profunda e azul e quieta em pura claridade
- 8 É assim que tal olhar profundo em mim pousado
Reside e em meu Ser é. E assim vê no meu ver,
Vive no meu viver – a eterna Unidade.

Nichts ist denn Gott...

Johann Gottlieb Fichte

Traducción : Emiliano Acosta

- 1 Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du weissest, ich mit dir weiss im Verein;
Doch wie vermöchte Wissen dazuseyn,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!
- 2 „Wie gern' ach! Wollt' ich diesem hin mich geben,
Allein wo find' ich's? Fliesst es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm vermischt, mit seiner Hüll' umgeben.“
- 3 Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
- 4 Durchschaue was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst du göttlich' Leben .

* * *

- 5 No hay sino Dios y Dios no es más que vida,
lo sabes, compartimos esta ciencia;
mas, ¿puede algún saber a la existencia
llegar, si no es de la divina vida?
- 6 “La mía con placer le es ofrecida,
sólo que hallarla, ¿dónde? Si en la ciencia
pierde su ser, deviene en apariencia,
detrás de una envoltura deslucida.”
- 7 Tan claro el velo ya ante ti se eleva,
tu Yo está allí; perezca lo fugaz,
en tu incesante afán Dios es la vida.

8 Aquello que al morir escapa observa,
visible ahora se vuelve aquel disfraz,
y develada ves de Dios su vida .

Reseñas/Recensões

Segundo Congreso Internacional ALEF
sobre el Pensamiento de J. G. Fichte.
Entre Revolución y Restauración: Fichte
y la recepción romántica de su filosofía.
Facultad de Filosofía y Humanidades de
la Universidad Austral de Chile.
Valdivia, del 13 al 15 de noviembre de
2013

Felipe Schwember Augier

- ¹ Desde su creación, la *Asociación Latinoamericana de Estudios de Fichte* (ALEF) ha impulsado seminarios, jornadas filosóficas y dos congresos internacionales en Latinoamérica sobre el pensador alemán. El primero tuvo lugar en el año 2011 en Goiania, Brasil. El último ha tenido lugar en la ciudad de Valdivia, en la Universidad Austral de Chile, entre los días 13 y 15 de noviembre de 2013. El título de este congreso ha sido “Entre Revolución y Restauración: Fichte y la recepción romántica de su filosofía” y ha convocado profesores y doctorandos de Alemania, España, Estados Unidos y Latinoamérica, contando en total con veintisiete participantes. Es mérito de los organizadores que entre éstos pueda contarse a destacados estudiosos de Fichte a nivel mundial, como, por ejemplo, Frederick Neuhouser, Faustino Oncina Coves y Christoph Asmuth, entre otros.
- ² Las conferencias y comunicaciones –leídas en alemán, español e inglés– abordaron diversos problemas vinculados con la temática del Congreso, desde la influencia del romanticismo en Fichte a la recepción en los idealistas y en los románticos de la concepción fichteana de la intuición, pasando por el papel de Fichte como nexos entre el idealismo trascendental kantiano y el idealismo posterior de Hölderlin, Schelling y Hegel. Parte importante de las presentaciones abordaron también problemas y conceptos tomados de la

filosofía política y jurídica de Fichte: el problema y la función de la categoría de reconocimiento recíproco en la filosofía del derecho fichteana; el cosmopolitismo y la revolución en la filosofía política temprana de Fichte; la concepción del amor romántico y de la mujer en el tratado de derecho natural de 1796-97.

- 3 El interés y la participación que ha despertado este congreso, así como la variedad y el nivel general de las conferencias y presentaciones ofrecidas en él, son una prueba del interés creciente por la filosofía del pensador de Jena de este lado del Atlántico, así como de la seriedad y compromiso de sus cultores.
- 4 El éxito del congreso celebrado en Valdivia por ALEF es un aliciente para los estudiosos de la filosofía Fichte en particular y del idealismo alemán en general y constituye un buen augurio de los aportes y desarrollos que en lengua española y portuguesa puedan hacerse desde Latinoamérica a la literatura especializada sobre Fichte. En este sentido, no resta más que agradecer a sus organizadores, a ALEF y a la Universidad Austral sus esfuerzos por ofrecer a los estudiosos latinoamericanos de Fichte -dispersos hasta hace no mucho- la oportunidad para reunirse, discutir e intercambiar ideas; de este modo podrán, sin duda, hacer su propia contribución a los estudios fichteanos a nivel mundial.

AUTOR

FELIPE SCHWEMBER AUGIER

Centro de Teoría Social y Política / Escuela de Gobierno / Universidad Adolfo Ibáñez