

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

11 | 2016

Verano/Verão 2015

Giorgia Cecchinato (dir.)



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/632>

DOI: 10.4000/ref.632

ISSN: 2258-014X

Editora

EuroPhilosophie Editions

Refêrencia eletrónica

Giorgia Cecchinato (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 11 | 2016, «Verano/Verão 2015» [Online], posto online no dia 15 junho 2016, consultado o 12 outubro 2024. URL: <https://journals.openedition.org/ref/632>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.632>

Este documento foi criado de forma automática no dia 12 de outubro de 2024.

O texto e outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.

NOTA DA REDAÇÃO

Este número de Estudos Fichteanos recolhe algumas das contribuições apresentadas no III Congresso internacional da ALEF, que teve lugar em Belo Horizonte em 2014. O congresso, intitulado J.G. Fichte. Uma vida filosófica, uma filosofia viva, teve o intuito de abraçar todos os aspectos da filosofia de Fichte, mostrando a vitalidade e a atualidade do seu pensamento. É notório que a questão mais específica da relação entre filosofia e vida desenvolve-se num diálogo polêmico e profícuo com Jacobi, cujas críticas podem ser resumidas pela famosa analogia do idealismo fichteano com a atividade de tricotar (*tricotieren*), que a partir do eu, produz mundo, sol, estrelas, tudo o que se queira, mas continua sendo algo diferente da vida, do plano da realidade. Ao longo das múltiplas formulações da doutrina da ciência e dos escritos populares Fichte elabora e articula as relações entre filosofia e vida, elaborando um projeto de um saber (*Wissen*) que, como sabedoria (*Weisheit*), tem de voltar à vida. Neste sentido a pesquisa acerca dos princípios do funcionamento da consciência e, em seguida, o esclarecimento das relações do saber com o Absoluto que o fundamenta, não é apenas um ponto de chegada, o resultado de um percurso de pensamento, mas também pode se tornar começo de uma vida nova, assim como mostra o artigo de Federico Ferraguto. O autor promove um diálogo entre dois textos pouco estudados pela Fichte Forschung: *A Ascética como apêndice à moral (Aschetik als Anhang zur Moral)* e *Maquiavel como escritor (Machiavelli als Schriftsteller)* e a filosofia da arte de viver de Foucault e de W. Schmid.

A vida então continua ser âmbito caracterizado pelo contingente e nunca completamente permeável a princípios racionais, porém, a atividade da consciência pode adquirir uma atitude autoformante que só nasce a partir da autoconsciência reflexiva. Por isso, é importante manter firme o ponto de partida: a ação originária desempenhada pelo sujeito cognoscente. O artigo de Thiago Suman Santoro pretende, por meio de uma indagação acerca desta ação originária, mostrar que a doutrina-da-ciência permanece “historiografia do espírito humano”, durante todo o seu desenvolvimento.

Juliana de Albuquerque Barreto vai até as raízes deste desenvolvimento no escrito programático de Fichte *Sobre o conceito de doutrina-da-ciência* e mostra como as características do princípio faz com que Fichte coloque em questão a relação entre filosofia e lógica. O artigo analisa o §6 do escrito de Fichte em que é posta a questão: “Como se relaciona a doutrina da ciência universal com a lógica em particular?”

O artigo de Matteo Vincenzo d’Alfonso, desenvolvendo uma sugestão de Wolfram Högbe da metade dos anos 1970, mostra as possibilidades de uma

leitura inédita da doutrina da ciência como desdobramento sistemático que ilustra o funcionamento e as condições de possibilidade da própria lógica, procurando explicar as condições de possibilidade do exercício da razão. A mesma racionalidade que abre e fundamenta o espaço lógico deve ser a que regulamenta o agir individual e comunitário do homem rumo à realização da liberdade no mundo e nas instituições. Esta espécie de racionalidade aplicada, tema do direito, é investigada no artigo de Felipe Augier que traz à luz as aporias de *O Estado comercial fechado* de 1800.

Estes artigos, aparentemente tão heterogêneos, mostram como a filosofia de Fichte permanece ainda viva, não apenas porque seja possível construir um diálogo entre questões da filosofia de Fichte e temas contemporâneos, mas também porque a racionalidade proposta por Fichte não deixa de constituir um modelo fascinante e profundamente flexível apesar do rigor da sua fundamentação, ou melhor, precisamente por ele.

SUMÁRIO

Artículos/Artigos

Sobre a posição da lógica segundo a doutrina-da-ciência de Fichte

Juliana de Albuquerque Barreto

Do olho que vê a si mesmo: Vida e Espírito na filosofia tardia de Fichte

Thiago S. Santoro

Libertad, propiedad y derecho cosmopolita: aporías de El Estado comercial cerrado de Fichte

Felipe Schwember Augier

A gênese do espaço semântico na filosofia tardia de Fichte

Matteo Vincenzo d'Alfonso

Doutrina da ciência e arte de viver

Federico Ferraguto

Reseñas/Recensões

Mario Farina, Critica, símbolo e storia in Hegel. La determinazione hegeliana dell'estetica

Giorgia Cecchinato

Artículos/Artigos

Sobre a posição da lógica segundo a doutrina-da-ciência de Fichte

Juliana de Albuquerque Barreto

Introdução

- ¹ Em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* (1794), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) afirma que a doutrina-da-ciência deveria determinar a forma para todas as ciências. Esta tese aponta para a proximidade entre esta nova ciência e uma antiga, a lógica, que, como observa o autor, possui a mesma pretensão da doutrina-da-ciência: dar o aparato formal aos demais saberes. Daí a necessidade de uma delimitação rigorosa entre essas ciências: “É preciso decidir entre ambas, é preciso investigar como a doutrina-da-ciência se relaciona com a lógica”, afirma Fichte. ¹ Qual é a natureza do limite traçado entre ambas? E quais são as características de suas relações? São estas as perguntas que pautam o presente trabalho.
- ² Escrito como um manual para seus ouvintes na Universidade de Jena, *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* contém os primeiros contornos das propostas filosóficas que Fichte desenvolverá ao longo de sua docência, servindo de introdução ao seu sistema. A apresentação de suas novas diretrizes para a primeira dentre as ciências resulta de uma tomada de posição diante do estado atual da filosofia transcendental e dos seus críticos. Como Schulze e Maimon, os “novos cétricos”, Fichte acreditava que os “esforços dos homens mais penetrantes” – Kant e Reinhold – não tinham sido suficientes para a realização do que buscavam: o estabelecimento da filosofia como ciência. ² No entanto – e contra os “novos cétricos” –, Fichte julgava que Kant e Reinhold haviam indicado o caminho correto a ser percorrido.
- ³ *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* emerge como uma nova tentativa de reformulação da filosofia transcendental, buscando apresentar as exigências que deveriam ser satisfeitas caso a filosofia quisesse abandonar a condição de um simples amor pelo saber e tornar-se num saber do saber, ou seja, numa

Wissenschaftslehre. Entre estas exigências, a primeira seria a de que a filosofia deve ter como fundamento um princípio incondicionado, pura e simplesmente certo, e ser capaz de justificá-lo como o princípio de todo o saber possível. Por ser incondicionado, esse princípio não recebe sua certeza por vinculação, e sim deve possuí-la pura e simplesmente por si mesmo. A possibilidade de tal certeza anterior a qualquer vinculação, e portanto a todas as ciências, deve ser abordada também no interior de uma ciência, constituindo-se assim na problemática da doutrina-da-ciência, cuja tarefa será a de fundamentar as ciências, e, ao mesmo tempo, a si mesma. Logo, ela deve legitimar não só o seu princípio, mas também a forma como transmite aos demais sua certeza. Ao visar fornecer a consistência formal a si mesma e às demais ciências, a doutrina-da-ciência identifica seu intuito ao da lógica. Essa relação, abordada no sexto parágrafo do texto de 1794, aponta para as fronteiras e as relações entre essas duas ciências.

- 4 No presente artigo recapitularei os passos dados por Fichte em *Sobre o conceito da doutrina da ciência* tendo em vista sua solução para o problema dos fundamentos da lógica. Na primeira parte, intitulada “O que é e a que se destina uma doutrina-da-ciência?”, veremos como Fichte apresenta e desenvolve, ainda hipoteticamente, o conceito de doutrina-da-ciência, elencando as principais características dessa nova ciência. Na parte seguinte, “A doutrina-da-ciência e a fundamentação do saber”, trataremos da pretensão da doutrina-da-ciência de ter esgotado o saber humano, fixado os limites que a separam das demais ciências e determinado o seu próprio objeto: o sistema do espírito humano. A relação entre a doutrina-da-ciência e a lógica, apresentada por Fichte como um caso especial das relações entre a nova filosofia e as ciências particulares, será abordada na terceira e última parte, “A doutrina-da-ciência e o problema da fundamentação da lógica”. Para uma melhor compreensão de sua análise desse problema, recorrerei também ao § 1 da *Fundação de toda a doutrina-da-ciência* (1794-95), no qual Fichte desenvolve com mais detalhes a tese segundo a qual os princípios lógicos – como o princípio de identidade – são a expressão *formal* dos princípios da própria doutrina-da-ciência.

O que é e a que se destina a doutrina-da-ciência?

- 5 No primeiro parágrafo de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, Fichte busca estabelecer hipoteticamente a definição dessa nova ciência – categoria à qual acredita ter elevado a filosofia. Logo no início do texto, ele apresenta uma tese que crê ser compartilhada pelos mais diversos autores: “A filosofia é uma

ciência.”³ As divergências entre tais autores estariam antes na determinação do objeto da própria filosofia. Contudo, uma análise mais detalhada dessas divergências pode mostrar que elas se assentam numa insuficiência presente na própria definição de ciência. Assim, o ponto de partida na definição da filosofia já carecia, segundo Fichte, de rigor conceitual, contaminando todo o seu desdobramento. Dessa forma, para chegarmos ao conceito de filosofia devemos primeiro elucidar o que entendemos por ciência.

- 6 A primeira nota característica, comumente associada ao conceito de ciência, é a sua sistematicidade: “Uma ciência tem forma sistemática; todas as proposições contidas nela estão em conexão com um único princípio, e neste unificam-se em um todo.”⁴ Mas será essa característica suficiente para sua definição? Poder-se-ia ainda chamar de ciência um sistema de proposições coerentemente concatenadas à base de um princípio “sem fundamento e indemonstrável”?⁵ Segundo Fichte, não; pois a essência da ciência não está na sua forma, mas sim no seu conteúdo, “na relação deste com a consciência daquele de quem se diz que sabe.”⁶ É por isso que uma proposição singular como, por exemplo, “uma coluna estabelecida em ângulo reto sobre uma superfície horizontal fica perpendicular e, mesmo prolongada indefinidamente, não se inclinará para nenhum dos dois lados”,⁷ pode ser designada como científica; pois, além de comprovada “numa multiplicidade de experiências”, admite-se que quem a proferiu tem “ciência do que disse”.⁸

- 7 Em tom de hipótese, o autor pergunta: o que aconteceria caso o intelecto humano, reconhecendo seus limites, almejasse ampliar seu conhecimento? Segundo Fichte, o espírito humano só poderia ampliar o seu saber comparando os conhecimentos incertos aos certos. “Se fossem iguais a uma proposição *certa*, então ele poderia admitir seguramente que também seriam certos; se fossem opostos a ela, ele saberia doravante que seriam falsos e estaria garantido contra uma ilusão mais prolongada a seu respeito.”⁹ Assim se configuram as ciências: elas consistem num conjunto de proposições derivadas de um princípio único. Esse conjunto deve formar um *todo uno e coeso*. Todas essas proposições, que compartilham da mesma certeza, engendram única e exclusivamente uma ciência. É do compartilhamento de uma mesma certeza entre proposições em si diferentes que nasce a identidade de uma ciência. Tal afirmação nos leva a uma nova questão: de onde provém essa certeza? Primeiro, esta não pode surgir da relação estabelecida entre as proposições, pois tal relação já a pressupõe. Segundo, a certeza também não pode emergir de um agrupamento de proposições, pois “por uma mera composição de partes não pode nunca surgir algo que não seja encontrável em uma das partes do todo.”¹⁰ Assim, conclui-se que, para a possibilidade das ciências, deve haver uma proposição cuja certeza seja

anterior a qualquer vinculação. Esta proposição “pura e simplesmente certa”¹¹ deve transmitir sua certeza às demais proposições.

Com isso fica claro desde logo que a hipótese admitida acima era a única correta e que em uma ciência só pode haver uma proposição que seja certa e estipulada anteriormente à vinculação. Se houvesse várias proposições assim, então – ou não seriam absolutamente vinculadas com as outras, e nesse caso não pertenceriam ao mesmo todo, mas constituiriam um ou vários todos separados; ou seriam vinculadas com elas.¹²

- 8 Fichte justifica tal hipótese a partir do modelo de argumentação conhecido como apagógico ou *per absurdum*: aceitando-se o contrário daquilo que se quer provar, mostra-se em seguida o absurdo, a contradição de suas conseqüências. Este tipo de argumentação retorna ao longo da apresentação da doutrina-da-ciência. Assim Fichte descarta a possibilidade da existência de mais de um princípio pura e simplesmente certo, concluindo que só pode haver uma única proposição dessa natureza. “Uma tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independente dela, chama-se *proposição fundamental* ou *princípio* (*Grundsatz*).”¹³ Como observa Fichte, ela própria se bastaria, não necessitando desdobrar-se sistematicamente. Porém, essa limitação iria de encontro ao seu papel fundacionista, explicitado no seu nome: “Não poderia chamar-se proposição fundamental, porque não fundaria nada.”¹⁴ Mas como funciona a transmissão de sua certeza? Questão crucial para se entender o processo de emergência das ciências; pois é por meio da vinculação com a proposição certa A que a proposição B torna-se também certa, e assim consecutivamente. Assim, se A é certa, *então* B, caso seja semelhante a esta, também o se o s rá.
- 9 Desse raciocínio emergem as questões: “Em que se funda esse ‘então’? O que é que funda a conexão necessária entre ambas” e quais são as suas “condições exclusivas”?¹⁵ Todas estas perguntas podem ser sintetizadas em apenas duas: “como se funda a *certeza do princípio em si*; e como se funda a *legitimidade de inferir a partir dele, de um determinado modo, a certeza de outras proposições*?”¹⁶ Por conseguinte, ambas podem ser resumidas numa pergunta-chave: como é possível a ciência? Pois o que se colocou em questão foi a possibilidade da forma e do conteúdo da ciência em geral, suas notas características e necessárias. O *conteúdo* é aquilo que o princípio possui e deve transmitir às demais proposições; a *forma*, a maneira pela qual o transmite. Perguntar pela possibilidade da ciência significa então perguntar pela possibilidade do seu conteúdo e da sua forma. Essa questão, de cunho epistemológico, permanece problemática ao longo da história da filosofia, o que torna premente sua solução. Segundo Fichte, ela só poderá ser respondida no interior de uma outra ciência, que permanece hipotética, e cuja possibilidade “só pode ser provada por sua efetividade.”¹⁷

Se até agora, com a palavra filosofia, se pensou justamente isso ou não, absolutamente não vem ao caso; mas então essa ciência, desde que tivesse se tornado ciência, deixaria de lado, não sem razão, um nome que até agora trazia por uma modéstia nada exagerada – o nome de um amadorismo, de um virtuosismo, de um diletantismo. A nação que encontrar essa ciência mereceria dar-lhe um nome tirado de sua língua; ela poderia então chamar-se simplesmente *die Wissenschaft* (a Ciência) ou *die Wissenschaftslehre* (a Doutrina-da-Ciência). A até agora assim chamada filosofia seria, portanto, a ciência de uma ciência em geral. ¹⁸

- 10 Fichte inicia o segundo parágrafo, intitulado “Desenvolvimento do conceito da doutrina-da-ciência”, com uma tese evidentemente kantiana:

Não se deve inferir a partir de definições: isto só pode significar que, a partir da possibilidade de pensar sem contradição um certo atributo, na descrição de uma coisa que existe independentemente de nossa descrição, não se deve, sem mais razão, inferir que por isso ele tem de ser encontrado na coisa efetiva; ou então que, em se tratando de uma coisa que deve ser produzida apenas por nós, segundo um conceito que formamos dela e que exprime seu fim, não se deva inferir, da pensabilidade desse fim, ainda a possibilidade de executá-lo na efetividade. ¹⁹

Em sua crítica à argumentação ontológica sobre a existência de Deus, ²⁰ Kant conclui que o conceito de existência não é um predicado real, acentuando a importância da experiência para a formulação de um juízo existencial.

Segundo Kant, o argumento ontológico era falacioso porque inferia a existência da mera possibilidade lógica. Analogamente, Fichte se posiciona em relação a essa nova ciência, pois da possibilidade de pensá-la e elencar suas características sem contradição, não se deve deduzir sua existência. A falta de contradição é um índice negativo da possibilidade da existência. Deve-se somar a este o índice positivo, a saber, a síntese na experiência. Mesmo em se tratando de uma “coisa que deve ser produzida apenas por nós”, ²¹ a doutrina-da-ciência não prescinde de um critério de existência, mas antes o demanda de forma mais rigorosa, o que não significa que se deva abandonar a construção hipotética dessa nova ciência. Esta postura se mostra vantajosa, na medida em que torna claras as características dessa nova ciência, traçando os limites e as diretrizes da investigação. A doutrina-da-ciência, enquanto produto da liberdade de nosso espírito, deve também ter seu conceito previamente traçado, porém, com suas devidas precauções: não derivar sua existência da possibilidade de seu conceito. Com isso não se intenta provar sua existência, mas apenas determinar sua definição; dessa forma o primeiro passo é “saber o que queremos propriamente fazer.” ²² Com esse intento, Fichte elenca as características principais dessa ciência:

- 11 1. A doutrina-da-ciência é uma “ciência *da ciência em geral*”. ²³ Tem assim uma função fundacionista em relação a si mesma e às outras ciências.

Toda ciência possível tem *um princípio*, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas tem de ser certo anteriormente a ela. Onde, então, deve ser demonstrado esse princípio? Sem dúvida naquela ciência que tem de fundar todas as ciências possíveis. – A este respeito a doutrina-da-ciência tem duas coisas a fazer. Em primeiro lugar, fundar a possibilidade dos princípios em geral: mostrar como, em que medida, sob que condições e talvez em que graus algo pode ser certo e o que quer dizer, em geral – ser certo; em seguida, teria de demonstrar em particular os princípios de todas as ciências possíveis, que não podem ser demonstrados no interior delas mesmas. ²⁴

O mesmo ocorre em relação à forma das ciências, pois estas não se esgotam em seu princípio, mas se expandem por meio de sua forma sistemática. Através desta, ganham o “fundamento do direito de inferir”, ²⁵ da certeza do seu princípio, a certeza de cada proposição particular. Porém, se uma ciência tem unidade “e não se ocupa com coisas alheias”, ²⁶ não recai sobre ela a função de se auto-fundamentar. Essa função recai exclusivamente sobre a doutrina-da-ciência, que, enquanto ciência da ciência em geral, deve fornecer não só o conteúdo às ciências, mas também a sua forma – seu princípio de inferência.

- 12 2. “A doutrina-da-ciência é, ela mesma, *uma ciência*”. ²⁷ Enquanto tal, também deve possuir forma e conteúdo, ambos pressupostos para a sua possibilidade. Porém, a que se deve recorrer para a fundamentação do seu princípio? A fundamentação de tal princípio não pode apelar a nenhuma ciência superior, pois isto resultaria num regresso *ad infinitum* que iria de encontro à pretensão universal da doutrina-da-ciência, fazendo-a derivada de outra ciência.

Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber – não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com este princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo. ²⁸

- 13 Toda e qualquer outra proposição só pode ser certa em decorrência de sua semelhança com uma proposição fundamental cuja certeza não se deixa provar, ou seja, que não se deixa derivar de nenhuma outra proposição.

Ela tem de ser imediatamente certa. Nela se funda todo saber, e sem ela não seria possível em geral nenhum saber; mas ela não se funda em nenhum outro saber, e é a proposição do saber pura e simplesmente. – Essa proposição é pura e simplesmente certa, a saber, é certa *porque é certa*. ²⁹

- 14 Assegurado o princípio da doutrina-da-ciência, o segundo passo é examinar sua forma, algo que ela deve possuir necessariamente, tendo em vista sua função de fundamentar não somente a si própria, mas também as demais

ciências. Essa ciência universal, além de fornecer os princípios às ciências, também deve lhes prover a forma. Porém, não pode recorrer às ciências para determiná-la ou validá-la, nem mesmo à lógica, como mostra Fichte nos parágrafos seguintes. Numa proposição, o *conteúdo* é “aquilo de que se sabe algo”; a *forma*, “aquilo que se sabe dele”.³⁰ “Na proposição: ‘O ouro é um corpo’, aquilo de que se sabe algo é o ouro e o corpo; aquilo que se sabe deles é que são iguais sob certo aspecto e nessa medida um pode ser posto no lugar do outro. É uma proposição afirmativa, e essa referência é sua forma.”³¹ Esse dois traços – forma e conteúdo – são necessários em toda proposição. “Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo.”³² A certeza da primeira proposição da doutrina-da-ciência se deve a uma relação singular entre sua forma e seu conteúdo: ambos têm de estar numa relação de determinação recíproca. O seu conteúdo convém exclusivamente à sua forma, e sua forma ao seu conteúdo: qualquer mudança implicaria a sua supressão; logo, a anulação de sua certeza. “A forma do primeiro princípio absoluto da doutrina-da-ciência, portanto, não só é dada por ela, pela própria proposição fundamental, mas também estabelecida como pura e simplesmente válida para o seu conteúdo.”³³

- 15 Essa configuração específica da doutrina-da-ciência possibilita a existência unicamente de mais dois princípios, que seriam somente “em parte absolutos”, “porque do contrário não haveria um único princípio – então o que seria absolutamente primeiro neles só poderia ser o conteúdo ou a forma, e o que seria condicionado igualmente só poderia ser o conteúdo ou a forma.”³⁴ Naquele caso, o primeiro princípio determina unicamente a forma, deixando o conteúdo incondicionado; neste, ao condicionar o conteúdo, determina “mediatamente também a forma, na medida em que deve ser forma de um conteúdo (...).”³⁵ A estrutura fundamental da doutrina-da-ciência consiste assim em três proposições: “uma determinada absolutamente, pura e simplesmente por si mesma, tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo; uma determinada por si mesma segundo a forma e uma determinada por si mesma segundo o conteúdo.”³⁶
- 16 Todas as demais proposições da doutrina-da-ciência devem ser determinadas – tanto segundo a forma quanto segundo o conteúdo – pela proposição fundamental. A disposição da forma de todas as suas proposições singulares ocorre pela determinação recíproca que estabelecem entre si. Existe uma relação de interdependência entre cada proposição, elas se co-determinam: “a série inteira das proposições é completamente determinada, e nenhuma delas pode ficar em outro lugar na série do que aquele em que se encontra.”³⁷ E assim se determina a forma geral da doutrina-da-ciência. “Isto quanto às proposições singulares; mas a forma do todo nada mais é do que a forma das proposições singulares pensadas em sua unidade.”³⁸ Essa consistência

formal a doutrina-da-ciência não a tem só para si, mas, antes, deve fornecê-la às demais ciências. E para que isso seja possível, as proposições das ciências já devem se encontrar “em uma proposição qualquer da doutrina-da-ciência”.

³⁹ O conteúdo da doutrina-da-ciência deve ser o “conteúdo absoluto”, pois deve abarcar todo o saber possível.

- 17 Esta tese é inerente a uma outra: a da existência de um sistema no saber humano. A possibilidade de uma doutrina-da-ciência pressupõe que exista “independentemente de nossa descrição” uma sistematicidade no nosso saber, derivada de um “princípio absolutamente primeiro”. ⁴⁰ Utilizando-se novamente do modelo de argumentação apagógico, Fichte apresenta as conseqüências inerentes à negação da tese pressuposta. Admitindo-se que tal sistema não exista, temos dois casos.

Mas, se porventura não deve haver meramente um ou vários fragmentos de sistema, como no primeiro caso, ou vários sistemas, como no segundo, mas um sistema perfeito e único no espírito humano, tem de haver tal princípio supremo e absolutamente primeiro. Por mais que, a partir dele, nosso saber se estenda em muitas séries, e de cada uma dessas partam novas séries, e assim por diante, todas elas têm contudo de estar firmadas em um único elo, que não está fixado em nada, mas sustenta por sua própria força a si mesmo e ao sistema inteiro. ⁴¹

- 18 Esta é a questão chave da doutrina-da-ciência: a existência ou não de um sistema do saber humano sustentado por um único princípio. Tal princípio, “não somente como proposição, mas também como proposição fundamental de todo saber,” ⁴² não é passível de demonstração, pois não é possível conduzi-lo a uma proposição superior, da qual pudesse derivar sua certeza. Devemos, exclusivamente, segundo Fichte, tentar encontrá-lo.

A doutrina-da-ciência e a fundamentação do saber

- 19 O segundo capítulo de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* trata da “colocação” (*Erörterung*) do conceito dessa ciência. Fichte começa justamente por explicar em que consiste a “colocação” de um conceito. “Colocar cientificamente um conceito – e é claro que aqui não pode tratar-se de nenhuma outra, senão da mais alta de todas as colocações – é como eu chamo, quando se indica seu lugar no sistema das ciências humanas em geral, isto é, quando se mostra qual é o conceito que determina sua posição e qual outro tem a sua determinada por ele.” ⁴³ Como o conceito da doutrina-da-ciência é o conceito de uma ciência suprema, “ele próprio é o lugar de todos os conceitos científicos e indica a estes suas posições em si mesmo e por si mesmo.” ⁴⁴ Numa colocação hipotética, como é o caso aqui, é admissível que

se parta de dois pressupostos: primeiro, que as ciências existem; segundo, que seus conteúdos são verdadeiros. Como cabe à doutrina-da-ciência fundamentar as ciências, quatro questões se apresentam:

- 20 1. “Como pode ela garantir que funda, não somente todas as ciências até agora conhecidas e inventadas, mas também todas as ciências inventáveis e possíveis, e que esgotou completamente todo o campo do saber humano?”
45
- 21 2. Na medida em que deve fundamentar todas as ciências, os princípios das ciências particulares devem ser também proposições da doutrina-da-ciência. Sendo assim, “qual é o limite determinado entre a doutrina-da-ciência em geral e cada ciência particular?” 46
- 22 3. Enquanto fundamenta as ciências particulares, a doutrina-da-ciência também determina a forma de todas elas. “Mas aparece em nosso caminho outra ciência, sob o nome de *lógica*, com a mesma pretensão. É preciso decidir entre ambas, é preciso investigar como a doutrina-da-ciência se relaciona com a *lógica*.” 47
- 23 4. Sendo ela mesma uma ciência, a doutrina-da-ciência deve ter um objeto, que “não é outro senão o sistema do saber humano em geral. Surge a questão: como está essa ciência, como ciência, para seu objeto como tal?” 48
- 24 Ad 1. Esgotar o saber significa “que deve ser determinado, incondicionalmente, o que o homem pode saber, não apenas no grau atual de sua existência, mas em todos os graus possíveis e pensáveis.” 49 De acordo com Fichte, duas condições devem ser satisfeitas: “em primeiro lugar, que possa ser mostrado que o princípio estabelecido foi esgotado; e, em seguida, que não é possível nenhum outro princípio, a não ser o que foi estabelecido.”
50 Esses são os dois índices relativos ao princípio absoluto do saber humano. O primeiro diz respeito à sistematicidade exigida pela doutrina-da-ciência. Demonstrar que o princípio abarca todo o saber significa poder reconduzir cada proposição a ele mesmo, provando-se assim que todas são dele derivadas. “Se não aparece no sistema inteiro nenhum proposição que possa ser verdadeira se o princípio é falso, ou falsa se o princípio é verdadeiro, isto é a prova negativa de que não foi acolhida no sistema nenhuma proposição a mais (...)”. 51
- 25 Assim como não pode haver nenhuma proposição a mais, é preciso também que não falte nenhuma. “A ciência é um sistema, ou está perfeita, quando nenhuma proposição a mais pode ser inferida: e isto dá a prova positiva de que não foi acolhida nenhuma proposição a menos.” 52 A prova positiva é a prova da completude do sistema: “Precisamos de um índice positivo para provar que, pura e simplesmente, incondicionalmente, nada mais pode ser inferido; e este não poderia ser outro do que verificar que o próprio princípio

de que havíamos partido é também o último resultado.” 53

- 26 Satisfeitas estas condições, é ainda preciso provar a impossibilidade de qualquer outro princípio. A existência de outros princípios implicaria a possibilidade de outros sistemas, que subsistiriam por si mesmos sem qualquer conexão, o que seria contraditório.

Uma vez que essa proposição que diz que todo saber humano constitui um saber único, interligado em si mesmo, tem de ser, ela mesma, uma parte constitutiva do saber humano, então não poderia fundar-se em nada outro do que a proposição estabelecida como princípio de todo saber humano, e não poderia ser provado a não ser a partir desta. 54

- 27 O que a doutrina-da-ciência deve descrever já é condição de possibilidade da própria descrição. Por isso, a existência de outro princípio criaria não só uma contradição formal, mas também uma contradição material, visto que iria de encontro ao princípio pressuposto, que afirma a possibilidade exclusivamente de um princípio, o qual engendraria no saber humano “um sistema único”.

55 Se o primeiro princípio diz: “eu sou eu”, o segundo o contradiz, pois teria de ser: “eu não sou eu”, anulando a unidade da consciência humana. Fichte porém observa que a impossibilidade de um segundo princípio “não pode nem deve ser inferida diretamente” 56 dessa contradição. Da unicidade do sistema do saber humano se segue que nada pode contradizê-lo.

Portanto, há aqui um círculo do qual o espírito humano jamais pode sair; e é bom admitir determinadamente esse círculo, para algum dia não cair em embaraço com sua descoberta inesperada. É o seguinte: Se a proposição X é o princípio primeiro, supremo e absoluto do saber humano, então há no saber humano um sistema único; pois isto se segue da proposição X. Ora, já que no saber humano deve haver um sistema único, então a proposição X, que efetivamente (em virtude do estabelecimento da ciência) funda um sistema, é o princípio do saber humano em geral, e o sistema fundado nele é aquele sistema único do saber humano. 57

- 28 Esse princípio estabelece a primeira certeza e, assim, o fundamento de todo o saber. Negar tal princípio seria o mesmo que “afirmar que não há em geral nenhuma verdade imediata, mas apenas verdade mediata – e sem algo pelo qual seja mediada . Quem tiver disposição para isso, pode sempre investigar o que saberia se seu eu não fosse um eu, isto é, se ele não existisse e não pudesse distinguir um não-eu do seu eu.” 58

- 29 Ad 2. A pergunta pelo limite entre a doutrina-da-ciência e as ciências particulares por ela fundadas pode ser reformulada do seguinte modo: o que se deve acrescentar a uma proposição para que deixe de ser um princípio nativo da doutrina-da-ciência e passe a pertencer a uma ciência? Esse diferencial que a destaca da doutrina-da-ciência deve ser fornecido pela própria ciência fundamental, visto que todo o saber humano se encontra já contido na sua proposição absoluta.

- 30 Por um lado, Fichte supõe que “a doutrina-da-ciência contém todas aquelas ações do espírito humano que este desempenha – quer condicionada, quer incondicionadamente – forçosa e necessariamente” ⁵⁹ ; por outro, admite que à base destas ações está “uma faculdade do espírito de determinar-se pura e simplesmente, sem coação nem necessidade, a agir em geral”. ⁶⁰
- 31 Conclui-se assim que a doutrina-da-ciência fornece um agir necessário e um agir livre, ou não-necessário. Dessa forma, seu conteúdo bifurca-se entre as ações necessárias do espírito humano e o seu “fundamento de explicação” ⁶¹ : uma faculdade de ações livres. Porém, exclusivamente as ações necessárias são determinadas pela doutrina-da-ciência. As ações livres, não contempladas pela ciência universal – supondo-se que, por “uma razão qualquer” ⁶² , devessem ser determinadas – submetem-se às leis das ciências. “O objeto dessas ações livres não poderia ser outro senão o necessário dado pela doutrina-da-ciência.” ⁶³ Por essa razão, “na proposição fundamental de uma ciência particular teria de ser determinada uma ação que a doutrina-da-ciência teria deixado livre: a doutrina-da-ciência daria à proposição fundamental o necessário e a liberdade em geral e a ciência particular daria à liberdade sua determinação.” ⁶⁴ Mediante esta determinação, a linha de demarcação entre a doutrina-da-ciência universal e as ciências particulares é rigorosamente traçada.
- 32 Ad 4. Além de legislar sobre as demais ciências, a doutrina-da-ciência é, no entanto, também uma ciência, um corpo sistemático oriundo de um único princípio, possuindo, como as outras ciências, proposições com forma e conteúdo: “sabe-se algo; e há algo, de que se sabe isso.” ⁶⁵ Tendo como objeto “o sistema do saber humano” ⁶⁶ , cabe a ela estabelecer as proposições constitutivas deste sistema. O conteúdo do espírito humano existe independentemente da ciência e consiste em suas ações. “Estas são o o que , que está aí; ocorrem de um certo modo determinado; por este modo determinado uma delas se distingue das outras; e este é o como .” ⁶⁷ A tarefa da doutrina-da-ciência é descrever o sistema das leis de acordo com as quais o espírito humano opera. Embora rigorosamente encadeadas no espírito humano, tais leis não aparecem conforme este ordenamento sistemático, o que dificulta a tarefa do filósofo como um “observador” do modo de funcionamento do espírito humano.

Por exemplo, seja a ação mais alta da inteligência a do pôr a si mesma. Não é necessário, de modo nenhum, que esta ação, segundo o tempo, seja a primeira a chegar à consciência clara; e tampouco é necessário que ela jamais chegue à consciência e que a inteligência jamais seja capaz de pensar pura e simplesmente: eu sou, sem ao mesmo tempo pensar algo outro, que não seja ela mesma. ⁶⁸

33 O método empregado por Fichte para a reconstrução do sistema das ações do espírito humano consiste no que ele chama de *reflexão abstraente*. Ela mesma já é uma ação do espírito humano: “a de elevar à consciência seu modo-de-ação em geral. Como esta não deve estar contida entre aquelas ações, que são todas necessárias e todas as necessárias, tem de ser uma ação da liberdade”.

⁶⁹ A doutrina-da-ciência emerge justamente desta ação livre – “e só se distingue das outras ciências pelo fato de que o próprio objeto destas últimas é uma ação livre, mas o objeto da primeira são ações necessárias.” ⁷⁰ Aquela ação livre já é uma “ação de reflexão”, pois as ações necessárias “são separadas da série na qual, eventualmente, podem aparecer em si, e estabelecidas puras de toda mescla; por conseguinte, aquela ação é também uma ação de abstração. É impossível refletir sem ter abstraído.” ⁷¹

A possibilidade desse jogo entre a separação e a não-separação de forma e conteúdo, por meio de uma ação livre, é, portanto, o eixo diretor para a passagem, seja da ciência fundamental a seu objeto originário, seja do princípio ao sistema, seja das ciências das ciências às ciências particulares – e, de maneira exemplar, a uma delas, a lógica geral, que, ao contrário do que se pensa, “não é em geral uma ciência filosófica” mas, como as demais, uma ciência derivada da doutrina-da-ciência. ⁷²

A doutrina-da-ciência e o problema da fundamentação da lógica

34 Após traçar o limite entre a doutrina-da-ciência e as ciências particulares, Fichte passa à análise de um caso especial: o da relação entre a doutrina-da-ciência e a lógica. A necessidade desse exame se justifica pela convergência entre essas duas ciências: “A doutrina-da-ciência deve estabelecer a forma de todas as ciências possíveis. – Segundo a opinião usual (...) a lógica faz o mesmo. Como se relacionam essas duas ciências, e como se relacionam, em particular, quanto a esta ocupação que ambas se atribuem?” ⁷³ Para Fichte, a diferença entre ambas está em como lidam com a forma e o conteúdo das proposições. Como fora estabelecido, a doutrina-da-ciência oferece às ciências particulares o necessário e a faculdade de agir livremente em relação a este. No caso da lógica, o que é oferecido pela doutrina-da-ciência é a própria forma de suas proposições e a liberdade de que tais formas sejam separadas dos seus conteúdos. “Chama-se a tal separação *abstração*; desse modo, a essência da lógica consiste na abstração de todo o conteúdo da doutrina-da-ciência.” ⁷⁴ Porém, as proposições de qualquer ciência devem necessariamente possuir forma e conteúdo: devem dizer algo específico sobre algo determinado.

Por conseguinte, aquilo que na doutrina-da-ciência era mera forma teria de ser, na lógica, conteúdo, e este conteúdo adquiriria mais uma vez a forma universal da doutrina-da-ciência, que, porém aqui seria pensado determinadamente como forma de uma proposição lógica. Esta segunda ação da liberdade, pela qual a forma se torna seu próprio conteúdo e retorna para si mesma, chama-se *reflexão*.⁷⁵

- 35 Como não há abstração sem reflexão, e nem esta sem aquela, o que fora abstraído é recolhido pela reflexão, tornando-se assim no conteúdo da própria lógica. Abstração e reflexão são ações co-originárias e co-dependentes.

Ambas as ações, pensadas separadas uma da outra e consideradas cada uma por si, são ações da liberdade; se, justamente nessa separação, ambas são referidas uma à outra, então sob a condição de uma, a outra é necessária; mas, para o pensamento sintético, ambas são apenas uma e a mesma ação, vista de dois lados. Daqui se segue a relação determinada da lógica com a doutrina-da-ciência.⁷⁶

- 36 A lógica não funda a doutrina-da-ciência, e sim é fundada por esta. Segundo Fichte, não é possível que lógica prove a validade de nenhuma proposição da doutrina-da-ciência nem que esta pressuponha como válida as proposições lógicas, “nem mesmo o princípio de contradição”, pois “cada proposição da lógica, e a lógica inteira, tem de ser provada a partir da doutrina-da-ciência.”

⁷⁷ Dessa forma, é a doutrina-da-ciência que empresta sua validade aos princípios lógicos; princípios que serão fundamentados no interior da doutrina-da-ciência. “Além disso, a doutrina-da-ciência não é *condicionada e determinada* pela lógica, mas a lógica o é pela doutrina-da-ciência.”⁷⁸ A lógica não fornece a forma para a doutrina-da-ciência, mas esta “a tem em si mesma, e a estabelece antes, para a possível abstração por liberdade.”⁷⁹

- 37 A essência da lógica consiste, segundo Fichte, “na abstração de todo o conteúdo da doutrina-da-ciência.”⁸⁰ Essa abstração tem como objetivo “facilitar o progresso das ciências”⁸¹, fornecendo-lhes regras para inferências válidas. Se na doutrina-da-ciência forma e conteúdo se encontram intimamente unidos,⁸² configurando-se como “condição exclusiva de toda ciência”,⁸³ na lógica devem ser cindidos e remanejados, tornando-se num dispositivo benéfico às ciências. Isto é, segundo Fichte, “uma determinação da liberdade pela qual o procedimento científico passa do domínio da doutrina-da-ciência para o da lógica.”⁸⁴ Assim é assegurada a independência da lógica à doutrina-da-ciência e sua posição como “uma ciência própria, separada.”⁸⁵ Essa ciência é caracterizada por Fichte como um “produto artificial do espírito humano em sua liberdade.”⁸⁶ Enquanto a doutrina-da-ciência existe necessariamente, “não justamente como ciência claramente pensada, estabelecida sistematicamente, mas como disposição natural”⁸⁷, a lógica é um dispositivo artificial altamente benéfico para o progresso

científico.

38 Como

39 com exemplo dessa nova postura, Fichte aborda o princípio de identidade ($A=A$), formulando-o nos seguintes termos: se A está posto, então A está posto. Porém, esse truísmo lógico é logo colocado em questão. Afinal, diz o autor, podemos perguntar: 1. “ A ” está posto? 2. O que conecta aquele “se” a este “então”? As respostas não podem ser oferecidas pela própria lógica, que possui como função específica formalizar proposições, e sim por um esforço metalógico realizado pela doutrina-da-ciência.

40 De acordo com Fichte, tudo se esclarece quando damos um conteúdo determinado a A ; quando, no lugar de A , dizemos *eu*. Teríamos então a seguinte proposição: “eu sou eu – ou: *se eu estou posto, então eu estou posto.*”

⁸⁸ Outros conteúdos poderiam ser colocados no lugar de A , mas nunca com o mesmo resultado; pois como na proposição “eu sou eu” o sujeito (“eu”) é “o sujeito absoluto, o sujeito pura e simplesmente, então”, diz Fichte, “neste único caso, com a forma da proposição está posto igualmente seu conteúdo interior: Eu estou posto, *porque me pus*. Eu sou *porque sou.*” ⁸⁹ Este é o fundamento a partir do qual as duas perguntas formuladas a propósito do princípio lógico da identidade são respondidas pela doutrina-da-ciência. “Assim, a lógica diz: *Se A é, A é;* e a doutrina da ciência: *Porque A (este A determinado = eu) é, A é.* E com isso a questão: Está A (este A determinado) posto? – seria respondida assim: Está posto *porque está posto*. Está posto incondicionalmente, pura e simplesmente.” ⁹⁰ Com isso, o “direito à inferência”, quando se diz “Se A está posto, A está posto”, também está assegurado; pois “a proposição $A=A$ vale originariamente *apenas do eu*; é derivada da proposição da doutrina-da-ciência: eu sou eu; portanto, todo conteúdo a que ela é aplicável tem de estar no eu e contido sob o eu.” ⁹¹ Em suma, tudo que está posto, está posto no eu, pelo eu e para o eu.

41 Dessa forma, segundo Fichte, o princípio lógico da identidade ($A=A$) é tão somente a expressão formal do princípio fundamental da doutrina-da-ciência: eu=eu. Em outras palavras, o princípio lógico da identidade é obtido mediante a abstração do conteúdo da proposição fundamental da doutrina-da-ciência. Toda relação de identidade está referida e é legitimada pela identidade do eu. Como em face das demais ciências, a doutrina da ciência também condiciona e determina a lógica. Ainda que nos pareça contraditório atestar o primado da doutrina-da-ciência em relação à lógica, tendo em vista que esta ciência, como qualquer outra, já pressupõe como válidas as regras lógicas, tal pressuposição é, porém, admitida como algo a ser legitimado justamente pela derivação dos princípios lógicos a partir dos princípios fundamentais da doutrina-da-ciência.

42 Essa derivação é melhor explicitada na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*. Fichte inicia este texto novamente de forma programática, traçando as tarefas que deseja executar: “Temos que *procurar* o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano.”⁹² Esse princípio, ainda que já estabelecido em *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, ganha contornos mais nítidos nessa nova apresentação. O que se acentua, mais uma vez, é o seu caráter absoluto e incondicionado, o que impossibilita qualquer tentativa de prová-lo ou determiná-lo. E por isso não pode ser mais um fato da consciência empírica,⁹³ pois já se encontraria condicionado pelos princípios lógicos, tais como o de identidade e o de contradição. Se este princípio não pode ser um estado-de-coisas, ou um fato (*Tatsache*), conclui Fichte, ele deve ser um estado-de-ação (*Tathandlung*), ou seja, uma condição de possibilidade da consciência.

43 A busca desse princípio absoluto poderia iniciar, segundo Fichte, “com uma proposição qualquer”⁹⁴, pois todo fato da consciência remeteria a um feito, e seguindo o método que será estabelecido, chegaríamos necessariamente ao princípio buscado. A escolha do princípio de identidade para o início da exposição se justifica por ser o caminho “mais curto”.⁹⁵ O método utilizado é partir desse fato da consciência, retirando em seguida suas determinações empíricas, “até que reste, puro, aquilo que simplesmente não se pode deixar de pensar e do qual nada mais pode ser separado.”⁹⁶ Outro motivo para a escolha da proposição $A=A$ seria que ela é reconhecida como verdadeira por todos, sem a menor hesitação.

Se porém alguém exigisse uma prova dela, ninguém se aplicaria a uma tal prova, e sim afirmaria que essa proposição é certa, *pura e simplesmente*, isto é, *sem nenhum outro fundamento*; e ao fazê-lo, sem dúvida com o assentimento geral, está conferindo a si a faculdade de *pôr algo puro e simplesmente*.⁹⁷

44 O que se põe com essa afirmação é a certeza absoluta dessa proposição. Porém, com isso, nada se afirma sobre o seu conteúdo. O que se torna inquestionável é sua forma: se A é, então A é. O sujeito e o predicado dessa proposição encontram-se temporariamente em suspenso. Essa asserção não deve ser confundida com uma afirmação sobre a existência de A . “A proposição A é A não é, de modo algum, equivalente a A é ou há um A . (*Ser*, posto sem predicado, exprime algo inteiramente outro do que *Ser* com predicado).”⁹⁸ A distinção adotada por Fichte remete à estabelecida por Kant entre “*ser*” como posição absoluta e “*ser*” como posição relativa.⁹⁹ Assim, o que se estabelece com a certeza dessa proposição é “que entre aquele se e este então há uma conexão necessária.”¹⁰⁰ Essa conexão, designada como X , é posta pura e simplesmente “*sem nenhum fundamento*.”¹⁰¹ Esse X funciona como uma lei que condiciona os julgamentos de identidade

efetuados pelo eu. Essa conexão, por não ter “nenhum fundamento”, e ser dada pura e simplesmente, deve ser “dada ao eu pelo próprio eu.” ¹⁰² É por meio dessa conexão que os termos a ela referidos, a saber, sujeito e predicado, ganham realidade. “X só é possível em referência a um A.” ¹⁰³ Quando a conexão entre os termos é posta no eu, são postos também os termos a ele referidos. O A é posto pelo eu mediante X,

isto é, é posto que no eu – seja agora em particular o que põe, ou o que julga, ou o que quer que ele seja – há algo que é sempre igual a si mesmo, sempre um e o mesmo; e esse X pura e simplesmente posto pode também exprimir-se assim: eu=eu; eu sou eu. ¹⁰⁴

- 45 Da proposição A=A chegamos “despercebidamente” ¹⁰⁵ à proposição eu=eu. A diferença entre ambas é considerável. A primeira só terá conteúdo “sob uma certa condição”, ¹⁰⁶ e com ela a existência de A como sujeito ou predicado ainda não está estipulada. A segunda proposição “vale incondicionada, e pura e simplesmente”: ¹⁰⁷ com ela está posto não somente sua forma, mas também seu conteúdo; não se pode abstrair da existência do Eu, sem antes a pressupor. Nela o eu está posto como sujeito e predicado, assim podemos transcrevê-la como: “eu sou”. Ao afirmamos A=A, ou mais especificamente, o X da conexão entre os dois termos, temos de afirmar necessariamente a identidade do eu. “É portanto fundamento de explicação (*Erklärungsgrund*) de todos os fatos da consciência empírica que, antes de todo pôr no eu, é posto o próprio eu. (*De todos os fatos digo, eu (...)*.” ¹⁰⁸ Abstraindo progressivamente das determinações empíricas do julgamento A=A chegamos ao fundamento que determina “um certo agir do espírito humano”. ¹⁰⁹ Assim, o julgar – como todas as ações do espírito – tem como fundamento algo não fundado, a saber, o *eu sou*, que caracteriza o eu como uma atividade pura:

Ele é ao mesmo tempo o agente (*Handelnde*) e o produto da ação (*Handlung*); o ativo (*Tätige*) e aquilo que é produzido pela atividade (*Tätigkeit*); ação (*Handlung*) e feito (*Tat*) são um e o mesmo; por isso eu sou é a expressão de um estado-de-ação (*Tathandlung*). ¹¹⁰

- 46 A natureza do eu enquanto sujeito absoluto fica evidente no princípio lógico de identidade. Ao identificar sujeito (“o *pura e simplesmente posto*”) e predicado (“o *que é*”), mostra-se nesse enunciado que ambos são um, o que pode ser enunciado da seguinte forma: o “*eu é porque se pôs*” ou o “*eu põe a si mesmo pura e simplesmente porque é*” – ou a síntese de ambos: “*Ele se põe pelo seu mero ser e é por seu mero estar-posto.*” ¹¹¹
- 47 Mas se, além disso, abstrairmos a própria ação do julgar, ou de qualquer agir determinado, considerando “apenas a *maneira* -de-ação do espírito humano em geral” ¹¹² presente no princípio de identidade, teremos, segundo Fichte, a categoria da realidade. “Tudo a que a proposição A=A é aplicável tem, na

medida em que ela lhe é aplicável, realidade. Aquilo que, pelo mero pôr de uma coisa qualquer (de algo posto no eu), está posto, é nela realidade, é sua essência.”¹¹³ A categoria de realidade é obtida quando o tipo de ação do espírito humano na passagem do ser-posto ao ser é questionado. O eu é a única realidade que se põe. E antes do seu pôr não há nenhuma realidade. A categoria de realidade aparece como a mais primordial das categorias; por isso a dedução inicia-se a partir dela. Todas as demais categorias a pressupõem; baseiam-se assim na identidade da consciência.

- 48 A lógica aparece como um problema na doutrina-da-ciência no momento em que suas pretensões esbarram nas dessa nova ciência, cujo conceito é estabelecido ainda hipoteticamente no texto analisado. Ambas devem fornecer às ciências seu aparato formal, viabilizando sua sistematicidade, que junto com um princípio *lhe* é uma característica necessária. Dessa afinidade vem a exigência: “É preciso decidir entre ambas”.¹¹⁴ Essa decisão aponta para um novo estatuto exigido pela filosofia transcendental. Enquanto filosofia primeira, não *lhe* é permitido tomar como certa nenhuma proposição da lógica, ainda que inevitavelmente baseie sua demonstração a partir de certos princípios lógicos, toda e qualquer regra de inferência utilizada pela filosofia transcendental deve ser validada no seu interior. Assim também podemos afirmar que problema da fundamentação da lógica encontra-se estreitamente ligado ao da própria lógica *transcendental*. A análise deste vínculo e de suas implicações exigiria, porém, um novo trabalho.

Bibliografia

- 49 FSW Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971.
- 50 *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Fichte*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural 1980.
- 51 *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, in *Fichte*. Col. Os pensadores. Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural 1980.
- 52 KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2001.
- 53 TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

NOTAS

1.FSW I, 56; trad. Fichte 1980: 21. As citações se referem à edição de 1971: Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke (FSW). Os textos são: Über den Begriff der Wissenschaftslehre (= BWL) e Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (= GWL). Optamos pela tradução presente na edição de 1980 da coleção Pensadores realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Fichte*.

2. BWL. FSW I, 29; trad. Fichte 1980: 6.

3. BWL. FSW I, 38; trad. Fichte 1980: 11.

4. Ibid.

5. Ibid.

6. BWL. FSW I, 39; trad. Fichte 1980: 11.

7. Ibid.

8. Ibid.

9. BWL. FSW I, 40; trad. Fichte 1980: 12.

10. Ibid.

11. BWL. FSW I, 41; trad. Fichte 1980: 12.

12. Ibid.

13. BWL. FSW I, 41; trad. Fichte 1980: 13.

14. BWL. FSW I, 42; trad. Fichte 1980: 13.

15. BWL. FSW I, 43; trad. Fichte 1980: 13.

16. BWL. FSW I, 43; trad. Fichte 1980: 13-14.

17. BWL. FSW I, 44; trad. Fichte 1980: 14.

18. BWL. FSW I, 44-45; trad. Fichte 1980: 14-15.

19. BWL. FSW I, 45-46; trad. Fichte 1980: 15.

20. Essa crítica está presente em dois textos kantianos: no escrito pré-crítico, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763) e na *Crítica da razão pura* (1781).

21. BWL. FSW I, 46; trad. Fichte 1980: 15.

22. Ibid.

23. Ibid.

24. Ibid.

25. BWL. FSW I, 47; trad. Fichte 1980: 15.

26. Ibid.

27. Ibid.

28. BWL. FSW I, 47-48; trad. Fichte 1980: 16.

29. BWL. FSW I, 48; trad. Fichte 1980: 16.

30. BWL. FSW I, 49; trad. Fichte 1980: 16.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. BWL. FSW I, 49; trad. Fichte 1980: 17.
35. BWL. FSW I, 50; trad. Fichte 1980: 17.
36. Ibid.
37. BWL. FSW I, 51; trad. Fichte 1980: 17.
38. BWL. FSW I, 51; trad. Fichte 1980: 17-18.
39. BWL. FSW I, 51; trad. Fichte 1980: 18.
40. BWL. FSW I, 54; trad. Fichte 1980: 18.
41. BWL. FSW I, 54; trad. Fichte 1980: 19.
42. Ibid.
43. BWL. FSW I, 55; trad. Fichte 1980: 20.
44. Ibid.
45. Ibid.
46. BWL. FSW I, 56; trad. Fichte 1980: 21.
47. Ibid.
48. BWL. FSW I, 57; trad. Fichte 1980: 21.
49. BWL. FSW I, 57-58; trad. Fichte 1980: 21.
50. BWL. FSW I, 58; trad. Fichte 1980: 22.
51. Ibid.
52. BWL. FSW I, 59; trad. Fichte 1980: 22.
53. Ibid..
54. BWL. FSW I, 60; trad. Fichte 1980: 22-23.
55. BWL. FSW I, 60; trad. Fichte 1980: 23.
56. BWL. FSW I, 61; trad. Fichte 1980: 23.
57. BWL. FSW I, 61-62; trad. Fichte 1980: 23.
58. Ibid..
59. BWL. FSW I, 63; trad. Fichte 1980: 23.
60. BWL. FSW I, 63; trad. Fichte 1980: 24.
61. Ibid.
62. Ibid.
63. Ibid.
64. Ibid.
65. BWL. FSW I, 70; trad. Fichte 1980: 28.
66. Ibid.
67. Ibid.
68. BWL. FSW I, 71; trad. Fichte 1980: 28.
69. Ibid.
70. BWL. FSW I, 72; trad. Fichte 1980: 28.
71. BWL. FSW I, 72; trad. Fichte 1980: 28-29.

72. R. R. TORRES FILHO 1975: p 47.
73. BWL. FSW I, 66; trad. Fichte 1980:25-26.
74. BWL. FSW I, 67; trad. Fichte 1980: 26.
75. Ibid.
76. BWL. FSW I, 67-68; trad. Fichte 1980: 26.
77. BWL. FSW I, 68; trad. Fichte 1980: 26.
78. BWL. FSW I, 68; trad. Fichte 1980: 27.
79. Ibid.
80. BWL. FSW I, 68; trad. Fichte 1980: 26.
81. BWL. FSW I, 69; trad. Fichte 1980: 27.
82. Sobre as conseqüências epistemológicas da conexão entre forma e conteúdo ver R. R. Torres Filho, 1975, p. 48.
83. BWL. FSW I, 69; trad. Fichte 1980: 27.
84. BWL. FSW I, 67; trad. Fichte 1980: 26.
85. Ibid.
86. BWL. FSW I, 69; trad. Fichte 1980: 27.
87. Ibid.
88. Ibid.
89. Ibid.
90. Ibid.
91. BWL. FSW I, 70; trad. Fichte 1980: 27.
92. GWL. FSW I, 91; trad. Fichte 1980: 43.
93. Erro creditado a Reinhold, que estabeleceria a tese da consciência como princípio supremo.
94. GWL. FSW I, 92; trad. Fichte 1980: 44.
95. Ibid.
96. Ibid.
97. GWL. FSW I, 93; trad. Fichte 1980: 43.
98. Ibid.
99. “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas.” I. Kant, *Crítica da razão pura*, A 598 / B 626.
100. GWL. FSW I, 91; trad. Fichte 1980: 44.
101. Ibid.
102. GWL. FSW I, 94; trad. Fichte 1980: 44.
103. Ibid.
104. GWL. FSW I, 94; trad. Fichte 1980: 45.
105. Ibid.
106. Ibid.
107. GWL. FSW I, 95; trad. Fichte 1980: 45.
108. Ibid.
109. Ibid.

110.GWL. FSW I, 96; trad. Fichte 1980: 46. Segundo Torres Filho, essa é a primeira formulação da tese da identidade entre sujeito e objeto, crucial para o desenvolvimento do idealismo alemão.

111. GWL. FSW I, 97; trad. Fichte 1980: 46.

112. GWL. FSW I, 99; trad. Fichte 1980: 48.

113. Ibid.

114. BWL. FSW I, 56; trad. Fichte 1980: 21.

RESUMOS

This article analyses the relationship between philosophy and logic in Fichte's *On the concept of doctrine-the-science* or so-called philosophy (1794). The deduction of the category of reality in his *Foundations of the Entire Doctrine of Science* (1794/95) will be also examined.

ÍNDICE

Keywords: Doctrine of Science, Logic, Philosophy of logic

AUTOR

JULIANA DE ALBUQUERQUE BARRETO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Do olho que vê a si mesmo: Vida e Espírito na filosofia tardia de Fichte

Thiago S. Santoro

Início meu texto sobre vida e espírito falando de morte. Como todos sabemos, há um curioso fato no cemitério de *Dorotheenstadt*. Aquele que tomou para si a missão de sintetizar o monumental sistema da razão, filósofo que se autodenominou apogeu de uma história do pensamento marcada por figuras incompletas em suas compreensões do Absoluto, inspirado porta-voz monológico do Espírito (com letra maiúscula), e crítico feroz dos desenvolvimentos pós-kantianos, a seu ver unilaterais, propugnados especialmente por Fichte - sim, este Hegel magistral -, encontra-se enterrado exatamente ao lado de seu oponente. Não apenas isso, mas encontra-se ali, como tudo indica, por livre e espontânea vontade ¹.

Talvez possamos ver nesse simples fato um gesto tardio, um último acerto de contas que pretende reparar uma crítica injustificada, e finalmente reconhecer a ampla e profunda influência que o pensamento fichtiano desempenhou na formação de seu sistema. Mais ainda, talvez possamos anular com esse mesmo gesto uma certa morte em vida, aquela que as críticas hegeliana provocaram na recepção e divulgação da Doutrina-da-Ciência (WL), e assim, através de uma espécie de dupla negação, que enterra o que já estava há muito enterrado, voltemos a perceber o valor filosófico inestimável daquela obra que, antes de Hegel, marcou o epicentro intelectual de sua época.

Fichte morreu em 1814 de forma prematura ², inesperada. Sua incansável e tenaz dedicação ao contínuo desenvolvimento da Doutrina-da-Ciência sofreu assim parada abrupta. Mais lamentável do que isso, a teoria fichtiana perdeu neste golpe de *Thánatos* aquele que talvez fosse o mais frutífero *momentum* do idealismo transcendental. Gostaria, portanto, de apresentar aqui, ainda que de modo talvez incipiente, uma reconstrução desse profundo *insight*, que recebe nos últimos anos da produção do filósofo ³ nova guinada. Talvez seja possível encontrar nos textos berlinenses uma chave unificadora para as oscilações terminológicas das múltiplas versões prévias da *Wissenschaftslehre*.

Quem sabe o sobrevoo da coruja de Minerva, dentro dessa vida filosófica tão curta quanto intensa do legado fichtiano, possa também servir como visão aguçada sobre o próprio sistema do saber, como visar retroflexo, que retroage e reflete ⁴ em um único olhar!

Contudo, a leitura dos textos tardios de Fichte gera quase sempre um desconforto hermenêutico inevitável. Devido às radicais mudanças terminológicas e principalmente metodológicas da estratégia argumentativa fichtiana, se considerarmos aqui a divisão de sua produção em ao menos três grandes períodos ⁵, criou-se um impasse, uma espécie de dicotomia cujos termos parecem não satisfazer, cada qual a seu modo, qualquer apreciação adequada da obra do autor: ou se aceita a ideia de uma *Kehre* radical, situada na virada do século em função da assim denominada Querela do Ateísmo, ou se defende, conforme a própria convicção explícita de Fichte, a continuidade de sua Doutrina-da-Ciência.

A primeira corrente de interpretação, talvez majoritária, defende a tese acerca da ruptura, e assim compreende tais mudanças como representando verdadeira transformação ontológica no pensamento do filósofo. A partir dessa primeira vertente surgem duas reações, a meu ver, inadequadas: uma que postula um Fichte distorcido, conivente com as inovações (ou deturpações) de Schelling, arauto de uma nova metafísica do Ser Absoluto, alguém que abandona o projeto de um idealismo transcendental estrito após ser acusado de ateísmo; outra que simplesmente ignora os textos posteriores ao período de Jena, considerando os mesmos como desprovidos de qualquer interesse e rigor filosóficos, textos de progressiva e lamentável obscuridade ou misticismo metafísico descabido.

A segunda corrente interpretativa enfrenta, porém, um enorme desafio exegético, pois, ainda que sustente a mesma posição explícita do autor, precisa concatenar muitas vezes, de forma sistemática, afirmações ou passagens aparentemente irreconciliáveis. Para os defensores da continuidade do pensamento de Fichte surgem, assim, abismos quase intransponíveis, como a intermitência no uso do conceito de intuição intelectual, uma aparente “despotenciação” do papel do sujeito nas versões intermediárias de 1804/5, o abandono de uma estrutura dedutiva tão marcante como a da *Grundlage*, dentre outras mudanças sintomáticas na redação da Doutrina-da-Ciência. ⁶

Diante deste panorama, e utilizando-me mais especificamente de parte da obra fichtiana produzida no último ano completo de vida do filósofo (1813), pretendo indicar de maneira breve e incipiente como a Doutrina-da-Ciência tardia também mantém-se fiel ao estabelecimento de uma epistemologia transcendental, revelando, ao mesmo tempo e através disso, a única via de

acesso à realidade suprema que subjaz a toda e qualquer manifestação ou fenômeno cognitivo. A especulação fichtiana a respeito do saber absoluto pretende afirmar, por um lado, a plena unificação entre filosofia teórica e prática sob um princípio comum e, por outro, almeja apontar para a ligação entre a totalidade do saber e seu fundamento incognoscível sempre através do primeiro termo, isto é, busca - antecipando os moldes de uma fenomenologia husserliana que surgirá somente 200 anos depois - compreender a transcendência radical do próprio Absoluto através da imanência, também radical, da consciência. ⁷

Em outras palavras, espero poder mostrar com esta análise, em tom claramente ensaístico, que a filosofia tardia de Fichte, consoante o ideal defendido durante todo desenvolvimento da Doutrina-da-Ciência, permanece sendo uma “historiografia do espírito humano” ⁸, mas sem dúvida uma espécie de historiografia genética, que descreve as condições de possibilidade daquela ação originária desempenhada pelo sujeito cognoscente. Justamente aqui encontraremos, nos textos de 1813, uma última tentativa fichtiana de explicitar essa gênese racional do *espírito*, pois a Doutrina-da-Ciência recupera, na sua versão derradeira, ainda que inacabada, a discussão sobre a natureza do princípio da filosofia como apercepção ou egoidade, e procura demonstrar de que modo essa unidade subjetiva, ao desempenhar sua ação autoconstitutiva como intuicionar ⁹ (*Einsehen*) ou intuir intelectual, servirá como chave de explicação para a relação, a meu ver um tanto enigmática, entre *Vida* ou Absoluto, como fundamento e unidade de toda experiência, e o *saber* enquanto *imagem* ou manifestação dessa mesma vida. Ainda assim, meu objetivo principal aqui será o de esclarecer o primeiro passo desse percurso, a saber, aquele que constitui a porta de entrada para a Doutrina-da-Ciência, aquilo que Fichte estabelece (ou acredita estabelecer) como *principium inconcussum* de sua filosofia.

I - Do ser enquanto ser... do ver!

“(...) há na própria doutrina-da-ciência uma razão pela qual ela deve continuar sempre ininteligível para certos leitores: ela pressupõe a faculdade da liberdade da intuição interna.” ¹⁰ Essa afirmação emblemática, inserida em nota introdutória à *Grundlage*, sem dúvida desempenha (ou deveria desempenhar) uma função crucial no modo de compreender o projeto filosófico da Doutrina-da-Ciência. De fato, muito se discutiu a respeito da presença ou não da intuição, ou melhor: da intuição intelectual, enquanto princípio supremo do projeto fichtiano, especialmente pela óbvia razão de que o autor não emprega tal expressão na única versão completa publicada em vida de sua obra.

Mas, como também nos adverte o autor, não confundamos a letra com o espírito de sua filosofia! Ainda que seja tarefa árdua apontar um uso contínuo do sentido da expressão ao longo dos distintos desenvolvimentos da WL ¹¹, não há dúvidas de que Fichte pretendeu explicar de forma cada vez mais precisa aquilo que constitui tal ato livre da intuição interna. Mais ainda, podemos confirmar textualmente essa recorrência, e nada melhor do que a seguinte declaração muito similar a anterior, por certo também em tom polêmico, que o filósofo profere no início de suas lições introdutórias à Doutrina-da-Ciência, em 1813: “essa doutrina pressupõe um instrumento de sentido interno ¹² completamente novo, através do qual um mundo completamente novo nascerá, mundo que de modo algum existe para o homem comum.” ¹³

Afirmações fortes como essas, quando despidas de seu tom polêmico, a meu ver não foram séria e devidamente consideradas por grande parte da literatura sobre a WL, muito menos no que diz respeito ao projeto inovador e um tanto pretensioso que elas parecem indicar. A Doutrina-da-Ciência arroga-se, como sugere o texto fichtiano, um papel transformador, tanto em sentido puramente teórico, na medida em que propõe uma nova forma de se pensar a fundamentação do sistema do saber, quanto com relação ao efeito transformador que essa proposta sobre o saber acarreta na autocompreensão da subjetividade humana. Assim, a Doutrina-da-Ciência deverá ser mais do que simples doutrina, deve provocar “uma reforma completa em todos aqueles que com ela tenham contato. Transformação ¹⁴ e renovação. Uma ampliação de seu completo *Daseyn*.” ¹⁵ Por mais que soem pretensiosas e grandiloquentes, gostaria de sugerir que talvez devêssemos, após uma análise mais detalhada dos manuscritos tardios de Fichte, tentar encontrar uma justificação adequada para tais teses.

Além disso, não podemos rejeitar a pressuposição fichtiana – como frequentemente ocorre – alegando simplesmente que estamos diante da descrição de um caso especial, diante de uma propriedade ou capacidade restrita a poucos eleitos, possibilidade essa explicitamente criticada pelo autor na sequência imediata do texto. ¹⁶ A cegueira espiritual, como o definirá em várias passagens Fichte, não se deve à ausência do olho interior, mas tão somente à sua obliteração, ao seu fechamento por influência de uma força alheia. ¹⁷ Se há uma tal faculdade da liberdade da intuição interna, para retomar a expressão de 1795, ela é traço necessário e universal da condição cognitiva humana, apresenta-se como propensão na maior parte dos casos não alcançada, contudo jamais inalcançável.

Manuscritos até agora proporcionalmente pouco comentados na literatura sobre Fichte ¹⁸, a Doutrina-da-Ciência de 1813 e sua respectiva Introdução

têm como objetivo principal explicar em pormenor esse descobrimento ou desvelamento da intuição. Cursos ministrados pelo filósofo antes de seu falecimento súbito, os textos em questão podem ser lidos como um eloquente e acessível resumo das principais teses do difícil período berlinense, mas também enquanto prognóstico acurado dos planos fichtianos para dar sequência a seu projeto, infelizmente (mesmo que sempre também necessariamente) inacabado. Sobretudo, estamos diante de um texto que trata não só dos desdobramentos teóricos da WL, mas apresenta, de maneira indissociável, uma concepção fichtiana profunda sobre a natureza cognitiva e moral da humanidade. Vejamos, portanto, quais são as etapas e os elementos fundamentais desse trajeto *sui generis*.

Primeiramente, Fichte nos fala a respeito de uma transformação. Mais precisamente, sustenta a ideia de que podemos realizar uma transformação radical em nossa própria consciência. De acordo com o filósofo, é tarefa de sua Doutrina-da-Ciência estabelecer o caminho, a via de acesso universal a essa transformação, a esse processo que Fichte nomeia de múltiplas formas.

¹⁹ Há assim um primeiro pressuposto a considerar: a WL requer um formar prévio, uma formação que permita ao indivíduo superar a condição de sua consciência natural. ²⁰ Mas, pergunta-se primeiramente Fichte, “para além da natureza; como é isso possível? Não é isso o mais puro disparate?” ²¹

Todavia, tal pergunta surge, como o filósofo postula em tom provocativo, como equivalente àquela que o cego formula quando duvida da existência de um sentido espacial além do tato, quando, por não enxergar, põe em dúvida a própria existência da visão. Mais do que isso, Fichte sugere que tal pergunta representa em verdade uma posição equivocada a respeito da natureza humana, aparentemente vinculada à tradição racionalista defensora de um determinismo completo e radical ²², na medida em que ignora justamente aquilo que, segundo o autor, constitui a essência da subjetividade para além do sujeito natural, para além da natureza como tal. Lidamos aqui, portanto, com o conceito de *liberdade*, considerado pelo filósofo condição última de sentido daquilo que se entende por experiência da consciência humana. Como afirma o filósofo, “a uma tal determinada *intuição da liberdade e da vida para além de toda natureza*, e como fundamento e único meio de compreensibilidade de uma natureza, a isso a WL quer elevar. Isso deveria ser o novo sentido.” ²³

Para tanto, será preciso primeiramente encontrar um caminho de prova da insuficiência da posição determinista. Na sequência da argumentação fichtiana, o primeiro passo da prova apresenta um argumento bastante simples e interessante: se a posição determinista afirma apenas a existência do Ser, daquilo que está dado de antemão, ela, porém, acaba ao mesmo tempo afirmando a própria afirmação, ou melhor, o próprio afirmar sobre esse mesmo Ser. No entanto, como aponta Fichte, neste caso não há como tomar a

própria afirmação sobre o Ser como algo dado de antemão.²⁴ Estamos diante daquilo que se poderia definir, em certo sentido, como uma contradição performática, uma contradição que emerge da incompatibilidade entre o conteúdo dito e o conteúdo proveniente do próprio ato de dizer.

Aplicando esse raciocínio à compreensão do conceito de subjetividade, podemos tomar o primeiro caso como um simples exemplo do paradigma *naïve* da compreensão do sujeito a partir da realidade dada de um ser, e, nesse sentido, considerar a própria vida subjetiva enquanto mera propriedade deste ser prévio, dessa substância, ou, como diz Fichte de forma emblemática, “para uma vida pertence um vivente; um vivente que **tem** a vida.”²⁵ Por outro lado, a afirmação do próprio afirmar sobre o ser revela, na sua simples execução, um primeiro indício daquela liberdade fundamental do sujeito consciente. Qualquer proposição a respeito do ser é sempre um constructo da linguagem, um procedimento de representação que exige alguma espécie de atividade construtiva, atividade essa que determina, por sua vez, o sujeito como um puro agir.

Contudo, não é possível, em sentido estrito, uma apreensão imediata do ser como tal, mesmo que tenhamos na intuição imediata, como alega Fichte, um pretense ponto ou fundamento em comum às duas posições²⁶. Tal impossibilidade não diz respeito, porém, a qualquer espécie de limitação cognitiva nossa, não se trata aqui de mera incapacidade de analisar determinado tipo específico de objeto dado. Pelo contrário, Fichte pretende defender sua renovação ou transformação epistêmica a partir de uma reformulação do sentido da própria investigação, na medida em que agora não lidamos simplesmente com um novo tipo de objeto, uma nova esfera do ser, aos moldes do ideário platônico, não lidamos sequer com algo que possa ser determinado *enquanto objeto* propriamente dito, mas buscamos compreender a gênese do próprio ato de compreender, executamos uma reflexão *sui generis* (pois devo ainda explicar melhor em que sentido podemos aqui usar o termo 'reflexão') acerca do puro ato consciente de compreensão.

Isso inclusive já ocorre, por exemplo, na constituição de nossa experiência sensível. Conforme a introdução de 1813 indica, a apreensão do ser é consequência de um silogismo oculto, silogismo em que o ser é deduzido do ver. Fichte, ao desenvolver esse passo da argumentação, reproduz aqui uma explicação radicalmente idealista da experiência sensível, já presente no *Grundriss* de 1795 e na *Doutrina-da-Ciência Nova Methodo*, que estabelece um sistema transcendental da sensibilidade através da afecção interna. O sentido natural é caracterizado pela afirmação de um puro ser. Sua forma de cognição se restringe a mera aceitação fática do existente, sem uma visão transparente (*Schauen, Durchschauen*) de seu interior, de seu fundamento ideal. Como esclarece o filósofo em seu texto tardio,

Ver, ouvir, pp. não é de fato qualquer sentido, qualquer consciência imediata, apenas através da cegueira isso será considerado assim; isso é ao invés uma *autodeterminação deduzida de uma autointuição imediata: um juízo sobre nós mesmos fundado nesse sentido interno.* ²⁷

Assim, Fichte sustenta que mesmo aquilo que poderíamos considerar como o mais imediato, a determinação de nossa apreensão sensível de objetos no mundo, mostra-se na verdade resultado de uma autodeterminação ou autolimitação interna, captada através da intuição, esta sim imediata, a respeito de nosso estado interno geral. Pode-se dizer que existe uma espécie de silogismo implícito nesse processo, pois a “conclusão” enquanto “experiência direta” do objeto percebido revela-se como proveniente de pelo menos duas “premissas” ocultas, referentes ao modo como nossa consciência delimita ou restringe a si própria no ato de constituição do objeto percebido, e com isso temos na verdade uma percepção da percepção.

Entretanto, a Doutrina-da-Ciência tardia, utilizando-se dos resultados obtidos ao longo de seu desenvolvimento anterior, pretende alçar voos especulativos mais elevados. A partir da quarta lição do curso introdutório à WL de 1813, Fichte define a tarefa a um só tempo inicial e fundamental de seu sistema através de uma formulação singular. Nesta última etapa da obra fichtiana, o pôr a si mesmo do eu enquanto ponente, o saber do saber como intuição intelectual, a luz que ilumina sua própria manifestação, a imagem que mostra a si mesma enquanto imagem – para retomar algumas das célebres e cruciais expressões dos vários desenvolvimentos anteriores da Doutrina-da-Ciência – traduzem-se na seguinte e imponente passagem do texto em questão:

O *Ver do espírito* é, portanto, o novo sentido que nossa doutrina pressupõe, e aquilo que ela deve desenvolver antes de todas as coisas, na medida em que suas proposições falam apenas do espírito, e que encontra os objetos de seu discurso somente na própria intuição daquele com o qual ela fala.

²⁸

Coloca-se aqui, então, talvez o maior problema exegético com relação ao projeto fichtiano em sua acepção tardia: de que modo deve-se entender esse *ver do espírito*? Qual é exatamente o significado dessa expressão, desse novo modo de estabelecer o fundamento do sistema cognitivo transcendental tal como postulado por Fichte? Mais ainda, que espécie de artifício argumentativo Fichte pretende utilizar de sorte a justificar essa teoria, sem que tenha de recorrer a qualquer forma de posição mística tomada de forma arbitrária como pressuposto?

II - Ver a si mesmo ou não ver, eis a questão!

"Ver do espírito" é uma expressão enganosa. Para percebermos isto, basta uma simples indicação da ambiguidade que a partícula "do" representa. Se tomamos a preposição no sentido de um genitivo subjetivo, perdemos de vista aquilo que se queria ver, pois parece contraditório que o espírito possa se tornar um objeto visado, isto é, o espírito deixa de ser espírito na medida em que é objetificado. Por outro lado, se tomamos a expressão no sentido de um genitivo objetivo, no sentido do espírito que vê, parece que chegamos a uma espécie de definição tautológica vazia, pois também perdemos o objeto visado considerando que agora não há objeto determinado a se ver. Em ambos os casos surge uma inadequação, no primeiro por um excesso de determinação que deturpa o sentido, no segundo, por uma falta de determinação que oculta o mesmo sentido.

No entanto, a perplexidade que dita ambiguidade provoca é fruto de má compreensão do intuito fichtiano, e aliás, por que não dizer, fruto de um erro fundamental de compreensão da WL, muitas vezes apontado pelo próprio Fichte. Nem a relação intencional, descrita na visão do espírito enquanto objeto visado, nem a ausência de qualquer relação, observada no puro ver que o espírito realiza, podem servir como instâncias do que a teoria fichtiana pretende explicar. O impasse surge aqui pelo fato de que Fichte pretende combater duas formas equivocadas de compreensão da consciência ou do espírito. Por um lado, existe uma crítica às teorias reflexivas da consciência, que na duplicação do sujeito evadem qualquer tentativa de fundamentação última por caírem em uma progressão *ad infinitum*, sempre postulando novos sujeitos para novos sujeitos objetificados.²⁹ No sentido contrário, surge também uma recusa de estabelecer a natureza do espírito ou da consciência através da negação de qualquer possibilidade de determinação, o que acarretaria uma acepção mística da mesma, e conseqüentemente eliminaria a possibilidade de fundamentação pelo risco da arbitrariedade.

Gostaria de sugerir, como hipótese de solução do impasse recém indicado, que parte crucial da argumentação desenvolvida na WL em sua fase tardia, e especialmente aquela delineada na apresentação inacabada de 1813, não é senão a tentativa fichtiana de definir a natureza do saber ou da consciência subjetiva a partir de uma terceira via, ou melhor, através de um modo de fato inovador de se investigar o problema. O ver a si mesmo do próprio ver, na formulação da fase berlinense, ou a ação que retorna a si mesma, conforme nos dizem os textos de Jena, contêm, quando corretamente compreendidos, o núcleo daquilo que pode ser tomado como uma das grandes contribuições do filósofo para a posteridade.

Talvez a maneira mais didática de explicar como se articula tal estratégia seja aquela que, depois do célebre primeiro parágrafo de 1801, Fichte retoma, com pequenas modificações, doze anos depois.³⁰ Assim como um segmento de reta pode ser constituído através do movimento de um ponto em uma única direção, temos também a capacidade imaginativa para traçar os elementos que possibilitam a constituição de um triângulo. A partir de uma reta finita dada, basta traçar, desde suas extremidades, duas outras retas que permitam a formação de uma figura bidimensional fechada. Mas com *quais retas* poderemos realizar tal empreitada? Seria necessário neste caso catalogar de maneira exaustiva o conjunto das infinitas retas possíveis? Mais ainda, como teríamos certeza sequer de que nosso procedimento foi de fato exaustivo?

De acordo com a solução fichtiana, sem dúvida herdeira de certa concepção matemática kantiana, nossa capacidade intuitiva parece capaz de estabelecer uma **lei** que permite, a partir de um único critério determinado, vislumbrar imediatamente todos os possíveis triângulos e não-triângulos. Podemos perceber, conforme sugere Fichte, que o ponto de corte reside na possibilidade singular de termos duas retas paralelas afixadas nas extremidades da terceira (isso, é claro, se aceitarmos a verdade do quinto postulado de Euclides). Doravante, sabemos imediatamente que todas retas dirigidas para dentro destas duas paralelas constituirão triângulos; todas as outras, apenas figuras abertas.

Assim, o simples exemplo da construção de um triângulo (ou de qualquer triângulo, para ser mais preciso) revela um aspecto fundamental e determinante a respeito de nossa cognição: é o processo construtivo, enquanto ação da consciência, justamente aquilo que permite o estabelecimento de toda verdade necessária e universal. Tal processo pode ser entendido como a legítima pedra de toque, sob o ponto de vista fichtiano, de qualquer conhecimento sintético *a priori*. Portanto, o ponto fundamental aqui é que tal conhecimento ou saber é válido para todos os casos possíveis, e isso é conhecido de forma imediata, coligido, como outrora escrevera Fichte, em uma única intuição, em um único olhar.

Ora, prevendo já certa reação inquieta de alguns leitores, que relação uma divagação geométrica como esta estabelece com os conceitos de *vida e espírito* na filosofia tardia de Fichte? Posso dizer que, ao menos no que tange ao texto introdutório de 1813, não há sequer como separar uma coisa da outra. Há por certo íntima conexão entre intuição, vida e espírito, conexão esta sem dúvida possuidora de um significado muito mais amplo e profundo do que o mero construir geométrico sugere, como pretendo mostrar a seguir. Mas o texto fichtiano aponta, ainda nesse mesmo trecho, diretamente para tal ligação, quando avança com a seguinte pergunta: "O que é então o objeto dessa

intuição [*Anschauung*], dessa evidência e *insight* [*Einsicht*]? Não um único triângulo, senão a possibilidade de todos triângulos. *A vida que descreve o triângulo* [*Das Triangel beschreibende Leben*] ³¹ , dentro de sua lei, é o objeto. "

32

Chegamos, finalmente, ao ponto culminante, centro ou fundamento de uma complexa constelação conceitual. Ao reproduzir tardiamente o experimento de pensamento da construção de um triângulo qualquer, Fichte almeja dar corpo figurativo a algo que ultrapassa qualquer possibilidade de ilustração. O construir de um triângulo determinado, que também pode ser lido como o construir determinado de um triângulo, conduz aquele que realiza o experimento a uma tomada de consciência sobre o próprio construir como tal. Nesse sentido, o produzir do triângulo, que em última instância é de fato um produzir de todos os triângulos possíveis através de um único ato, consta como recurso analógico para que possamos compreender o mesmo com relação ao saber enquanto tal, ao puro ver ou compreender relativo ao próprio saber. Em outras palavras, o triângulo construído está para o processo construtivo de qualquer triângulo assim como o saber determinado (seja ele qual for) está para o processo construtivo de todo e qualquer saber.

Entretanto, não podemos cair na armadilha de interpretar esse saber originário como equivalente ao estabelecimento de uma relação biunívoca entre processo de produção ou constituição e produto constituído. Não por acaso Fichte fala, nesse contexto, ainda que de uma forma talvez um pouco obscura, do "novo elemento da interna *intuição da intuição* " ³³ ou também de um "formar/figurar autoativo" ³⁴ , expressões que designam um ato "reflexivo" do sujeito, ato que, no entanto, não pode mais ser identificado com um simples retorno *a si* do pensar, ou um pensar *sobre si* próprio do sujeito.

Eis, portanto, o principal motivo pelo qual o discurso fichtiano tardio funde subitamente cognição e ação, teoria e prática ³⁵ , ao falar a respeito de um intuir que é ao mesmo tempo um viver da intuição ou da construção intuitiva. Surge agora, a partir da mencionada fusão entre vida e intuição, uma tentativa de resolução do impasse aludido mais acima, ou mais precisamente, a tarefa de eliminar o hiato ou deslocamento que separa o sujeito de si próprio quando do retornar *a* , ou do pensar *sobre* .

Eterna luta pós-kantiana contra o *Entzweiung* do discurso racional, que nas odes românticas pós-fichtianas recebe também o matiz ético-estético da busca pela perfeita unidade de autodeterminação do sujeito, isto é, pelo tornar-se uno consigo mesmo, dito problema se traduz, dentro do espectro da Doutrina-da-Ciência, a uma luta entre o tradicional modo objetificante de pensar da consciência comum e uma radical transformação desse modo de

pensar a partir do inovador modelo de fundamentação (e com isto, do próprio modelo de subjetividade) que Fichte propõe.

Nesse sentido, podemos entender melhor por que Fichte insiste em afirmar - com toda força que tal afirmação carrega - que *a consciência jamais é um fato*, jamais é um ser ou objeto dado de antemão. Na verdade, essa tese fundamental da obra fichtiana, cunhada de forma tão exemplar (e tão exemplarmente mal compreendida) com o neologismo *Thathandlung*, diz muito mais do que isso. Ao coadunar vida, consciência e *insight* (*Einsicht*) ou intuir (*Einsehen*)³⁶, a WL tardia concebe a natureza da consciência cognitiva, do puro ver enquanto ver, como uma não-natureza, no sentido de que não há uma essência ou realidade previamente estabelecida dessa consciência, não há uma existência substancial independente da própria ação de ver ou saber.

Talvez o aspecto mais enigmático dessa constelação conceitual seja a relação negativa que se estabelece entre o ver ou saber enquanto tal e sua fonte originária e incognoscível enquanto Absoluto ou Vida (com V maiúsculo). Se antes a teoria fichtiana demarcou uma nova compreensão do sujeito enquanto puro agir autoconstitutivo, e assim ofereceu uma explicação sobre o fundamento da consciência que não depende de qualquer existência objetiva e independente, fazendo do ser um conceito meramente parasitário dessa pura consciência³⁷, a segunda e importante etapa da argumentação fichtiana pretende demonstrar como o ver da consciência revela a partir de si mesmo uma espécie de ponto cego, mas um ponto cego necessário e constitutivo.

Trata-se aqui do estabelecimento de certa qualidade interna do fenômeno do ver que reflete sua própria finitude. Fichte emprega para tanto a noção de imagem, na medida em que o ver apresenta-se enquanto ver, e por isso mesmo revela-se como princípio figurativo³⁸ ou imagem da própria Vida absoluta. Assim, podemos dizer que a vida do próprio ver finito representa um *esquema* daquela eterna e infinita Vida e fonte criativa, daquele construir absoluto que tem em nossa liberdade um foco determinado de realização.³⁹ Uma explicação detalhada do complexo jogo dialético que justifica essa relação, jogo esse travado entre a face positiva da imagem (o conteúdo representado) e a face negativa da imagem (o caráter representativo do ser imagem), jogo que por isso mesmo tem como regra principal a função desempenhada pelo *Durch*, termo fichtiano a meu ver equivalente à noção de intencionalidade, infelizmente foge em muito ao escopo da presente investigação.

Ainda assim, ao menos uma tese fundamental permanece clara: “o olho, dissemos, é absolutamente primeiro e fundamento do mundo: o Ser nessa

forma será negado enquanto absoluto; ele é produto do ver, gerado neste através de sua negação.”⁴⁰ Portanto, o ver do espírito, ou, para utilizar novamente a metáfora que intitula essa comunicação, o olho que vê a si mesmo, de fato nada vê, pois apenas vive a construção daquilo que é visto internamente, atenta para certa luz interior que guia ou conduz toda e qualquer construção, e, principalmente, percebe-se completamente translúcido na sua mais profunda interioridade, pleno de si enquanto viver que é precisamente um ver, e ver ou saber que só se concebe como vivente.

Eis a mais contundente simbiose entre vida e filosofia. Pois, como diz o poeta, sem dúvida mais filósofo do que poeta⁴¹,

É assim por ter eu mesmo quieto adentro olhado
No olhar de Urânia a flama-luz a si incender
Profunda e azul e quieta em pura claridade.
É assim que tal olhar profundo em mim pousado
Reside e em meu Ser é. Por isso vê em meu ver
E vive em meu viver – a eterna Unidade.⁴²

Bibliografia

Fontes primárias:

GA - J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.

FSW - Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971.

FICHTE, J. G. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*. Tradução: Rubens R. Torres Filho. In: *Os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Fontes secundárias:

DRECHSLER, J. (1955) *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart: Kohlhammer.

FOGIEL, I. T. (2003) *Science de la science et réflexivité dans la Wissenschaftslehre de 1813*. Em: J-C. Goddard, M. Maesschalck (eds.) *Fichte: la philosophie de la maturité*, tome 1. Paris: J. VRIN.

_____. (2003a) *La Notion de « Réflexibilité » dans la WL de 1813. Conférence inédite*, Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, achevée en octobre 2003.

HENRICH, D. (1967) *Fichtes Ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. (2008) *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

LICHT DOS SANTOS, P. R. (2007) Dois poemas e quatro exposições: J. G. Fichte e H. M. Enzensberger. Em: *Cadernos de Filosofia Alemã* nº 10, 101-114.

SANTORO, T. S. (2009) *Sobre a fundamentação do conhecimento: Fichte e a intuição intelectual*. Tese (Doutorado em Filosofia) - PUCRS, Porto Alegre.

SCHULTE, G. (1971) *Die Wissenschaftslehre des späten Fichte*. Frankfurt/M.: Klostermann.

ZÖLLER, G. (2003) Les derniers textes sur la Wissenschaftslehre (1813-14). em: J-C. Goddard, M. Maeschalck (eds.) *Fichte: la philosophie de la maturité*, tome 1. Paris: J. VRIN.

NOTAS

1. Cf. HENRICH 2009, p. 289.

2. Com apenas 51 anos, vítima de Tifo.

3. Refiro-me aqui a todo período tardio iniciado em Berlim, mas especialmente aos textos de 1813.

4. Como atesta Isabelle Thomas-Fogiel (2003a) em uma conferência inédita proferida na Université de Paris I, “Fichte propose une véritable théorie de l’argumentation qui, loin de se donner comme succession de visions ou enchaînements de figures, se définit comme une logique de l’effectuation ou une grammaire de l’acte”.

5. Drechsler descreve em detalhe essa tentativa de divisão. Cf. 1955, pp. 31-37.

6. Seria importante observar também aqui, ainda que seja algo já bastante conhecido, a profunda transição para outros contextos semânticos que cada distinto período (para não dizer cada distinta versão da WL) adota: o discurso sobre o Eu e sua autopoção, no período de Jena, transforma-se em um discurso sobre o Saber Absoluto e sua relação com o próprio Absoluto em 1801, progride para um texto que, em 1804, fala de Pura Luz como expressão do Ser e chega, a partir de 1810, ao discurso sobre o Ver enquanto imagem do Absoluto.

7. Como afirma Zöller (2003, p. 118), “tanto no *Diarium* quanto na introdução à WL de 1813 e no fragmento da WL de 1814 Fichte trata sobre a compatibilidade do realismo da vida absoluta com o idealismo do entendimento finito. No centro de suas reflexões se encontra a exigência dirigida ao pensamento de ir com seus próprios meio para além da reflexão.” (minha tradução).

8. Cf. FSW I, 77.

9. Tradução proposta para *Einsehen*. Para uma discussão sobre possibilidades e dificuldades de tradução desses termos, cf. SANTORO 2009.

10. FSW I, 88. Tradução de Rubens R. Torres Filho.
11. Tentei realizar um primeiro ensaio sobre este problema com meu trabalho de doutorado. Cf., SANTORO 2009.
12. Fichte utiliza aqui a expressão *inneres Sinnenwerkzeug*.
13. *Einleitung in die Wissenschaftslehre 1813*. GA II/17, 234. Todas as traduções são minhas, exceto quando indicado o contrário.
14. *Umschaffung*.
15. GA II/17, 235.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*.
18. Talvez o livro de Günter Schulte (1971) seja o único a apresentar uma análise mais extensa, em seu primeiro capítulo, de um desses textos. Outras contribuições importantes encontram-se em alguns artigos de Isabelle-Thomas Fogiel (2003 e 2003a) e Günter Zöllner (2003).
19. O autor utiliza, dentre outros, os termos *Umbildung*, *Umschaffung*, *Erneuerung*, *Erweiterung*.
20. GA II/17, 238.
21. *Ibidem*.
22. Pois Fichte faz menção direta no texto ao exemplo de Spinoza.
23. GA II/17, 240 (grifo meu).
24. Cf. GA II/17, 241-2.
25. *Ibidem* (grifo meu).
26. Cf. GA II/17, 245.
27. GA II/17, 245 (grifo meu).
28. GA II/17, 246 (grifo meu).
29. Cf. o clássico ensaio de Henrich de 1967.
30. A sexta lição, capítulo no qual tal retomada se inicia, é precisamente aquela que consta como fragmento perdido na edição da obra realizada pelo filho de Fichte.
31. Outra tradução possível seria "O viver descrevente do triângulo".
32. GA II/17, 255 (Grifo meu).
33. GA II/17, 255 (grifo meu).
34. *Selbstthätiges Bilden*. Op. cit.
35. Mais uma vez Fogiel (2003a) sintetiza o ponto: "C'est cette synonymie stricte entre pensée et agir, *theoria* et *praxis*, acte et savoir que Fichte, un an avant sa mort, jetant par la notion de réflexibilité un regard sur l'ensemble de son oeuvre, rappelle et résume comme sa contribution centrale à la philosophie et à la pensée de l'humanité."
36. Ver nota 7.
37. Como Fichte anota em seu diário da fase tardia, "ein bewußtes Seyn: Seyn im Bewußtseyn giebt es gar nicht: Das Bewußtseyn ist ewig nur seiner selbst sich bewußt". *Diarium III*, GA II/17, 19.
38. Cf. GA II/17, 300.

39. "Während bei Kant mit Erscheinung die bloße Erscheinungswirklichkeit der Natur und der Naturdinge bezeichnet ist, hat Erscheinung bei Fichte zentralen geistigen Charakter; nicht bloß die äußere und sichtbare Naturwirklichkeit ist mit ihr gemeint, sondern sie ist der Inbegriff dessen, worin das göttliche und absolute Sein überhaupt sichtbar wird und sich äußert. Das ist für Fichte aber primär nicht die Naturwirklichkeit, weil diese für ihn nur eine abgeleitete Wirklichkeit, eine „Erscheinung der Erscheinung" ist, sondern es ist die geistige Wirklichkeit des Ich selbst, in dem das Absolute sich offenbart und äußert im Wissen." DRECHSLER 1955, p. 130.

40. GA II/17, 313.

41. Reproduzo aqui as duas últimas estrofes do Soneto escrito por Fichte em 1802.

42. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos (2007).

RESUMOS

Using part of Fichte's work produced in the last full year of the philosopher's life (1813), this article aims to indicate briefly and in a rather incipient form how the Doctrine of Science, on the full course of its development, establishes and maintains itself faithful to the establishment of a transcendental epistemology, revealing at the same time and through that the only access path to the ultimate reality that underlies any manifestation or cognitive phenomenon. The Fichtean speculation about the absolute knowledge in its late form seeks to affirm, on the one hand, the full unification of theoretical and practical philosophy under a common principle and, on the other, aims to point to the link between all knowledge and its unknowable foundation always through the first term, i.e., seeks to understand - anticipating the lines of a Husserlian phenomenology that will emerge only 200 years later - the radical transcendence of the Absolute itself through the immanence, also radical, of consciousness .

ÍNDICE

Keywords: Doctrine of Science 1813, intuition, consciousness

AUTOR

THIAGO S. SANTORO

Universidade Federal de Goiás

Libertad, propiedad y derecho cosmopolita: aporías de *El Estado comercial cerrado* de Fichte

Felipe Schwember Augier

NOTA DEL AUTOR

El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt nº 1160982, titulado “Crítica y recepción de las utopías y del utopismo en el liberalismo libertario y en el liberalismo socialdemócrata del siglo XX: Popper, Hayek, Nozick y Rawls”. Agradezco los comentarios de Salvi Turró .

1. Introducción

En el entendido de que un sistema jurídico no se encontraba conceptualmente acabado y de que, además, los derechos naturales no serían asegurados a menos que su protección estuviera garantizada a nivel global, los autores de la tradición iusnaturalista solían rematar sus doctrinas del derecho con un capítulo sobre el derecho de gentes o el derecho cosmopolita, según el caso. Tales ramas del derecho se entretrejían, en su desarrollo y exposición, con instituciones jurídicas tomadas de otras y, particularmente, con la figura de la propiedad originaria que servía de marco para la justificación de la propiedad.

Esta relación entre propiedad y derecho cosmopolita cobra una peculiar expresión en la filosofía del derecho y en la filosofía política de Fichte, especialmente en su obra *El Estado comercial cerrado*. Allí la realización y aseguramiento del derecho de propiedad parece desembocar en una verdadera supresión del derecho cosmopolita, entendido como el derecho a recorrer el mundo para ofrecer tratos a los individuos de otros pueblos. De este modo, propiedad y derecho cosmopolita parecen encontrarse en una relación inversa, de suerte que el aseguramiento de la primera supone la

extinción del segundo, y viceversa.

En lo que sigue se examinarán las razones y alcances de este resultado. Para ello, y después de exponer los argumentos que frecuentemente se daban entre los predecesores de Fichte para delimitar o justificar el derecho cosmopolita y resaltar de este modo las conexiones entre la teoría de la propiedad y derecho cosmopolita en las teorías iusnaturalistas, nos detendremos en la teoría fichteana de la propiedad. Se indagará en aquellos aspectos de la que conducen a una reducción, cuando no a una supresión, del derecho cosmopolita. Se sostendrá que dicha supresión es fruto, fundamentalmente, de la combinación de cinco tesis, tres de las cuales están indisolublemente unidas a la teoría de la propiedad de Fichte: 1) la idea de que la misión primordial del Estado es dar a cada uno lo suyo; 2) la idea de que la propiedad de cada individuo tiene lugar por medio de pactos mutuos; 3) la idea de que la propiedad consiste no en el derecho a una cosa sino en el derecho exclusivo a ejercer una actividad libre.

Se concluirá que, más allá de la paradoja contenida en una propuesta de paz perpetua que culmina con la supresión del derecho cosmopolita, el conflicto entre la distribución equitativa de la propiedad y el derecho a recorrer el mundo abre una serie de interrogantes, tanto con respecto a la relación que guardan en el pensamiento de Fichte derecho y política, como respecto de la relación que tienen entre sí las distintas partes del derecho natural fichteano.

2. Propiedad, derecho de gentes y derecho cosmopolita

En su relección *De indis prior*, Francisco de Vitoria menciona el derecho de comunicación entre los pueblos como uno de los títulos que podrían invocar los españoles para justificar su presencia en América. Más precisamente, dice que “[e]l primer TÍTULO puede denominarse «de sociedad y comunicación natural»” (Vitoria 2007, 129). Entre las razones que en seguida Vitoria ofrece en favor de este primer título se encuentra aquella que dice que

“Al principio del mundo, siendo todas las cosas comunes, a cualquiera le estaba permitido dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y eso no parece que haya sido abolido por la división de bienes, pues nunca fue intención de las gentes suprimir la intercomunicación de los hombres por ese reparto” (Vitoria 2007, 130).

Y un poco más adelante añade otro título, relacionado con este que acabamos de citar, y según el cual:

“«Por derecho natural son cosas comunes a todos las corrientes de agua y el mar; también los ríos y los puertos, y a las naves de cualquier parte les es lícito atracar en ellos». Y por la misma razón parecen ser públicos los caminos. Luego nadie puede prohibir su uso. De esto se deduce que los

bárbaros harían injuria a los españoles si no les permitiera acceder a su territorio” (Vitoria 2007, 131).

En la formulación de estos títulos, Vitoria saca partido de una de las figuras que autores iusnaturalistas anteriores —como Tomás de Aquino— habían utilizado para justificar la propiedad ¹. Más precisamente, Vitoria extrapola algunas de las consecuencias jurídicas que de dicha figura, la *comunidad originaria de bienes*, se siguen para el derecho de gentes. Al hacerlo sigue, además, de cerca el razonamiento estándar a favor de la propiedad privada adoptado por los escolásticos. Dicho razonamiento puede reproducirse, *groso modo*, en los siguientes términos:

En un principio todas las cosas son comunes y, consecuentemente, todos pueden hacer uso de ellas para conservar la propia vida. Sin embargo, como a fin de cuentas no es posible ni conveniente permanecer en el estado de comunidad originaria, los hombres han convenido en la división de los bienes. Sin embargo, tal división (i.e., la introducción de la propiedad privada) no supone la abolición *total* de la comunidad originaria de bienes. La abolición de la comunidad originaria es sólo parcial. Ello por varias razones. Primero porque no todos los bienes son susceptibles de división ni lo son, tampoco, bajo cualquier circunstancia. Por su naturaleza no son divisibles aquellos que “el derecho natural ha hecho comunes a todos los hombres”, como el mar, los ríos, etc. Estos bienes no son susceptibles de apropiación privada y pueden, por tanto, ser *usados* siempre por todos los hombres. En segundo lugar la división es parcial porque con ella no se ha querido suprimir el derecho de usar los bienes para sostener la propia vida. Por ese motivo, el que padece una necesidad apremiante siempre puede tomar lo que a otro le sobra para paliar tal necesidad y así salvar la propia vida. De ahí que Tomás de Aquino afirme que no roba ni comete hurto aquel que toma lo que a otro le sobra en estado de necesidad ².

Vitoria sigue de cerca este modelo de fundamentación de la propiedad en su desarrollo del derecho de gentes y se aprovecha particularmente de la distinción entre el derecho de uso y el derecho de propiedad sobre los bienes para afirmar que los individuos tienen derecho a recorrer el mundo y a ofrecer tratos de distinto tipo a las gentes de otros pueblos aun cuando, por otra parte, los diversos territorios hayan sido sacados del acervo común al instituirse reinos en ellos.

La persistencia del modelo vitoriano en las teorías iusnaturalistas modernas puede constatararse en el tratamiento de Kant del derecho cosmopolita. *Mutatis mutandi*, el derecho cosmopolita kantiano recurre, en líneas generales, a los mismo tópicos argumentativos. Por de pronto, el razonamiento que conduce a la deducción de los derechos reales y, de ahí, al derecho cosmopolita de Kant parte también en la comunidad originaria de bienes:

“Todos los hombres están originariamente en posesión común del suelo de la tierra entera (*communio fundi originaria*), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*)” (AA VI, 267).

La comunidad originaria de bienes puede inferirse a partir de lo suyo interno de cada uno —a que Kant hace referencia por medio de la *lex iusti*³— y a partir de la forma esférica de la tierra: en la medida en que la tierra no es un plano en el que los hombres puedan dispersarse indefinidamente, y en la medida también en que todos tienen un igual derecho a estar en el mundo, entonces forzosamente habrá que concluir que los hombres están todos originariamente en posesión conjunta de la tierra. Dicha posesión es, en buenas cuentas, condición de posibilidad de cualquier expresión exterior del arbitrio en el mundo sensible. Por eso Kant concluye que la primera adquisición no puede ser sino la del suelo.

Ahora bien, Kant trata la comunidad no como un hecho histórico —en cuyo caso se estaría hablando de una mera invención⁴— sino como un “concepto práctico de la razón” al que se arriba buscando las condiciones de posibilidad de la coexistencia de los arbitrios en el mundo sensible. Este “concepto práctico” permite establecer las condiciones bajo las cuales son posibles, tanto de la adquisición de una cosa como del ejercicio del derecho de necesidad que limita los efectos de dicha adquisición. Sin entrar en detalles, digamos que la idea de fondo es que la voluntad originaria de cada hombre de usar el suelo y que da origen al concepto práctico de la comunidad originaria de la tierra contiene virtualmente también la única regla conforme a la cual es posible el uso simultáneo de la misma según principios jurídicos: dar a cada uno una determinada posesión particular del suelo común (AA VI, 267). Sin una división tal, el uso del suelo, y más precisamente el derecho al uso del suelo, sería un derecho meramente virtual y no devendría nunca en un derecho efectivo (*lex iuridica*). A su vez, esta división no puede hacerse de tal modo que contravenga la *lex iusti* que le sirve de base. En consecuencia, no puede ocurrir que, en virtud de la división, alguien quede sin derecho a usar el suelo. El derecho de uso del suelo que se sigue de la *lex iusti* no es ni puede ser abrogado, por tanto, por la por la instauración de la propiedad. El razonamiento a favor de la propiedad y de sus límites se puede aplicar analógicamente para establecer, tanto la necesidad de dividir la superficie terrestre en Estados, como el derecho de los individuos a recorrer libremente la tierra. Y eso es precisamente lo que Kant hace. Por eso, al momento de tratar el derecho cosmopolita se refiere nuevamente a la comunidad originaria:

“Todos los pueblos *originariamente* tienen en común el suelo, pero no están en comunidad *jurídica* de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible *interacción* física (*commercium*), es decir, que se encuentran en una relación universal

de uno con todos los demás, que consiste en *prestarse* a un *comercio* mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos” (AA VI, 352, 14-22).

Consciente de los efectos del imperialismo europeo ⁵, Kant limita el contenido del derecho cosmopolita a las *condiciones de la hospitalidad universal* ⁶. ¿En qué consisten tales condiciones? Básicamente en el *derecho de visita*, esto es, el derecho a recorrer el mundo y a proponer “comercio”, trato a sus diferentes habitantes, en el más amplio de los sentidos ⁷. Este derecho de visita se deriva de la “posesión común de la superficie de la tierra” ⁸ y, a partir de ella, incluso llega Kant a hablar del derecho a hacer uso de la superficie de la tierra (*Recht der Oberfläche*) ⁹.

Tanto el razonamiento de Vitoria como el de Kant ponen de manifiesto las conexiones que existen entre la teoría de la propiedad y la teoría del derecho cosmopolita. En último término, el derecho cosmopolita es levantado en los márgenes del derecho de propiedad, allí donde la apropiación privada no es posible y el derecho de uso, en tanto que remanente irreductible de la comunidad originaria, deja espacio para la interacción común entre los hombres que no son ciudadanos (o súbditos) de un mismo Estado. Así las cosas, el derecho cosmopolita consistirá, fundamentalmente, en el derecho a recorrer el mundo para entrar en tratos con otros y a requerir refugio o asilo cuando la necesidad obligue a ello.

Fichte, por su parte, no hace ni una sola vez mención a la comunidad originaria de bienes, ni en el *Fundamento del derecho natural* ni en el *Estado comercial cerrado*. Sin embargo, su filosofía del derecho acusa una relación igualmente estrecha entre la propiedad y el derecho cosmopolita. Su justificación del derecho de propiedad en el derecho originario (*Urrecht*) y el reconocimiento recíproco tiene enormes y paradójicas repercusiones en las condiciones de ejercicio del derecho cosmopolita, especialmente cuando ellas son examinadas a la luz del proyecto de paz perpetua expuesto en *El Estado comercial cerrado* ¹⁰.

3. Propiedad y reconocimiento en Fichte

Después de deducir el concepto de derecho y de deducir su aplicabilidad —es decir, después de demostrar que el derecho y su aplicación son condiciones de posibilidad del arribo a la autoconciencia— Fichte introduce el concepto de “derecho originario”. En conformidad con el método trascendental de Fichte que procura determinar la necesidad y el contenido de las instituciones jurídicas por la vía de demostrar que constituyen condiciones de posibilidad de nuestra propia capacidad eficiente libre, el derecho originario es pensado como el conjunto de condiciones bajo las cuales los diferentes agentes pueden ser formalmente libres en el mundo sensible, esto es, como el derecho

absoluto de cada persona “a ser *únicamente causa* en el mundo sensible (y simplemente nunca efecto)” ¹¹. Por eso, y tal como ocurría con el derecho nativo a la libertad de Kant, el derecho originario de Fichte mienta los derechos fundamentales de la personalidad, el derecho de toda persona a ser tratada como tal, es decir, como un ser capaz de derechos y de obligaciones. Este derecho impone entonces a todos los demás con los que pudiera entrar en interacción la obligación de no impedir el ejercicio de mi propia causalidad eficiente libre y en consecuencia —y en conformidad con el concepto de *reconocimiento* (*Annerkennung*) deducido en la primera sección de libro— la obligación de ejercer su influencia sobre mí sólo a través de conceptos y no a través de la fuerza, al menos en la medida en que yo permita, a su vez, el ejercicio de su causalidad eficiente libre según leyes formales.

La definición y el contenido del concepto de *derecho originario* expresan, entonces, la posibilidad del ejercicio de la libertad formal de los agentes conforme al principio general del derecho, según el cual *el otro también debe poder ser libre a mi lado*.

Pero ¿qué significa ser solamente causa y nunca efecto en el mundo sensible? Una persona es causa, dice Fichte, cuando realiza en el mundo el fin que se ha dado a sí misma. Eso significa que, en virtud del *derecho originario* de que cada individuo es titular, cada uno debe ser libre para poder operar en el mundo sensible según el concepto de fin que libremente ha esbozado.

Ahora bien, esto no significa solamente el derecho a la integridad física y a la libertad ambulatoria. Fichte ha demostrado anteriormente que el ejercicio de una acción proyectada sobre un fin libremente esbozado constituye una condición de posibilidad del arribo a la propia autoconciencia. En conformidad con ello, el derecho originario deberá comprender: 1) el derecho a obrar en el mundo sensible; 2) el derecho a la permanencia de dicho mundo, tal como yo lo he conocido y modificado según mi concepto libremente esbozado ¹².

De ahí que no resulte extraño que Fichte afirme que en estas dos condiciones se encuentra “el fundamento de todo derecho de propiedad” ¹³ y que “la parte del mundo sensible conocida por mí y sometida a mis fines, aunque sólo sea en el pensamiento, es *originariamente* mi propiedad” ¹⁴.

Llegado a este punto no es difícil ver las similitudes con la doctrina de la comunidad originaria: en virtud del derecho originario, todos tienen un igual derecho a obrar sobre todo el mundo sensible y, por lo mismo, el mundo sensible es objeto de una suerte de posesión común. Esto produce un problema porque, obviamente, las esferas de acción de los distintos individuos pueden yuxtaponerse, dando con ello origen a un conflicto acerca del modo en que éstas deben distribuirse.

Los conflictos de este tipo son insolubles en estado de naturaleza fundamentalmente por la imposibilidad de ejercer rectamente el derecho de coacción en estado de naturaleza (imposibilidad de la justicia privada; a esta dificultad además se podría añadir que bien podría ocurrir que ambas partes estuvieran de buena fe).

Por eso, para evitar esta clase de conflictos es necesario particularizar la esfera de acción de cada individuo, es decir, dividir el mundo sensible en esferas exclusivas de acción. Aquí es donde entra en juego nuevamente el concepto de “reconocimiento recíproco” deducido antes y que sirve de pivote para toda la doctrina del derecho. El reconocimiento recíproco se ha de extender —para evitar ese estado de naturaleza— no solo a la integridad física sino también a la esfera de acción individual exclusiva de cada uno.

“En consecuencia, primero debe cada persona que limitar en general su posesión a un *quantum finito* del mundo sensible, tan pronto como le es conocida la existencia de una persona exterior a ella. Si quisiera subordinar exclusivamente a sus fines el mundo sensible entero, entonces no podría subsistir a su lado la libertad del otro, que ahora le es bien conocida; pero ésta debe poder subsistir; por tanto, ella [i.e., la persona] está jurídicamente obligada a dejar algo al otro como de su capacidad eficiente libre” (GNR, FW III, pp. 126 - 127 = GA I/3, p. 415).

Un poco más adelante añade:

“Por tanto, su derecho de propiedad (*Eigentumsrecht*), e.i., el derecho a la posesión exclusiva, se consume *por medio del reconocimiento recíproco* (*gegenseitige Anerkennung*), está condicionado por él y no tiene lugar sin esta condición. Toda propiedad se funda en la reunión de la voluntad de varios en una sola voluntad” (GNR, FW III, p. 129 = GA I/3, p. 417).

Así, y sin necesidad de mencionar si quiera una vez la *comunidad originaria*, y por medio de la aplicación del concepto de reconocimiento a la justificación de la propiedad, Fichte puede alcanzar casi las mismas conclusiones que hubiera alcanzado de haber partido de ella, a saber, que “toda propiedad se funda en la unificación de la voluntad de varios en una sola voluntad”¹⁵.

El instrumento jurídico en que se expresa dicho reconocimiento es el contrato. Concretamente, en lo que Fichte denomina el “contrato de ciudadanía” uno de cuyas cláusulas trata, precisamente, acerca de la instauración y asignación de la propiedad con el fin de delimitar la esfera de acción exclusiva de cada uno, el alcance de la libertad de cada uno y, con ello, los derechos y deberes concretos de cada individuo en particular.

No obstante, al referirse a la necesidad de determinar la “propiedad” de cada cual, Fichte no se está refiriendo solamente a la necesidad de determinar los objetos que han de asignarse a cada individuo sino, en realidad, a un sentido más amplio, “el más amplio” de propiedad, que designa “no sólo, por ejemplo, la posesión de bienes raíces o similares, sino *derechos a acciones libres en el mundo sensible en general*”¹⁶.

En el entendido de que la finalidad de la asociación política y del Estado es la propia conservación, la finalidad del contrato de propiedad no será tanto la distribución de cosas como la distribución y división de ciertas actividades o, si se quiere, la *distribución pareja de los derechos de uso sobre los bienes externos*. Por eso afirma Fichte que “el objeto del contrato de propiedad es una determinada actividad [Tätigkeit]” ¹⁷ y *no las cosas como tales*. Esta concepción de la propiedad tiene, como veremos, importantes consecuencias para el derecho cosmopolita, consecuencias que son particularmente evidentes en la obra *Estado comercial cerrado*.

4. Propiedad y derecho cosmopolita en Fichte

En el *Fundamento del derecho natural*, Fichte sostiene que el derecho cosmopolita consiste en el derecho “a circular libremente sobre la superficie de la tierra y a ofrecerse para entablar una relación jurídica” ¹⁸. Este derecho se deriva, explica, del derecho originario del hombre (*das ursprüngliche Menschenrecht*) que precede a todos los contratos y, al mismo tiempo, los hace posibles: “el derecho a presuponer que todos los hombres pueden establecer con él, mediante contratos una relación jurídica” ¹⁹.

Como Kant, Fichte entiende también en esa obra que este derecho de circulación no puede ser denegado arbitrariamente al extranjero, especialmente cuando su conservación está en riesgo ²⁰. En este sentido, su concepción del derecho cosmopolita no es muy diferente de la concepción kantiana ni, tampoco, de la concepción desarrollada por Vitoria y sus epígonos.

No obstante, este derecho a circular libremente por la superficie de la tierra reconocido en el *Fundamento del derecho natural* resulta incompatible con el orden jurídico nacional e internacional que Fichte esboza en su trabajo de 1800, el *Estado comercial cerrado* en la medida en que el mismo es alcanzado — como ya anticipa el título de la obra— mediante el cierre de las fronteras de los distintos estados nacionales al tráfico comercial internacional y tiene por finalidad, por un lado, la consecución de la paz global y, por otro, la realización más perfecta posible de los principios puros del derecho (o, como diríamos hoy, a la realización de la justicia distributiva) a nivel doméstico. En realidad, Fichte cree que lo primero, la paz global, sería una consecuencia natural de lo segundo, el cierre de las fronteras comerciales de los diferentes estados.

Pero ¿cómo y por qué llega Fichte a esta conclusión? Después de todo, uno podría preguntarse por qué ha de ser necesario suprimir el derecho a recorrer libremente el mundo para alcanzar la realización cabal de la justicia a nivel doméstico y, por añadidura, la paz a nivel internacional?

Creo que se puede responder sumariamente diciendo que por la combinación de cinco factores: 1) La idea de que la misión del Estado, como dice Fichte en el *ECC*, es dar a cada uno lo suyo y no simplemente asegurarlo; 2) La exigencia de que la determinación de la propiedad de cada cual tenga lugar por medio de declaraciones y acuerdos expresos; 3) La idea de que la propiedad consiste no en el derecho a una cosa sino en el derecho exclusivo a una determinada actividad libre; 4) Una teoría objetiva del valor y, 5) La concepción del mercado libre como un estado de anarquía, esto es, de guerra comercial de todos contra todos. Me referiré brevemente a cada uno de estos puntos.

1) La idea de que la misión del Estado es dar a cada uno lo suyo es enunciada por Fichte nada más comenzar el *Estado comercial cerrado* cuando afirma que: “es misión del Estado, en primer lugar, dar a cada uno lo suyo, ponerlo en su propiedad y, sólo después, protegerlo también”²¹. Evidentemente, la contraposición aquí es con las teorías que admiten la posibilidad de adquirir derechos de propiedad por medio de actos unilaterales (como la *prima occupatio* o el trabajo) con anterioridad al establecimiento del Estado. Si los derechos de propiedad pudieran ser justificados de esta forma entonces efectivamente el papel del Estado sería el de un mero garante de la propiedad. Fichte desecha rotundamente esta posibilidad: antes del reconocimiento recíproco no hay ni puede haber propiedad y nadie, se entiende, ha renunciado a nada en favor de nadie.

2) De lo anterior se sigue la necesidad de que la propiedad sea establecida mediante pactos. Pero no se trata únicamente de reglas generales acerca de la adquisición de cosas como, por ejemplo, las que formula Nozick²² o las que se encuentran en cualquier derecho civil. En los acuerdos debe quedar inequívocamente claro qué es de cada uno o, mejor, qué debe entenderse en lo sucesivo que es de cada uno, de modo que junto con el establecimiento de ciertas reglas formales de adquisición y transmisión de la propiedad, se determina materialmente lo de cada cual.

3) La determinación anterior no se refiere únicamente a la posesión de cosas, sino también a la realización de ciertas actividades o, como también diría Fichte, a un determinado ejercicio de la causalidad eficiente libre²³. Para estos efectos, el derecho —que por otra parte constituye un orden normativo meramente formal— solo puede tener en consideración el único fin que puede presumir en todos los individuos: la autoconservación. Se entiende que todo individuo se pone a sí mismo y, con ello, se pone para todo el futuro. Esto significa que el ejercicio de la actividad libre de cada agente debe poder permitirle su propia conservación, y que consiente en la instauración de un orden jurídico en ese entendido y bajo esa condición. Esto se traduce en la necesidad de consagrar en la constitución del Estado la siguiente regla: cada individuo debe poder vivir de su trabajo. Más precisamente, significa que la

propiedad consiste en el derecho a poder vivir del propio trabajo ²⁴. De ahí que, en virtud de todo lo anterior, los miembros de un Estado dotado de una constitución racional (*vernünftigen Staatsverfassung*)” ²⁵ se comprometen es a *comprar el trabajo de todos los demás* ²⁶. La contrapartida de esta obligación comunitaria es *el deber de ofrecer un servicio que sea demandado*. De ahí que bajo una constitución racional los individuos deban reconocer o “conceder” (*zugestehen*) recíprocamente el derecho a realizar un trabajo. Dicho reconocimiento conlleva o supone, obviamente, el compromiso de comprar a cada uno su trabajo ²⁷. La otra consecuencia de esta ulterior determinación del derecho de propiedad como el derecho a poder vivir del propio trabajo, es que del derecho a que los demás individuos compren mi trabajo deviene en un derecho de asistencia a mi favor cuando, pese a todo, no obtengo lo suficiente para vivir. Así, y en conformidad con el espíritu general del *contrato de propiedad*, desde el momento en que un individuo no puede vivir de su trabajo, caducan *ipso facto* a su respecto las relaciones jurídicas y de propiedad reconocidas hasta ahora y, por tanto, “no está legalmente obligado a reconocer la propiedad de ningún hombre” ²⁸. Para evitar que la situación de desamparo o de necesidad en que puedan encontrarse algunos derive en la “inseguridad de la propiedad” (*Unsicherheit des Eigentums*), deben “en conformidad a derecho [*Rechtswegen*] y como consecuencia del contrato civil, ceder de lo suyo hasta que él pueda vivir” ²⁹. En consecuencia,

“Cada uno posee su propiedad civil [*Bürgereigenthum*] sólo en cuanto y bajo la condición de que todos los ciudadanos puedan vivir de la suya; y cesa [la propiedad] en cuanto ellos no pueden vivir y deviene entonces en propiedad de éstos” (GNR, FW III, p. 213 = GA I/4, pp. 22-23).

Una de las primeras consecuencias del establecimiento de un régimen de propiedad como el descrito, es el carácter público que adquiere el ejercicio de la propia actividad profesional. Dado que todos son, en último término, responsables de la suerte de todos los demás (pues “todos son responsables de que cada uno pueda vivir de su trabajo” ³⁰), el desempeño profesional de cada cual se tornará en un asunto de interés público y no será ya más un asunto meramente privado. De ahí que todos tengan un *derecho a controlar o a inspeccionar* (*Recht der Aufsicht*) si cada uno trabaja en su propia esfera tanto como le es necesario para vivir ³¹ y que, por su parte, el Estado tenga “necesariamente el derecho a inspeccionar cómo cada uno administra su propiedad de ciudadano (*Staatsbürgereigenthum*)” ³².

4) Las facultades fiscalizadoras y reguladoras del Estado fichteano se explican también por su concepción del valor económico de los bienes. Fichte parece creer que una estimación puramente subjetiva del valor de cambio de los bienes propicia, cuando no conduce, al estado de depredación mutua que él denomina estado de anarquía comercial:

“El hombre abandonado a sí mismo no valora el producto del otro según el esfuerzo que éste le aplica, sino más bien según el provecho (*Nutzen*) que piensa sacar de él” (*gHS*, FW III, p. 454).

Más aún. Podría aventurarse que Fichte considera que cualquier estimación subjetiva del valor de cambio de los bienes tiende a romper la equivalencia de las contraprestaciones y, con ello, la justicia de los intercambios. Al referirse a los intercambios celebrados entre estados comerciales cerrados, dice que entre ellos "no se consideraría la ganancia (*Gewinn*) sino la igualdad absoluta de valor" ³³. Es difícil no considerar que a esta observación subyace una concepción según la cual los contratos son lucrativos o justos, pero no ambos al mismo tiempo, o no más que de modo accidental. Para que dos personas ganen es necesario que ambas den y reciban lo mismo y "lo mismo" en este contexto no puede hacer para Fichte referencia a la estimación que cada uno da sin más a las cosas ³⁴. Por eso al momento de examinar el criterio que en primer lugar debe escogerse para determinar el valor (de cambio) de las cosas dice que hay que dejar de lado *por el momento* la comodidad (*Annehmlichkeit*) que una cosa produce ³⁵. Con todo ¿por qué dejar de lado *ahora* esa comodidad cuando esta bien permitiría explicar la diferencia de valor entre las cosas y, con ello, adoptar un concepto menos estricto de igualdad de las prestaciones?

Tal vez podría argüirse en este sentido que el concepto objetivo del valor que Fichte defiende en el *Estado comercial cerrado* y el uso sistemático que luego hace de él es coincidente con el fin que el derecho puede atribuirle a los agentes, la autoconservación: el valor de las cosas se estima, en primer lugar, por su aptitud para sostener la vida; el agrado entra en consideración después. Y esa aptitud para sostener la vida es lo que Fichte denomina el valor intrínseco de un bien, y aquel bien que permite sostener la vida por más tiempo vale consecuentemente más que aquel que contribuye a ese mismo fin por menos tiempo. De este modo,

“La medida del valor relativo de las cosas, comparadas entre sí, sería el tiempo durante el cual se podría vivir de ellas” (*gHS*, FW III, p. 415).

En este sentido, el alimento consumido universalmente, el pan, o en su defecto el material de que está hecho, puede servir de medida del valor de todas las demás cosas, tendría "un valor absoluto, según el cual sería estimado todo otro valor" ³⁶.

Sin embargo, al momento de abordar el problema del valor de los bienes, Fichte ha distinguido entre la medida del valor de aquellas cosas que son necesarias de aquellas que son agradables. Más concretamente ha dicho que: “en el ámbito de la doctrina del derecho, el presunto objetivo de toda actividad libre es la posibilidad y comodidad (*Annehmlichkeit*) de la vida” ³⁷. Así, por una parte el pan (o el trigo con el que es hecho) constituye la medida del *valor intrínseco* de las cosas en tanto es el bien que de modo general es

consumido para alimentarse. ¿Cuál es entonces la medida del valor de aquellas cosas que hacen la vida no sólo posible sino también cómoda? La determinación de esta medida se debe hacer, nuevamente, con independencia de los gustos personales (*persönlichen Geschmacks*) de cada uno ³⁸ y vendrá dada por el gasto adicional que, en relación a la fabricación del pan, requiere cada bien que contribuye a la comodidad. O dicho de otro modo, todo bien cuyo valor intrínseco es menor que el del pan es un bien que contribuye a la comodidad ³⁹. Por lo mismo, el cultivo de tales bienes "no se puede extender más allá de lo que permitan las necesidades de todos, y que nunca deba extenderse tan lejos que alguien carezca por ello de los alimentos imprescindibles" ⁴⁰. Así, la teoría del valor de Fichte refuerza la necesidad, ya establecida a propósito de la justificación de la propiedad, de regular y controlar la producción e intercambio de los bienes.

5) Como observa Bloch, Fichte descrea por completo de la "armonía de los intereses de Smith" (Bloch 2006, 121). Más precisamente, Fichte considera que el estado de anarquía comercial ha dado pábulo a una verdadera guerra comercial de todos contra todos, una "guerra comercial universal pero oculta" ⁴¹. Esta guerra económica consiste en intentar arrebatarle al otro aquello que tiene bajo su posesión, en obtener ganancias a expensas de otros por el medio que sea o, incluso, y si no hay más remedio, en empeñarse en que al menos mi eventual competidor pierda lo que yo no puedo quedarme para mí. De este modo,

"Al interés por los propios beneficios todavía se une el interés por las pérdidas sufridas por el otro: a veces uno se alegra de poder disfrutar de lo segundo, aún cuando falte lo primero, y ocasiona daño sin beneficio aparente" (*gHS*, FW III, p. 468).

En este estado de cosas proliferan todo tipo de conductas indecorosas (contrabando soborno, etc.), ideas temerarias como el de la clausura de los mares o los derechos de comercio exclusivo con alguna otra nación (monopolios). Así, el estado de anarquía comercial se desliza inexorablemente hacia el estado de guerra en el sentido estricto del término, con la pauperización y miseria que ello supone para los individuos de los diferentes Estados beligerantes.

Una vez hecha la constatación de que las guerras económicas terminan solapándose o incluso propiciando guerras, la apuesta de Fichte consiste en intentar convencer al lector de la conveniencia de renunciar a ciertos productos suntuarios (como ciertas pieles, la seda, el té, etc.) a cambio de paz. La consecución de esa apuesta, por otro lado, implica adoptar todas las medidas indicadas en *El Estado comercial cerrado*. Merced a la concepción de la propiedad de Fichte como el derecho a una cierta actividad libre, estas medidas, entre otras, incluyen o pueden incluir: el intercambio forzoso de mercancías ⁴²; la limitación del número de individuos que pueden

desempeñarse en la industria y, en general, en cada rama de la producción ⁴³; la reubicación de un individuo en algún sector productivo diferente de aquel en el que se desempeña ⁴⁴; la limitación del número de individuos que puedan ejercer como comerciantes ⁴⁵; la determinación de los volúmenes de producción necesarios en proporción a la población ⁴⁶; la prohibición o la obligación de vender, según el caso ⁴⁷; la fijación de precios de acuerdo al valor intrínseco (*innerer Wert*) de las mercancías ⁴⁸ y la emisión de dinero y el control de la masa monetaria circulante ⁴⁹. Todas estas medidas tienen por objeto, a fin de cuentas, asegurarse de que el Estado pueda cumplir su misión primordial, esto es, dar y asegurar a que cada uno de sus miembros lo que en derecho le corresponde, su propiedad.

Pero dicho aseguramiento no es posible si, pese a la adopción de todas las medidas indicadas, los nacionales de un Estado aún son libres de intercambiar sus bienes con los nacionales de otro Estado. La posibilidad del comercio internacional puede alterar el equilibrio de los intercambios o —dicho en términos de Nozick— alterar la “pauta” defendida por Fichte según la cual la autoconservación y el mayor nivel de comodidad deben ser conjuntamente posibles para todos y cada uno de los individuos del Estado. Por esa razón, el Estado debe apartar el efecto de la influencia no susceptible de control del extranjero ⁵⁰ y para ello tiene, consecuentemente, el derecho —y, más aún, la obligación— de tornar imposible todo intercambio de los particulares con los extranjeros ⁵¹.

“Hay que suprimir completamente todo comercio directo del ciudadano con cualquier extranjero [...] Debería, pues, hacerse imposible el comercio directo del ciudadano con cualquier extranjero” (*gHS*, FW III, p. 484).

Esta prohibición conduce a otra, en la medida en que resulta ser necesaria para asegurar la eficacia del a primera:

“Viajar fuera de un Estado comercial cerrado está reservado para los intelectuales y los técnicos superiores; ya no se permitirá a la ociosa curiosidad ni al afán de diversión llevar de un lado para otro su aburrimiento por todos los países” (*gHs*, FW III, p. 506).

Pues bien ¿qué ha pasado con el derecho a circular libremente por la superficie de la tierra? Con la necesidad de cerrar comercialmente el Estado arribamos a la creciente supresión del derecho cosmopolita entendido como el derecho a recorrer libremente la superficie de la tierra para ofrecerse a entablar relaciones jurídicas. Dicha supresión comienza con la afirmación de Fichte de que para un estado comercial cerrado el extranjero es prácticamente inexistente ⁵² y termina con la prohibición de salir del Estado comercial cerrado. De este modo, el derecho cosmopolita ha desaparecido en virtud de la necesidad de atribuir y garantizar a cada uno lo suyo. Ha desaparecido, al menos para los nacionales del Estado comercial cerrado.

5. Conclusiones

El proyecto del Estado comercial cerrado abre una serie de interrogantes tanto, por un lado, por lo que respecta a las relaciones entre el derecho natural (o “derecho racional puro”) y la política como, por otro, por lo que se refiere a lugar del derecho cosmopolita dentro del derecho racional puro en general. El tratado de 1796/1797 contemplaba el derecho cosmopolita como parte del derecho natural. Fichte se refería también allí, por otra parte, a la política como “la ciencia que tiene que ver con un Estado particular, determinado por características contingentes (empíricas) y que considera cuál es la manera más conveniente de realizar en él la ley jurídica”⁵³. En *El Estado comercial cerrado*, en la misma línea, aclara que “la ulterior determinación de las reglas que se ubican en el derecho constitucional puro tiene lugar en la ciencia cuyo concepto defino en lo que sigue, y a la que denomino *Política*”⁵⁴. Así las cosas, ¿cómo juzgar la desaparición del derecho cosmopolita en *El Estado comercial cerrado*? ¿Debe interpretarse la misma como una consecuencia de la realización de la mejor forma política atendidas las características de un Estado *hic et nunc*? En ese caso ¿entran entonces las aspiraciones más altas de la política en contradicción con los principios puros del derecho? Si, por otra parte, no se ve en dicha realización sino el resultado de la instauración de la propiedad tal como Fichte la entiende ¿no entran entonces los principios puros del derecho —la propiedad en particular— en conflicto con el derecho cosmopolita? Y en la medida en que el derecho cosmopolita es una expresión del derecho originario o, en términos kantianos, de la *lex iusti* ¿cómo debería afrontar un Estado comercial cerrado las demandas de asilo o refugio de los extranjeros? ¿Y la inmigración? Si un Estado comercial cerrado fuese tan exitoso como Fichte espera ¿podría denegar la entrada a los inmigrantes que masivamente llegan de los países que tienen un sistema comercial abierto? ¿Se aplica aquí la regla que propone Fichte para los nacionales de un Estado que padecen necesidad y que dice “no se les debe dejar morir” aun cuando dicha necesidad les sea imputable?⁵⁵

A estas interrogantes se puede sumar aún otra, de carácter exegetico, suscitada por la divergencia en el tratamiento del derecho cosmopolita en ambos tratados, el *Fundamento del derecho natural* y *El Estado comercial cerrado*. Dado que ambos parten del mismo concepto de propiedad y que ambos, empero, arriban a conclusiones diferentes por lo que al derecho cosmopolita concierne ¿cuál debe entenderse es consistente con los principios generales del derecho y, más precisamente, el concepto de propiedad de Fichte? *El Estado comercial cerrado* se detiene largamente en diversos aspectos de la teoría de la propiedad, que además complementa con ciertas tesis e ideas de

carácter económico. No parece aventurado decir que dicha obra no sólo desarrolla más ampliamente los alcances del concepto de propiedad de Fichte sino que también lo hace, por lo que al derecho cosmopolita se refiere, de modo consistente. Si ese es el caso, entonces *El Estado comercial cerrado* ofrece un modelo de *paz perpetua* que sólo puede instaurarse, paradójicamente, a expensas del derecho cosmopolita.

Bibliografía

AQUINO, T. DE. “Suma de teología”. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

BLOCH, E. “El principio esperanza”. Vol. 2. Ed. Francisco Serra. Traducido al español por Felipe González Vicén, Madrid: Editorial Trotta, 2006.

BYRD, B. S. y HRUSCHKA, J. “ Kant’s Doctrine of Right. A Commentary” . New York: Cambridge University Press, 2010.

FLIKSCHUH, K. y YPI, L. (eds.). “Kant and Colonialism”, Oxford: Oxford University Press, 2014.

FICHTE, J. G. “Fichte-Gesamtausgabe. Bayerischen Akademie der Wissenschaften”. Eds. por Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs, Peter K. Schneider y Günter Zöller. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-2012.

—. “El Estado comercial cerrado”. Traducido por Jaime Franco Barrio. Madrid: Tecnos, 1991.

HUME, D. (2005). “Tratado de la naturaleza humana”. Traducido por Félix Duque. Madrid: Tecnos.

KANT, I. (1999). “La metafísica de las costumbres”. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos.

KLEINGELD, P. “ Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship”. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KLEINGELD, P. (2014). “Kant's Second Thoughts on Colonialism”. En *Kant and Colonialism* , editado por Lea Ypi y Katrin Flikschuh. Oxford: Oxford University Press.

NAKHIMOVSKY, I. (2011). “The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte”. New Jersey: Princeton University Press.

NOZICK, R. (1988). “Anarquía, Estado y utopía”. Traducido por Rolando Tamayo. Fondo de Cultura Económica.

RIPSTEIN, A. (2014). «Kant's Juridical Theory of Colonialism.» En *Kant and Colonialism*, eds. por Lea Ypi y Katrin Flikschuh. Oxford: Oxford University

Press.

TIERNEY, BRIAN. (1997). "The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150 - 1625". Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997.

V ANHAUTE, L. (2014). «Colonist, Traders, or Settlers? Kant on Fair International Trade and Legitimate Settlement.» En *Kant and Colonialism*, eds. por Lea Ypi y Katrin Flikschuh. Oxford: Oxford University Press.

VITORIA, F. de. (2007). "Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra". Traducido por Luis Frayle Delgado. Madrid: Tecnos.

YPI, L. "Commerce and Colonialism in Kant's Philosophy of History." In: Katrin Flikschuh y Lea Ypi (eds.), 2014, 99-126.

NOTAS

1. Cf. Tomás de Aquino, *S.T. II-IIae*, q. 66, a. 1 y a. 2. Para los orígenes y función sistemática de la idea de comunidad originaria en la tradición iusnaturalista medieval, cf. Tierney (1997), 131 y ss.
2. Tomás de Aquino, *S.T. II-IIae*, q. 66, a. 7.
3. Para una explicación de la *lex iusti* y las demás leyes fundamentales de la doctrina del derecho de Kant, cf. Byrd B. y Hruschka (2010), 44 y ss.
4. Kant, AA VI, 258, 11-21.
5. Con todo, para un examen de la evolución del pensamiento de Kant respecto a la esclavitud, el racismo, el colonialismo y las empresas transcontinentales europeas en general, cf. Kleingeld (2012), 92-123, Kleingeld (2014) y Vanhaute (2014).
6. Como afirma Ripstein, "So, too, in his discussion of why cosmopolitan right must be limited to the mere right of hospitality, he is critical of the expansive scholastic conception of cosmopolitan right as including the right to engage in missionary activities, to construct settlements, and to defend, both when under attack and even prospectively, those activities" Ripstein (2014), 146.
7. Cf., Kleingeld (2012).
8. Kant, AA VIII, 358, 9-10.
9. Kant, AA VIII, 358, 16.
10. Para *El Estado comercial cerrado* como proyecto de paz perpetua, cf. Nakhimovsky (2011).
11. Fichte, *GNR*, FW III, p. 113 = GA I/3, p. 404.
12. Fichte, *GNR*, FW III, p. 115 = GA I/3, p. 406.

13. Fichte, *GNR* , FW III, p. 116 = GA I/3, p. 407.
14. Fichte, *GNR* , FW III, p. 116 = GA I/3, p. 407.
15. Fichte , *GNR* , FW III, p. 129 = GA I/3, p. 417.
16. Fichte, *GNR* , FW III, p. 195 = GA I/4, p. 8. Énfasis añadido.
17. Fichte, *GNR* , FW III, p. 210 = GA I/4, p. 20.
18. Fichte, *GNR* , FW III, p. 384 = GA I/4, p. 164 .
19. Fichte, *GNR* , FW III, p. 383 = GA I/4, p. 163.
20. Fichte, *GNR* , FW III, p. 385 = GA I/4, p. 165.
21. Fichte, *gHS* , FW III, p. 399.
22. Cf. Nozick (1988), pp. 154 y ss. Otro tanto puede decirse de Hume. Cf. Hume (2005), pp. 673-703.
23. Fichte, *gHS* , FW III, p. 401.
24. Fichte, *GNR* , FW III, p. 212 = GA I/4, p. 22.
25. Fichte, *GNR* , FW III, p. 212 = GA I/4, p. 22.
26. Fichte, *GNR* , FW III, pp. 212 - 213 = GA I/4, p.22.
27. Fichte, *GNR* , FW III, p.213 = GA I/4, p.22.
28. Fichte, *GNR* , FW III, p. 213 = GA I/4, p. 22.
29. Fichte, *GNR* , FW III, p. 213 = GA I/4, p. 22.
30. Fichte, *GNR* , FW III, p. 214 = GA I/4, p. 23.
31. Fichte, *GNR* , FW III, p. 214 = GA I/4, p. 23.
32. Fichte, *GNR* , FW III, p. 214 = GA I/4, p. 23.
33. Fichte, *GNR* , FW III, p. 505.
34. Compárese en cambio la posición de Nozick: "Opiniones anteriores han sostenido que tiene que haber cierto tipo de igualdad entre los bienes que las personas están dispuestas a intercambiar. Porque de otra manera, se pensaba, una parte sería el perdedor. En respuesta, los economistas señalan que los intercambios mutuamente ventajosos requieren únicamente preferencias opuestas. Si una persona prefiere tener el bien del otro a tener el suyo y si, similarmente, la otra persona prefiere tener el bien del primero al suyo propio, entonces un intercambio puede beneficiar a ambos. Ninguno perderá, aun cuando no exista nada por lo que se pueda predicar que sus bienes sean iguales". (1988, p. 72, nota al pie)"
35. Fichte, *gHS* , FW III, p. 415.
36. Fichte, *gHS* , FW III, p. 416.
37. Fichte, *gHS* , FW III, p. 415.
38. Fichte, *gHS* , FW III, p. 417.
39. Fichte, *gHS* , FW III, p. 417.
40. Fichte, *gHS* , FW III, p. 417.
41. Fichte, *gHS* , FW III, p. 486.
42. Fichte , *gHS* , FW III, pp. 404-405.
43. Fichte , *gHS* , FW III, p. 408.

44. Fichte , *gHS* , FW III, p. 409.
 45. Fichte , *gHS* , FW III, p. 411.
 46. Fichte , *gHS* , FW III, pp. 412 y ss.
 47. Fichte, *gHS* , FW III, pp. 412 y ss.
 48. Fichte, *gHS* , FW III, pp. 415 y ss.
 49. Fichte, *gHS* , FW III, pp. 431 y ss.
 50. Fichte, *gHS* , FW III, p. 421.
 51. Fichte, *gHS* , FW III, p. 419.
 52. Fichte, *gHS* , FW III, p. 433.
 53. Fichte, *GNR* , FW III, p. 286 = GA I/4, p. 80.
 54. Fichte, *gHS* , FW III, pp. 390-391.
 55. Fichte, *GNR* , FW III, p. 214 = GA I/4, p. 23.
-

RESÚMENES

The Closed Commercial State defends a perpetual peace project which, paradoxically, requires the elimination of cosmopolitan law, in other words, the right to freely roam the surface of the earth to offer others to get into legal relations. In this paper it will be argued that this result reflects, fundamentally, Fichte's conception of property. Additionally, certain paradoxes and difficulties that for the whole of Fichte's thought raise this result will be highlighted .

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Property, Cosmopolitan Law, Natural Rights

AUTOR

FELIPE SCHWEMBER AUGIER

Universidad Adolfo Ibáñez

A gênese do espaço semântico na filosofia tardia de Fichte

Matteo Vincenzo d'Alfonso

Premissa

- 1 A questão da gênese do espaço semântico, entendido como investigação das condições originárias para o dar-se de um enunciado dotado de significado, foi colocada com clareza exemplar por Wolfram Hogebe na metade dos anos 1970 no seu *Archäologische Bedeutungspostulate*.¹ Aqui, ele identificava no princípio de não contradição o *arquepostulado semântico* por excelência, ou seja, uma lei tendo um valor, antes mesmo que simplesmente lógica, lógico-transcendental, porque capaz de determinar primeiramente a existência dos componentes de um enunciado qualquer. É de fato graças ao emprego do princípio de não contradição – certamente não reconhecido explicitamente como tal isolado em uma fórmula, mas apenas posto conseqüentemente em exercício – que somente se torna possível a individuação de um sujeito *a* e de um predicado *B* e assim também a possibilidade de colocá-los em relação na proposição de significado realizado *a é B*. O espaço semântico assim descerrado era também chamado por Hogebe, com explícita referência a Habermas, de *espaço público*, de modo que a sua investigação sobre o transcendental, junto às tradicionais validades ontológicas e semânticas, assumia também um valor social e político imediato, como condições de possibilidade de um discurso comunicável a todos e com isso compartilhável ou refutável por cada um. É o âmbito que se pode chamar também de exercício da razão, no qual se entende por razão precisamente a faculdade de formular proposições dotadas de significado e conectá-las entre si de tal modo a oferecê-las à verificação por parte de terceiros e, vice-versa, a capacidade de compreender e verificar aquelas formuladas por outros.
- 2 Se para argumentar a favor de sua intuição Hogebe já tinha neste estudo feito referência amplamente à história do pensamento ocidental, de Sócrates e Platão até Hegel e Heidegger, é somente com o seu livro *Metaphysik und*

Genesis ² que tal perspectiva é apresentada como privilegiada através da hermenêutica para compreender a obra de uma das mais fecundas e difíceis operações tentadas por um dos pensadores idealistas, a saber, os *Weltalter* de F. W. J. Schelling. Neste segundo trabalho, Högrefe mostrava como no interior dos *Weltalter* – obra que, apesar de e depois das suas várias revisões por parte do filósofo de Leonberg, foi abolida no seu conjunto – se podia rastrear mesmo um exercício refinado de gênese do espaço semântico, apresentado, por assim dizer, com os instrumentos do mito antes que do logos. Nesta obra, Schelling busca de fato resposta à questão: “O mundo está desde sempre preso na rede do sentido; mas a pergunta é: como ele terminou aí dentro?” ³ Segundo a interpretação de Högrefe, as três épocas do mundo a que se refere Schelling nos *Weltalter* representam a tentativa de responder a essa pergunta, descrevendo o comparecer, o alternar-se e enfim o estabilizar-se dos três componentes que contribuem para dar forma ao enunciado, isto é: 1) a *estrutura pronominal* “x”, entendida como o *algo* eternamente indistinto, que deve ocupar em um primeiro momento a cena inteira; 2) à qual se contraporia imediatamente a *estrutura predicativa* “P”, expressão da pura qualificação que, por sua vez, tende a não deixar qualquer espaço à primeira; para enfim estabilizar ambas 3) em uma forma posterior, a *estrutura proposicional* “P(x)”, que, compondo o conflito entre as duas para o existente, lhes garante também a relativa reconhecibilidade autônoma e representa também a autêntica abertura de significado. Em suma, os *Weltalter* possuiriam uma validade lógica peculiar se interpretados como um tipo de *mitologia transcendental* do espaço semântico enquanto lugar onde se afirma e se exercita a consciência como um instituto de progressivo desdobramento da “rede do sentido” – que nos termos de Frege poderia ser redefinida mais oportunamente como rede do “significado” ⁴ .

- 3 Deste modo, nos é oferecido também um enfoque inédito nos sistemas do idealismo alemão, como desdobramento de uma lógica capaz de, antes de tudo, ilustrar a possibilidade de funcionamento do mesmo espaço lógico, pondo assim em obra uma razão capaz de explicar as condições de possibilidade do exercício da própria razão.
- 4 Colocada nestes termos, a descrição de tal exercício schellinguiano nos parece muito afim ao espírito e à finalidade da *doutrina da ciência* de Fichte, coisa que na verdade não pode espantar, uma vez que se considere o fato que a exigência de uma gênese da razão, e portanto da consciência, pensada em sentido transcendental e não meramente histórico, é o específico da inovação fichtiana da filosofia transcendental de Kant desde a *Aenesidemusrezension* . ⁵ O enfoque de Högrefe, além disso, pelo fato de se aplicar aos textos de Schelling posteriores à *Identitätsphilosophie* , onde este começava a pôr em discussão aquela posição filosófica que havia conduzido precisamente à

ruptura com Fichte, nos parece particularmente frutífero também para examinar a reelaboração da doutrina da ciência que Fichte apresenta em Berlim a partir de 1801-02, e especialmente durante os últimos cursos de preleções dados na Universidade recém fundada entre 1810-1814. ⁶ Isso em razão do fato que, depois de 1800 Fichte amplia o horizonte da doutrina da ciência para além dos simples limites de uma teoria da consciência – como ainda era o caso dos *Fundamentos* de 1794-95, em cuja centro está a relação entre Eu e Não-Eu no interior do Eu absoluto – para examinar explicitamente um plano genético posterior que, embora ainda fiel ao ponto de vista do finito ⁷, se encarrega de explicar não mais somente a relação entre *saber ordinário* e *saber absoluto*, mas também o fato que tais relações podem ser pensadas somente a partir da assunção de uma esfera superior, aquela do Absoluto, do ser, ou de Deus, cujo saber é manifestação ou fenômeno. É somente o recurso a este plano fundador que permite de fato em última análise justificar de modo verdadeiramente exaustivo o plano das descrições dos fatos na forma proposicional expressa pelo “*dizer é*”. Assim, a doutrina da ciência se revela como uma fenomenologia de tal ser, também graças à dedução da consciência como estrutura específica que permite o comparecimento da significação factualmente articulada em enunciados; os quais na verdade têm valor somente porque, em última análise, sem que o ser possa tomar parte diretamente, o “*dizer é*” é sua manifestação.

1. O conceito de ser e o âmbito do dizer é

- 5 Na linha do que foi exposto acima, a partir de 1810 Fichte decidirá expor a doutrina da ciência a partir daquela que identifica como a síntese mais alta, isto é, o conceito de Deus como ele considera ter sido expresso por Espinosa na *Ética*. ⁸ Se quisermos encontrar um termo imediato polêmico de tal escolha, podemos sem dúvida indicá-lo em Jacobi, que, dez anos antes, com a sua definição da Doutrina da Ciência como espinosismo invertido, havia de fato contribuído para divulgar uma concepção bastante equivocada do idealismo fichtiano e no fundo também favorecido um isolamento acadêmico cujo resultado foi a perda da cátedra em Jena. Mas se a estratégia jacobiana era aquela de desvalorizar toda filosofia sistemática porque em todo caso destinada, na melhor das hipóteses, a compartilhar as falácias do espinosismo –, e se até 1801 Fichte parecia ter de algum modo compartilhado o uso polêmico do termo “espinosismo”, declarando por exemplo que se referir a Espinosa como um alterego de Schelling no período de sua ruptura ⁹ – agora Fichte parece ao contrário querer reivindicar uma verdade específica na posição de Espinosa, afirmando que o conceito de Deus proposto por ele é o mais alto pensamento a que podemos nos elevar e por isso imprescindível

para empreender uma filosofia como ciência.

- 6 É assim que, para dar início à exposição do seu sistema, em 1811 ele parte da reformulação do conceito de Deus- *causa sui* espinosiano, como “o ser [...] absolutamente Um, por si, mediante si, a partir de si mesmo [...] tudo é o ser e fora deste não há ser”. ¹⁰ A formulação do conceito de Deus nos termos expostos acima será capital para todo o desenvolvimento da doutrina da ciência e é a isto que Fichte retornará regularmente toda vez que terá de proceder a um passo da dedução dos elementos do sistema.
- 7 Fichte o apresenta de imediato como um conceito altamente produtivo, mas que se deve refletir sobre a função real que a sua formulação pode desenvolver: aquela de provocar uma dinâmica de pensamento imediata e muito frutífera que conduz para além de Espinosa. De fato, refletindo sobre o conteúdo deste conceito de Deus, nos damos conta de que o simples fato de pensá-lo implica uma forma particular de contradição, que podemos definir como *performativa*. Não que o conceito seja contraditório em si, uma vez que a sua definição não contém um par de atributos contrários, mas em vez disso se verifica uma contradição entre a existência real que tal conceito possui pelo fato de ser efetivamente pensado, e a realidade do conteúdo que este professa – aquela de um ser que exclui todo ser fora de si mesmo. ¹¹
- 8 A existência real do conceito entra de fato em contradição com a realidade afirmada do que é pensado, uma vez que caso se pense que somente Deus, o ser, é em sentido próprio, não se explica como também o conceito pode ser, isto é, o pensamento que o exprime. E, vice-versa, se, como nos atesta com toda evidência mesmo o nosso pensamento, for atribuído ser em sentido próprio também ao conceito de ser – que certamente é apenas enquanto conceito, e contudo é precisamente como conceito – então o conteúdo que também tal conceito exprime – aquele de um ser que contém em si todo ser – é imediatamente contraditado pela existência de seu conceito, que está indubitavelmente fora dele. E dado que, além disso, a existência do conceito é expressão de um sujeito que o pensa, que a partir deste pensamento está diretamente implicado como existente, eis que a existência mesma do sujeito pensante vem a ser negada do conteúdo do seu pensamento. De resto, este mesmo problema foi apresentado por Fichte exatamente nestes termos já em 1804, com as palavras: “O problema era que devíamos seguir a fundo, nós ou Deus. Nós não queríamos, Deus não devia!”, ¹² enquanto os dois termos estavam lá para indicar, de um lado a nossa experiência factual – a partir de seu dado mais imediato, a constatação da existência de nós mesmos como sujeitos pensantes – e de outra um princípio último da sua unidade, do qual a nossa própria existência não pode prescindir razoavelmente. Na versão das lições de 1811, a maior força especulativa da argumentação consiste em ter

reconduzido a contradição entre *fato* e *ser* a um único termo: o conceito de ser que deve poder de todo modo existir ao lado do ser, mas portanto fora deste. A produtividade da contradição desencadeada pelo conceito de Deus está portanto em nos fazer buscar uma via para conseguir salvar ambos os termos, de cuja tensão surge para o pensamento a tarefa de encontrar a possibilidade de sua composição.

- 9 É esta tarefa que põe em movimento a doutrina da ciência como exercício de um saber capaz de explicar o nosso saber, isto é, de explicitar as condições que permitam exprimir a nossa experiência factual da multiplicidade através da fórmula sempre igual a si mesma do “ *dizer é* ”.

2. A definição de fenômeno como arquepostulado semântico

- 10 Para resolver a contradição exposta acima, Fichte declara querer seguir a via percorrida por Kant com a sua definição do fenômeno. Neste modo, pode-se inscrever nos dois termos, o *ser* e o seu *conceito*, duas *modalidades do ser* diferentes: somente o conteúdo que o conceito exprime, Deus, é em sentido próprio, enquanto o seu conceito, que apenas *existe*, pode ser pensado somente como não-sendo em sentido próprio, isto é, como fenômeno – e portanto como fenômeno, ou manifestação, do ser. Neste modo, o ser pode se manter fechado e em si, encontrando-se por isso negado a cada acesso imediato à existência, enquanto ao contrário aquilo que existe não é mais que fenômeno, e exatamente o seu fenômeno enquanto fato de sua manifestação, compreendido no modo mais claro exatamente a partir do conceito do ser do qual partimos. Com o termo *Erscheinung*, fenômeno, é assim denominada a forma do ser que permite a ambos os termos manter o próprio caráter em modo exclusivo: o primeiro de *ser* em sentido próprio, enquanto o segundo de *existir* como ser fora do ser. O ser e o mundo, tanto a unidade absoluta quanto aquilo que poderá ser compreendido na multiplicidade, podem ser compatibilizados pensando-se uma estrutura que exclui toda mistura entre eles e, somente vinculando o segundo ao primeiro, não altera as características recíprocas essenciais de unidade absoluta e multiplicidade relativa. Aquilo que se afirma existir, e que é qualificado pelo nosso *dizer é* múltiplice, pode-se definir somente como manifestação da unidade do ser. Fichte comenta e resume a posição assim conquistada com as seguintes palavras:

– . O ser é em si mesmo, vinculado a si mesmo, e se exaure em si, é simples na forma, e nisso não tem *duplicidade*. [...] Inteiramente ao contrário, o fenômeno, como foi visto no conceito realizado do absoluto e pode ser ainda intuído, é um *apreendê-lo* e *compreendê-lo* pelo que está fora, e um *ser solto*

por esse, que é o exato oposto do ser em si mesmo *vinculado a si mesmo* do ser. – O fenômeno é um ser do ser para fora do seu ser. Mas uma vez que o ser não é absolutamente para fora disso, conseqüentemente não é o ser exatamente, mas sim o fenômeno deste.¹³

- 11 Deste modo, também é explicado que a ligação cotidianamente presente na forma predicativa com que descrevemos factualmente o mundo faz referência somente a modos com os quais o fenômeno aparece. E isto, contudo, sustenta Fichte, é ocultado na nossa experiência comum do mundo pelo fato que o fenômeno não aparece enquanto tal. É portanto com o fim de ver o fenômeno realmente como fenômeno do ser que se utiliza expressamente o exercício da doutrina da ciência, que não por acaso inicia refletindo em torno ao significado autêntico do *ser* para encontrá-lo duplamente entendido: como *ser em si*, e portanto solto do *é* que governa o espaço semântico, e como fenômeno expresso no *dizer* é ligado àquele ser enquanto sua manifestação. Em conclusão, o fato do significado, expresso nos enunciados que instituem e descrevem o mundo na forma $F(a) \square (\square x) (F(x) \square x = a)$, é compreensível somente como fenômeno do ser.
- 12 Neste ponto, retomando a terminologia de Hogrebe apresentada acima, podemos concluir que Fichte identifica na sua definição o *ser fora do ser* é o *fenômeno do ser* um postulado semântico geneticamente superior ao princípio de não-contradição, que Hogrebe identificava como primeiro *arquepostulado*.
¹⁴ O dar-se do fenômeno que é apresentado nela vale de fato como *principium essendi* do princípio de não contradição, que, ao contrário, o percurso fichtiano mostra como simples *principium cognoscendi* daquele. É de fato a identificação de uma contradição entre conteúdo e forma do conceito de ser que permitiu reconhecer no conceito de *fenômeno* o âmbito da sua solução; mas é somente graças à existência do fenômeno, e no interior do espaço que este contribui para determinar – revelado no *conceito de ser* e onde se ancora aquele “nós que não queremos seguir a fundo” – que o princípio de não contradição tem um modo de vigência. Na unidade absoluta do ser não pode ter lugar nenhuma contradição, que ao contrário está presente no interior do fenômeno e, de maneira eminente, na tentativa contraditória de apreender o ser em um conceito.
- 13 Argumentando assim, se reencontra contudo uma reformulação do movimento de pensamento que no *Fundamento da doutrina da ciência* de 1794 conduzia do princípio de identidade lógico $A=A$ à sua condição de possibilidade transcendental na autoposição do Eu. Com a importante diferença que agora o ponto de vista autenticamente genético é deslocado para um nível superior e também que o Eu absoluto é agora reconhecido como fenômeno do ser.

14 O verdadeiro *arquepostulado semântico* seria portanto, seguindo Fichte, indicado na proposição *o ser fora do ser é fenômeno do ser*, e é interessante notar que, além do valor de transcendental absolutamente originário expresso pelo prefixo *arque*, é também o seu valor de *postulado* que é reiterado com este procedimento. Mais que demonstrada, de fato, a solução encontrada, pode-se dizer, foi imposta como assunção inevitável que é feita para tornar pensável a contradição performativa que Fichte nos convidou a experimentar. Não há nada no simples conceito de ser que nos permita passar logicamente à ideia de fenômeno, esta solução é encontrada apenas graças a um exercício de pensamento sobre a forma de seu dar-se factual em um conceito, como contraposta ao conteúdo que aquele mesmo exprime. Para realizá-lo, foi preciso identificar uma negação particular do ser que, não podendo coincidir com o aniquilamento do seu conteúdo – uma vez que nada pode ser feito para que o ser simplesmente cesse de ser –, se dirigisse exclusivamente contra a sua forma originária. ¹⁵ A formulação do princípio que no conceito de ser venha a ser identificado o seu fenômeno, do qual se origina a conclusão que tudo quanto é conhecido por nós é fenômeno do ser, não é portanto indagável ou justificável posteriormente, mas vale como postulado a partir do qual se deduz as formas em virtude das quais o fenômeno se desdobra na multiplicidade. É o modo, a saber, no qual esta expressão do ser pode efetivamente se concretizar em ser indagada na doutrina da ciência, com o fim de enuclear a estrutura, os diversos *esquemas*, que veiculam nele a manifestação.

3. A exposição do espaço público como *fenomenologia*

15 Assim, a doutrina da ciência pode com razão definir-se como uma *fenomenologia*, no sentido de uma exposição das formas que estruturam o mundo entendido como fenômeno do ser. Nesta forma, esta responde também à última exigência expressa na investigação de Hogrebe sobre as condições de possibilidade da semântica, isto é, que esta ponha também as bases para uma gênese do espaço público do discurso, a *Öffentlichkeit*. Para a doutrina da ciência, tal espaço coincide com aquele do fenômeno, do qual esta expõe a articulação enquanto domínio factual da razão no qual ela se faz publicamente eficaz e reconhecível. Para proceder na exposição das características deste espaço de desdobramento da razão, se requer uma resposta preliminar a duas perguntas imediatamente conexas ao postulado de que o fenômeno existe e, além disso, é tudo quanto existe, isto é: qual é a forma de existência do fenômeno? E quais implicações comporta o fato de que este seja fenômeno ou manifestação do ser?

- 16 Quanto ao primeiro ponto, aquele que concerne à forma específica da existência do fenômeno, já encontramos uma primeira resposta na citação feita acima: o fenômeno pode ser dito verdadeiramente tal somente na medida em que *aparece*. Diferentemente do ser, que não é propriamente o manifestar-se, o fenômeno é fenômeno apenas precisamente enquanto se manifesta. Além disso, tanto quanto necessariamente, tal manifestação não se oferece senão no fenômeno mesmo. Para a sua definição, o fenômeno resulta portanto em um elemento unitário que contém em si uma relação dual: *algo* que *aparece a*, e, ao fazê-lo, *existe para algo outro* que por sua vez é evidentemente fenômeno. Nesta conclusão, reside a reinterpretação da filosofia transcendental operada por Fichte por meio da doutrina da ciência, que consiste precisamente em conseguir apreender o fenômeno como fenômeno:

A palavra *é*, referida a isso [i. é, ao fenômeno], não significa outra coisa que *ele aparece para si*; e se não aparece para si então não *é*. [...] Esta é a proposição mais importante, sobre a qual se baseia toda a visão transcendental, contra a qual teima toda inclinação natural, e assim fecha os olhos à verdade. Ao fenômeno nunca aparece nada mais que o fenômeno: isso ele enuncia com *é*, portanto um ser para o fenômeno é somente fenômeno. O ser é separado e ocultado em Deus. Para conhecê-lo no fato efetivo, seria necessário apreender o fenômeno *enquanto* fenômeno. Para isso ocorre uma certa elevação mediante a liberdade, que se consegue somente mediante a doutrina da ciência. Na nossa posição o fenômeno, portanto, *não* aparece *enquanto* tal. O aparecer do fenômeno é enunciado mediante *é*; e assim, nesta posição, ignorando o verdadeiro ser, se acredita distinguir um ser. ¹⁶

- 17 Mas com isso chegamos ao segundo ponto: se aquilo que foi postulado até agora é que o fenômeno é antes de tudo manifestação do ser, e isso tem de ser entendido como uma unidade do todo fechada em si mesma, então nem mesmo o seu fenômeno pode dividir-se imediatamente na multiplicidade, coisa que lhe impediria de ser uma autêntica manifestação do ser. Reencontra-se assim no nível do fenômeno uma tensão análoga àquela encontrada entre o ser e o seu conceito, que nos impõe explicar como o fenômeno pode, no aparecer para si mesmo, manifestar-se como multiplicidade, se nós o introduzimos somente como manifestação de um ser unitário. É então no interior do conceito de fenômeno que se deverá escavar onde pode-se reconhecer a ele uma modalidade dupla de existência, que lhe permita cobrir ambas as funções requeridas: de fenômeno do ser e de fenômeno do fenômeno. Dito de outra forma: caso se queira conseguir pensar também a multiplicidade fenomênica como manifestação do ser, não se pode pensar que seja o ser mesmo que se manifeste diretamente na multiplicidade.

- 18 Encontramos aqui a contraposição entre unidade do ser e multiplicidade do fenômeno, embora neste nível a questão da relação entre estes dois termos não possa ser pensada de novo simplesmente como mera contraposição entre unidade e multiplicidade ou, pior, da manifestação direta da primeira na segunda. A unidade do ser exclui categoricamente toda multiplicidade e não possui nenhuma relação com ela, mas ao contrário unidade e multiplicidade factuais podem entrar em relação somente no âmbito do fenômeno, de modo que somente no seu interior os dois termos também podem encontrar composição. Mas, de fato, em um nível inferior e segundo uma especificação posterior do fenômeno com respeito àquilo que foi possível apresentar até agora.¹⁷ Do lado do fenômeno, portanto, é identificado um plano intermediário que pode, de um lado, dar conta de si como fenômeno do ser, e com isso manter o caráter unitário daquilo que se manifesta; por outro lado, ser capaz por sua vez de se manifestar para dar vida à multiplicidade, de modo que esta última possa ser, sim, em última instância, considerada fenômeno do ser, mas somente indiretamente, uma vez que somente o seu fenômeno, e não o ser, aparece aí. Fichte introduz a solução nos seguintes termos:

A forma do absoluto chega até o aparecer, não até o aparecer para si. No primeiro caso, aquilo que aparece é o absoluto; no segundo não é mais assim, mas aquilo que aparece é o aparecer. O fenômeno obtém um *ser independente*. [...] Consequentemente – *devido ao fato*, o fenômeno mesmo é a força real criadora de algo novo, absolutamente do nada, uma vida própria, criativa.¹⁸

- 19 Será somente então neste ponto, no aparecer do fenômeno para o fenômeno, que a significação poderá realmente ter lugar, e conseqüentemente a “força criadora de algo novo” mencionada pode ser bem interpretada como a possibilidade do dar-se do enunciado, onde *alguém* ajuíza que *algo* como dotado de um certo *predicado* e, ao contrário, *algo* aparece a *alguém* como *alguma coisa* de específico. É para exercitar essa função específica que será deduzida a consciência, como lugar de manifestação e síntese de unidade e multiplicidade, simples reflexo da absoluta unidade do ser que poderá ser realmente bem fundada somente naquele lugar e enquanto seu reflexo.

4. A faculdade

- 20 Para identificar o modo no qual o fenômeno pode exprimir a sua força criadora, Fichte convida a considerar com maior atenção o seu caráter duplo de manifestação do ser e de fenômeno que aparece para si mesmo. Já se disse que estes dois aspectos devem poder ser pensados juntos, mas não se disse nada sobre como isso pode acontecer. Evidentemente, graças ao modo no

qual se efetua o primeiro aspecto, também o segundo deve poder se realizar. E, contudo, também se tem de fixar o fato que entre estes dois momentos, a manifestação do ser no fenômeno e a aparição do fenômeno para o fenômeno, também deva haver uma clara separação. A pergunta é, portanto: *o que se manifesta do ser no fenômeno e como o fenômeno se manifesta para si mesmo?*

- 21 Para responder à primeira parte da questão, Fichte coloca em uso a definição inicial do ser como “ser por si, mediante si, a partir de si mesmo” para identificar precisamente no “mediante si”, *durch sich*, o seu caráter que pode realmente vir a se manifestar. É este necessário componente dinâmico do ser, que o caracteriza como dotado de vida, que para Fichte vem a se manifestar no fenômeno. Para denominá-la, Fichte, segundo um procedimento típico da sua filosofia berlinense, decide substantivar a preposição “mediante”, *Durch*, enquanto elemento mais adequado a apreender sinteticamente o dinamismo íntimo do ser que se repete no ser para fora do ser. Além disso, no transcorrer do lado do fenômeno – com isso se responde também ao segundo ponto da questão – o *mediante* assume uma forma específica, tornando-se uma *faculdade*. Se, a saber, se reconhece ao ser para fora do ser possuir a mesma potência de se autogerar própria do ser, esta se exprime concretamente na faculdade do fenômeno de replicar a si mesmo sem ser nisso determinado por outro que por si mesmo. É nesta autossuficiência completa do fenômeno em realizar a própria faculdade que encontramos a expressão da sua liberdade, isto é, o caráter graças ao qual podemos certamente reconhecê-lo como autêntico fenômeno do ser – posição que Fichte sintetiza com as estas palavras:

– Portanto – aquele *mediante si* do fenômeno, que é absolutamente mediante o aparecer de Deus, é uma *mera, pura faculdade* do fenômeno; e aparecer de Deus, do ser do fenômeno junto a Deus, na forma do ser divino chega até esta faculdade pura; e aqui está o seu limite. Aquilo que se encontra neste lado da *faculdade* e como consequência da sua realização é imediatamente não mediante Deus, e sim mediante o fenômeno mesmo. Digo imediatamente; uma vez que mediatamente, no que diz respeito à faculdade em geral de realizar algo, é mediante Deus. ¹⁹

- 22 Neste ponto, definimos no fenômeno claramente onde se situa a separação dos dois âmbitos, aquele da autodeterminação livre da própria faculdade – graças à qual o fenômeno é reprodução verdadeira do ser que resta fechado em si mesmo – e aquele dos resultados da realização desta faculdade – onde, contudo, o ser não comparece mais de maneira imediata, mas se manifesta somente de modo mediato e graças à atividade produtiva do fenômeno. Deste modo, se deu vida a uma esfera do existente completamente nova e criada livremente, no qual o ser se manifesta precisamente na expressão da liberdade da faculdade do fenômeno de realizar-se ou não, assim como no seu

movimento livre de automanifestação, que produz a série infinita de fenômenos do fenômeno.

- 23 Podemos agora considerar exatamente este âmbito como a esfera na qual a significação tem lugar no sistema fichtiano, que consiste no realizar-se de uma faculdade, cujo êxito é a identificação a cada vez dos objetos e, junto a isso, a possibilidade de uma designação unívoca deles. Aquilo que foi apresentado até aqui pode, portanto, ser visto como o nível genético mais alto de uma lógica transcendental do significado, que consiste na apresentação daquela raiz unitária, graças à qual o surgimento das coisas não pode nunca estar desarticulado do reconhecimento de uma qualidade sua, exprimível em um enunciado que possui forma predicativa. Trata-se de fatos que dependem da fixação unitária da faculdade do fenômeno que, no realizar-se, permite que este apareça a cada vez realmente para si mesmo, operando seja a cisão em *ser fenomênico* e sua *aparência esquemática*, seja a sua recomposição no interior de um enunciado que lhe reconhece como tal. Aqui, nos encontramos descrevendo uma dimensão originária, ao mesmo tempo ontológica e epistemológica, a que Fichte se refere nos termos de “uma esfera da efetualidade [...] aquilo que é mediante a liberdade [...] em referência a cujos produtos remeteremos apenas à percepção factual”.²⁰
- 24 Os passos rapidamente sucessivos do curso da *Doutrina da Ciência* de 1811 consistem portanto na articulação das condições de possibilidade mais próximas da predicação, deduzindo a consciência como aquela função específica capaz de operar uma síntese daqueles dois termos que respeite a distinção originária deles. Uma síntese que Fichte define expressamente não como unidade da multiplicidade – no interior da qual os termos sintetizados se encontrariam de fato confusos sem poder mais ser distintos, e contradizendo contudo a nossa experiência dos objetos nos leva imediatamente a distinguir entre representação e representado – mas como unidade da unidade *enquanto tal* e da multiplicidade *enquanto tal*. É esta duplicação que explica o fato que nós, no interior do enunciado, distinguimos a nossa atividade sintética (unidade) da síntese (unidade enquanto tal) dos termos que ele une em relação (multiplicidade enquanto tal). Não é possível e nem mesmo verdadeiramente útil seguir aqui a dedução da consciência nos seus particulares; com o fim de ressaltar a contribuição específica que Fichte fornece nesta operação para uma teoria do significado, considero útil nos concentrarmos somente sobre alguns elementos.

5. O “como” (Als) como dispositivo semântico

- 25 Por meio da cisão das duas esferas, a do ser e a do fenômeno, na qual pode-se diferenciar o fenômeno originário e o fenômeno do fenômeno, Fichte dá apenas um primeiro passo para esclarecer a significação, sendo que ele coloca o exercício da predicação no âmbito do fenômeno do fenômeno. Deste modo, no entanto, ainda não se disse nada sobre as condições mais próximas que permitem o exercício da própria significação, ou seja, não se fala nada sobre *como* a predicação tem que exercer a si mesma. É preciso, portanto, refletir sobre um aspecto que ainda não foi desenvolvido de uma maneira aprofundada, que diz respeito a *como* o fenômeno se manifesta. Vimos que no enunciado do tipo $F(a) \square (\square x) (F(x) \square x = a)$ no qual algo de existente x predica-se um determinado F , trata-se de reconhecer algo *como* uma certa coisa a . O que é característico do âmbito do *fenômeno do fenômeno* é, então, a possibilidade de realizar esta operação, baseada sobre o *como*, o *enquanto*, *als* em alemão. Para esclarecer a modalidade de manifestação do fenômeno é preciso descrever nas suas condições de possibilidade o *como*, que representa o instrumento fundamental para o aparecer do fenômeno. Em outras palavras: o fenômeno em seu aparecer sempre fica determinado por um *como*, este é um *algo* que genérico que, quando reconhecido, o é sempre *como uma coisa determinada*.²¹ Então, cada vez que a manifestação do fenômeno se realiza, essa realização pode ser traduzida num enunciado existencial, que individua um objeto como constituído para uma qualidade específica. A possibilidade de introduzir o quantificador existencial, sobre o qual se baseia a lógica predicativa que registra e institui o aparecer do fenômeno, pressupõe o operar do *como* no qual se pode reconhecer a autêntica estrutura de manifestação, ou a maneira de aparecer, do mundo: o fenômeno aparece a si mesmo na forma do *como*, e este fato é expresso por um enunciado existencial que realiza a aparição dele.
- 26 Mas uma vez identificado no *como* o dispositivo que guia concretamente à manifestação do fenômeno, fica ainda aberta a questão sobre realização dele. Para respondê-la, Fichte realiza um raciocínio tipicamente reflexivo. De resto, estamos buscando uma exposição das modalidades graças às quais o fenômeno do fenômeno se manifesta. Além disso, nós, como sujeitos pensantes, já estávamos implicitamente envolvidos na pesquisa desenvolvida até agora, pois para deduzir as formas do saber a partir da assunção do conceito de ser formulou-se a exigência de «não ir até o fundo». Isso significa que o exercício de nossa reflexão já teria que ser, pelo menos relativamente a sua possibilidade, levado em conta no raciocínio, e agora é o momento de tomá-lo em consideração explicitamente, isto é, no modo da sua expressão

atual, revelando através disso a lógica que o guiou.

5.1. A normatividade do “*deve*” (*Soll*) como condição da legalidade do “*como*”

- 27 Percorrendo novamente o raciocínio que levou à identificação do fenômeno como manifestação do ser que aparece a si mesma, descobrimos que aquilo que permitiu a identificação foi a imposição, à qual nosso pensamento se submeteu espontaneamente, de confiar constantemente no conteúdo do conceito do ser apresentado no início. As etapas do raciocínio foram as seguintes: 1) se o ser *deve* (*soll*) ser tal de modo a conter tudo em si mesmo, logo seu conceito tem de ser necessariamente (*muss*) fenômeno; 2) se o fenômeno *deve* (*soll*) ser o autêntico fenômeno do ser, logo nele tem de ser dada necessariamente (*muss*) uma faculdade de aparecer a si mesmo. Apenas neste ponto Fichte chega a introduzir o *Als* como a estrutura que o fenômeno tem de assumir para se manifestar, pois sua identificação depende dos passos 1) e 2), ambos guiadas por um *Soll*, o que em alemão exprime um *dever* de gênero *moral*. Estou empregando a expressão *dever moral* na forma mais geral possível para estabelecer uma referência com uma norma assumida livremente, uma lei da liberdade que vale apenas quando quem age com liberdade fica submetido espontaneamente a ela. Pode-se, além disso, observar que nas duas passagens, a partir da assunção de um *dever moral*, isto é, livre, chega-se à consequência de um *dever necessário*, o qual, contudo, é fundado apenas sobre a normatividade da premissa.
- 28 A importância deste aspecto não deve ser subestimada. Ele implica que uma norma da liberdade precede o reconhecimento do vínculo factual como a sua condição. Então é a pretensão de individuar *algo*, de nomeá-lo e de caracterizá-lo *como algo* outro que vale como princípio da normatividade (no sentido mais amplo possível) que fica destacado pela formulação de um enunciado que tem significado. Afinal, a conexão que um indivíduo estabelece entre uma certa palavra e um certo objeto, coincidente com a atribuição a este objeto de uma característica particular através de um enunciado do tipo *Fa*, tem um específico valor normativo. Quem a institui considera, de fato, essa operação, não somente como replicável em si, mas ao mesmo tempo como comunicável a um outro indivíduo, pelo qual se pretenderá ser compreendido e repetido, pretendendo que este realize o mesmo processo de delimitação da própria liberdade. É exatamente nisso que consiste a função do enunciado, do qual essa operação não pode ser separada, caso se queira considerá-la realizada a bom termo. Alguém poderia, claro, não entender o enunciado, considerá-lo falso e refutar a lei que o determinou, ou corrigi-la a partir de uma outra lei particular; mas em ambos os casos ele terá pelo menos

assentido em se submeter à assunção do *Soll*, isto é, à exigência de que um significado do enunciado tenha de se dar, a partir da qual se poderá concluir também que ele não tem significado nenhum e seja então substituído por um outro dotado de significado. A capacidade de assumir a normatividade expressa no *Soll* coincide com o acesso ao espaço público da comunicação e, antes disso, a possibilidade de ter algo para comunicar, isto é, a capacidade de formular um enunciado significativo.

- 29 As leis necessárias segundo as quais o fenômeno manifesta a si mesmo são então passíveis de serem reconhecidas e descritas apenas conforme a posição livre de que o fenômeno deve ser *em geral* submetido a uma lei, assunção esta que não obriga nada e ninguém a formular em um modo necessário – como a despeito disso o ceticismo não cessa de mostrar –, mas que é expressão pura da liberdade da faculdade do fenômeno de vincular a si mesmo, e, portanto, de ser vinculado, a uma lei para chegar a uma expressão qualquer. E embora os vínculos a que o fenômeno está subordinado para que possa se manifestar em uma forma determinada, uma vez instituídos e expressos por um enunciado aceito como verdadeiro, vigorem como necessários, a possibilidade de seu reconhecimento sempre fica submetida a uma admissão preliminar de uma vinculabilidade à qual o sujeito obrigou espontaneamente a si mesmo, a fim de deixar o fenômeno se manifestar. Descobrimos assim que o *como*, isto é, o dispositivo que determina o dar-se do fenômeno para o fenômeno – na verdade é posto em obra somente pelo *dever moral*.
- 30 Se então o espaço semântico é entendido como o âmbito no qual se desenvolvem enunciados cuja forma elementar é a da predicação da existência de um objeto graças à fixação de um predicado específico através do *como*, agora pode-se acrescentar que ele pode desempenhar verdadeiramente seu papel somente de modo subordinado a um *dever* a ser assumido. E isso corresponde a dizer que a condição para poder reconhecer um significado particular é que, em primeiro lugar, se introduza a pretensão que possa dar-se em geral um significado qualquer, que a liberdade absoluta do manifestável seja fixada por uma lei assumida de modo livre. No *como* e no *dever* valem, de acordo com Fichte, duas condições imprescindíveis para o dar-se do significado, sendo que a primeira depende estritamente da segunda para poder funcionar: se algo *deve* ter possibilidade de aparecer num campo semântico, irá aparecer necessariamente *como* algo determinado; mas, ao contrário, para que algo de determinado apareça e o ser do fenômeno se manifeste por sua vez em um fenômeno, a faculdade livre do fenômeno não pode se eximir da assunção de um significado, isto é, da limitação da própria liberdade submetendo-se a um *dever* como lei da significação.
- 31 Reencontramos aqui talvez o elemento mais característico da gnosiologia fichtiana desde a sua origem, ou seja, a fundação prática da filosofia (teórica).

Trata-se da contribuição específica que Fichte, já no *Fundamento de toda a doutrina da ciência* de 1794-95, forneceu para ultrapassar a separação kantiana entre os dois âmbitos de exercício da razão, o teórico e o prático. Justamente este elemento foi o que Hegel chamou de má infinitude, uma vez que no *Soll* exprime-se a forma que o infinito toma no finito, mas junto a isso lhe imprime uma alteridade inconciliável. Na doutrina da ciência de 1811, Fichte reafirma que a liberdade do fenômeno age exclusivamente no finito, segundo um processo de reativação infinita da sua faculdade de aparecer a si mesmo que, constringida por um vínculo de natureza moral, gera a cada vez expressões dotadas de significado como encarnações de uma legislação que opera localmente.

- 32 Reformulado nesta forma e para explicar o instaurar-se do significado, nos parece que esta análise fichtiana contribui positivamente para explicitar uma importante condição assumida implicitamente pela semântica: o fato de que o significado se oferece apenas a partir de uma autodeterminação preliminar e livre da nossa liberdade, a qual consiste na simples pretensão de que deva haver um significado.

5.2. O *Als* da cisão e o *Kann* dos fatos

- 33 Ao apresentar a relação entre o *Soll* e o *Als* como articulação do espaço semântico – que para Fichte assume um imediato valor ontológico, uma vez que no interior dela se individua o que existe como conhecível e, portanto, automaticamente como objeto do discurso – omitimos a exposição da dedução de um elemento importante: o instrumento através do qual a faculdade livre do fenômeno, submetida livremente à lei geral da autodeterminação, vem a se fixar de fato. Entretanto, falou-se da sua fixação através do *como*, resultado cognitivo da autolimitação imposta pela lei expressa no *dever*, mas com isso certamente não se esclareceu por que o fenômeno adquire a cada vez um certo aspecto e não um aspecto diverso, isto é, por que ele se determina como uma certa coisa ao invés de uma infinidade de outras coisas.
- 34 Para esclarecer isso, é preciso um rápido aprofundamento na estrutura do *Als* que, na sua relação com o *Soll*, se revelará ainda mais produtivo do que aquilo que foi apresentando até agora. Até o momento, ele foi visto na sua função de fixar a aparição do fenômeno sob o aspecto determinado de um *algo*, portanto como dispositivo de diferenciação entre as manifestações do fenômeno. Mas o *Als* também desempenha um segundo papel e, mais precisamente, uma função mais importante: aquela de marcar uma cisão também sobre o corpo da manifestação singular do fenômeno. De fato, esta manifestação se dá imediatamente de dois modos, que podem ser definidos

genericamente como o seu conteúdo e a sua forma, os quais, além de cooperar para nos dar o fenômeno na sua objetividade, podem ser também observados enquanto tais: “o primeiro *como* esquema, o segundo como ser para este esquema” ²²

35 Isso esclarece o fato de que, no fenômeno do fenômeno, o seu dar-se *objetivo*, aquilo que ele *é* e, portanto, passível de ser considerado no seu conteúdo, vem a nós imediatamente distinguido pelo modo no qual tal conteúdo *aparece* para nós, aquilo que Fichte define como o seu *esquema como esquema* – acrescentando que com tal distinção ele indica também aquela que, na terminologia kantiana, era feita entre *intuição* e *conceito*. Com a importante diferença que, indicada nos termos kantianos, tal distinção assume um caráter expressamente subjetivo, como reflexo das faculdades cognitivas do sujeito, tradicionalmente distintas em inferiores e superiores; enquanto para Fichte a cisão entre *ser* e *esquema* do fenômeno é imprescindível para o modo de ser do fenômeno, que é precisamente aquele de aparecer em uma modalidade imediatamente dúplice, *como ser* e *como esquema*. Portanto, no caso da nossa consciência, enquanto faculdade de apreender o fenômeno nesta dupla maneira, na intuição e no conceito, ela será antes repensada enquanto dispositivo complexo do dar-se dúplice do fenômeno – e consiste justamente nisso aquela parte importantíssima da doutrina da ciência que não interessa examinar aqui detalhadamente.

36 Importa-nos, ao invés disso, retomar os termos com os quais Fichte descreve os dois aspectos da cisão do fenômeno contextualmente no seu manifesta-se como surgimento espontâneo, porque com estes tocamos novamente de perto a questão do significado. Na cisão do fenômeno em ser esquemático e esquema enquanto esquema se exprime a condição da duplicação do mundo em objetivos e sua descrição conceitual, que é apresentada por Fichte como um dado inteiramente originário e consubstancial à automanifestação do fenômeno:

O fenômeno, segundo a sua constituição, é absolutamente determinado de modo originário: o esquema aparece *como* tal: *talvez* aprendam o fenômeno, ou o eu, gradualmente por tentativas de distinguir um esquema da coisa mesma? Isso resultaria em uma explicação em círculo. [...] No momento em que há o fenômeno, há esta distinção [...]. O ser enquanto tal aparece em oposição ao esquema: há, pode-se dizer, um conceito do ser. Ele é aprendido, surge gradualmente por abstração? Não, no momento em que há o fenômeno, há também o ser, uma vez que ele é em seguida ao ser originário do fenômeno. [...] Apreender o esquema na forma do *como* [...] é chamado com razão de *pensamento*, e o ser do puro esquema puro, enquanto base do *como*, intuição. ²³

37 Esta cisão indicada pelo *Als* é ela mesma resultado da vigência da lei do *Soll*, e indicada na pretensão que guia constantemente o desenvolvimento da

doutrina da ciência para que no fenômeno se manifeste em todo caso o ser, ou seja, Deus. Na medida em que não é possível admitir isso do ponto de vista de Deus, mas apenas a partir daquele do fenômeno, a estratégia é então verificar que o fenômeno aparece como tal e assim que se pode considerar como o elemento específico da manifestação de Deus aquilo que, por assim dizer, resta, subtraindo o que no fenômeno é de fato manifestação do fenômeno.

- 38 Deste modo, acessamos o plano da multiplicidade dos entes e significados. Em suma, trata-se de explicar de que modo se realiza a multiplicidade do existente, identificando o elemento capaz de impedir, ao menos temporariamente, a busca desencadeada pelo *Soll*. Deve dar-se, enfim, um objeto que seja passível de ser descrito através da aplicação de um quantificador existencial, ou seja, a exemplificação concreta da lei da significação em uma lei específica que determine um objeto determinado em contraste com outros, de modo que “a lei não aparece como uma, mas como dividida em si em *mais leis*”: mas, finalmente, como se determinam estas últimas? O que bloqueia a criatividade, potencialmente infinita, embora submetida ao *Soll* da faculdade?
- 39 Para esclarecer o papel do *Soll* nesta função de condição da quantificação, podemos fazer uso de uma breve referência à contribuição fornecida por Hintikka à interpretação do quantificador existencial. Em *Logic, language games and information*,²⁴ ele propõe de fato reconduzir o significado dos quantificadores ao jogo linguístico do buscar-encontrar, afirmando “querer propor que tal interpretação seja uma mera clarificação e explicação da ideia que todos nós associamos aos quantificadores, embora normalmente de maneira tácita e confusa”.²⁵ A interpretação dada por nós do *Soll* do qual nos fala Fichte permite-nos enfrentar a hipótese proposta por Hintikka de uma ponto de vista genético superior, aquele puramente transcendental de individuar a condição tácita, não do quantificador existencial, mas do mesmo *buscar* que lhe explicaria o funcionamento. É exatamente a possibilidade de buscar que é indicada com o *Soll*, que deixa subentendido a existência de uma lei à base da qual a busca pode chegar a um bom termo, ou seja, encontrar algo exprimindo-o através da asserção de que há isto ou aquilo. Justamente isso é indicado na função do *Soll* como vinculação livre da própria liberdade à atividade específica do buscar com o fim de declarar a existência de algo dotado de determinadas características.
- 40 Os elementos apresentados até agora, contudo, não nos permitem assegurar nem a realização da pesquisa, nem mesmo a possibilidade mesma de que tal realização possa se dar em geral. O *Soll* define em suma o fato de que deve haver uma lei, mas não informa sobre a possibilidade real de que essa se dê e que, portanto, uma fixação concreta da faculdade possa chegar a uma

resolução positiva. Em compensação, já vimos que tal realização, uma vez concluída, será expressa pelo *Als*, uma vez que a arbitrariedade da faculdade de determinar-se neste ou naquele outro modo será fixada, e que o dar-se de um determinado significado, ao menos provisoriamente, será reconhecido. Mas precisamente “de que coisa deriva esta cisão factual do *Dever* em si e único na idealidade?” A resposta que Fichte fornece introduz o último dispositivo semântico, aquele que faltava porque ainda a operação de distinguir o fenômeno nomeando-o e caracterizando-o factualmente ainda faltava, o *poder*, *Kann*:

[Tal cisão deriva] do fato que a liberdade não pode satisfazer o *Dever* de uma vez, uma vez que estase resolve imediatamente em um determinado estado da intuição que exclui o oposto; por isso, o *Dever* se transforma, não em si, mas na sua aplicação ao fato, em um diverso. O fundamento da disjunção, então, não é o *Dever*, mas a inadequação do *Poder factual* [*des faktischen Kann*] nos confrontos do *Dever*. E somente neste sentido há também o *Dever*, fundamentalmente diverso da absoluta *determinação em si da liberdade*, de um *ser* do fenômeno, fechado e exaurível antes de todo esquematismo, e de uma faculdade ideal um tanto quanto fechada. ²⁶

- 41 No *Poder*, *Kann*, é portanto indicado o autêntico realizador da legislação abstrata do *Dever* expressa factualmente na lei da significação concreta que opera no *quando*. Dada a indecisão originária do espaço semântico é impossível que a amplitude de significado possível do fenômeno seja expressa de uma só vez, de modo que, ao contrário, somente alguns significados podem se realizar a cada vez. ²⁷
- 42 A intervenção do *Kann* serve como índice concreto para capturar a pesquisa que, no sentido de Hintikka, pode iniciar um enunciado existencial, e portanto encontrar realmente, individuar aquilo que é buscado. Se algo deve ser, devemos afirmar a existência de uma coisa qualquer determinando o *x* através de um enunciado do tipo $F(a) \square (\square x) (F(x) \square x = a)$; mas então aquilo que existe não pode ser, a cada vez, qualquer coisa, aquilo que buscamos é a atribuição de existência a uma coisa determinada e, no caso particular do exemplo, a um *a* para o qual possa valer realmente a qualidade *F*.
- 43 Certamente, uma vez fixado o significado de um enunciado existencial, isto de início encarna uma lei rígida, à primeira vista inevitável e que veicula consigo a existência de uma infinidade de significados obrigatórios também para outros fenômenos; mas apenas aquela fixação havia sido veiculada por um *Kann*, e é portanto um ente que somente *podia*, mas não *devia* dar-se necessariamente. E se é verdade que este *poder* é suficiente para desencadear o afirmar-se real de um certo significado, devemos da mesma forma reconhecer que dizer justamente que se tratava de um mero *poder* pode bastar agora para revogá-lo em nome de um outro significado possível. Não de uma possibilidade genérica e abstrata, mas de uma outra concretamente

expressa por um *Kann* diverso. É deste modo que Fichte esclarece como o mundo, enquanto espaço semântico real, é povoado progressivamente graças a um processo de realização infinita do *Soll*. Trata-se de instâncias sucessivas que podem satisfazer a lei da liberdade indicando aquilo que somente pode ser: “Segue-se do Dever um infinito esquematizar [...]. O Dever é um, e o Poder persegue eternamente o Dever”. 28

Bibliografia

- 44 d’Alfonso 2001: Matteo V. d’Alfonso, Die vielfältigen Gestalten des Phaenomens in der WL 1810, in: Der transzendental-philosophische Zugang zur Wahrheit - Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 209-24
- 45 d’Alfonso 2005: Matteo V. d’Alfonso, Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811, Rodopi, Amsterdam-New York, 2005
- 46 Fichte, Schelling 1986: J.G. Fichte – F.W.J. Schelling, Carteggio e scritti polemici, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli, 1986
- 47 Fichte 1999: Johann Gottlieb Fichte, Dottrina della scienza. Esposizione del 1811, a cura di Gaetano Rametta, Guerini, Milano, 1999
- 48 Fichte 2000: Johann Gottlieb Fichte, Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804, a cura di Matteo Vincenzo d’Alfonso, Guerini, Milano, 1999
- 49 Frege 1892: Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: “Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”, NF 100, 1892, S. 25-50
- 50 Furlani 2004: Simone Furlani, L’ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814, Guerini, Milano, 2004
- 51 Hintikka 1973: Jaakko Hintikka, Logic, language games and information. Kantian themes in the Philosophy of Logic, Oxford University Press, London, 1973.
- 52 Hogebe 1974: Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Alber, Freiburg/München, 1974; tr. it. Per una semantica trascendentale, con una postfazione di Giovanni Deriu, Officina, Roma, 1977
- 53 Hogebe 1977: Wolfram Hogebe, Archäologische Bedeutungspostulate, Alber, Freiburg/München, 1977
- 54 Hogebe 2012: Predicazione e Genesi. La metafisica come euristica fondamentale a partire dai Weltalter di Schelling, in: Hogebe/Gabriel, Predicazione e Genesi – L’assoluto e il mondo, Rosenberge e Sellier, Torino, 2012
- 55 Ivaldo 1987: Marco Ivaldo, I principi del sapere, Bibliopolis, Napoli, 1987.

- 56 Lauth 1999: Reinhard Lauth, Il sistema di Fichte nelle tarde lezioni berlinesi, in Fichte 1999, pp.11-50
- 57 Pareyson 1976: Luigi Pareyson, Fichte. Il sistema della libertà, Mursia, Milano, 1976
- 58 Pareyson 1995: Luigi Pareyson, Ontologia della libertà, a cura di L. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1995
- 59 Rametta 1995: Gaetano Rametta, Le strutture speculative della Dottrina della scienza: il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807, Pantograf, Genova, 1995.
- 60 Rametta 1999: Gaetano Rametta, Introduzione, in: Fichte 1999, pp. 53-88
- 61 Taver 1999: Katja V. Taver. Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese, Amsterdam/Atlanta, Ga. 1999
- 62 Zöllner 2001: Günter Zöllner, Leben und Wissen: Der Stand der Wissenschaftslehre beim letzten Fichte, in: Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit, Hrsg. Erich Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, pp. 307-330
-

NOTAS

1. Hoguebe 1977. Traduzirei o termo a que se faz referência no título com a expressão *arquepostulado semântico*, esperando que o significado desta escolha se esclareça a seguir. Cf. a este respeito também Hoguebe 1974.
2. Hoguebe, 2012, p. 23-124.
3. Hoguebe, 2012, p. 78.
4. Frege 1892, S. 25-50.
5. "Aenesidemus Rezension," in: GA I,2.
6. Uma apresentação geral da filosofia de Fichte nos anos 1810-1814 está presente em Lauth 1999, Zöllner 2001 e, mais extensamente, em Furlani 2004.
7. Para a interpretação do sistema de Fichte como fiel ao ponto de vista do finito, cf. Pareyson 1976; para uma extensão desta perspectiva ao Fichte em torno a 1800, indica-se Ivaldo 1987.
8. Cf. Taver 1999 e
9. Fichte, Schelling 1986, p. 150.
10. Fichte 1999, p. 117
11. Para uma interpretação desta exposição da doutrina da ciência, veja-se Rametta 1999, Furlani 2004 e, mais detalhadamente, d'Alfonso 2005.
12. Fichte 2000, p. 142

13. Fichte 1999, p. 123

14. Cf. Hogrebe 1977, pp. 174-215.

15. Seria possível encontrar neste ponto, e o indicamos apenas pontualmente, um paralelo específico com o conceito de *meontologia* introduzido por Pareyson para interpretar a concepção de Schelling exposta na *Freiheitsschrift* de 1809, cf. Pareyson 1995. Aqui, a descrição schellinghiana da relação entre Deus e o seu fundamento, a Natureza em Deus, que Deus nega para manifesta-se no mundo, é interpretada como o êxito de uma decisão divina explícita de não ser a própria Natureza, que contudo é pressuposta para poder admitir que o operar de Deus seja fruto da expressão de um movimento vivente e não puramente lógico. Para este fim, Pareyson distingue entre duas formas da negação expressas em grego com os termos *ouk* e *me*, indicando na primeira a negação lógica e na segunda aquela “moral”. A “Natureza em Deus” é então ativamente negada por Deus como aquilo que não deve ser, ou seja, refutada para deixar imediatamente espaço para o existente, para o mundo como a própria manifestação no interior da qual a liberdade encontra espaço. A possibilidade de uma *ontologia* mundana coincide assim com uma *meontologia* contemporânea, o não-ser do fundamento divino em favor do ser do mundo no qual ele se manifesta.

16. Fichte 1999, p. 125

17. Pode-se apreender aqui o ponto central da disputa de Fichte com Schelling e, assim, também a razão pela qual Espinosa pode ter sido utilizado, tanto em um primeiro momento no sentido polêmico enquanto alter ego de Schelling, quanto recuperado depois como ponto positivo de início da própria especulação. O erro que Fichte imputa à *Identitätsphilosophie* e à sua tentativa de pensar a unidade de unidade e diferença sob o modelo da relação espinosiana entre substância e atributos – apesar de sempre definido erroneamente por Fichte como acidentes – residiria no fato que, fazendo isso, o Absoluto se encontraria colocado muito embaixo, isto é, na atual terminologia fichtiana, já ao nível do *fenômeno originário*. Somente a este último poderia mesmo competir os atributos de pensamento e ser, e contudo novamente somente no seu manifestar-se como instrumento primário de tal manifestação, enquanto ao ser, que se retira ao fundo, não cabe nenhum predicado possível que contaminaria a unidade absoluta. É neste sentido que são interpretadas as palavras contidas na sua carta a Schelling de 15 de outubro de 1801: “O absoluto não seria o absoluto se existisse sob uma forma qualquer”, Fichte-Schelling, 1995, p. 156. Se o espinosismo se situa em uma etapa genética muito baixa para poder pretender restituir a real plenitude do ser, ele pode em compensação valer bem como o mais alto nível genético do fenômeno do ser, e é neste sentido que ele foi apresentado aqui.

18. Fichte 1999, p. 137

19. Fichte 1999, 142

20. Fichte 1999, 143

21. Sobre a importância do *Als* na filosofia “média” de Fichte veja. Rametta 1995

22. Fichte 1999, p. 163

23. Ivi, p. 165

24. Hintikka 1973; Cf. particularmente os cap. III, *Language-games for Quantifiers*, p. 53-82 e IV, *Quantifiers, language-games and transcendental arguments* p. 98-122.

25. Ivi, p. 100.

26. Fichte 1999, 218.

27. O fenômeno não se revela então nunca integralmente, mas o faz somente em perspectiva, por sombreamentos diversos, e isso significa também deslocados de modo diverso. Podemos reconhecer como as esferas mais elementares destes sombreamentos as condições de aplicação do *Kann* imediatamente implicadas no simples manifestar-se do fenômeno, em primeiro lugar o tempo e o espaço, entendidos como o pano de fundo de possibilidade da mudança das suas determinações.

28. Fichte 1999, p. 224-225.

RESUMOS

In this paper I argue that J. G. Fichte's *Wissenschaftlehre 1811* offers a sound model for explaining the conditions of semantics. The paper begins following the suggestion of Wolfram Högbe who introduced the concept of *archaeological semantic postulate* to define the implicit condition for a sentence to be meaningful. I maintain that in Fichte's definition of the *phenomenon of being* we can find such a semantic postulate at a genetic higher level than the principle of contradiction indicated by Högbe. Moreover the WL 1811 offers an analysis of the steps through which the phenomenon displays itself – the *ability*, the *as such*, the *ought to* – that we can understand as the closest conditions for establishing a meaningful sentence .

ÍNDICE

Keywords: Doctrine of Science 1811, Semantic, Meaning

AUTOR

MATTEO VINCENZO D'ALFONSO

Università di Ferrara

Doutrina da ciência e arte de viver

Federico Ferraguto

1. Uma filosofia para a vida

- 1 A ideia global da doutrina da ciência é definida pela tensão entre filosofia e vida. Em seu momento inicial, o exercício da doutrina da ciência consiste em elevar-se da consciência ordinária até o ponto de vista filosófico, Fichte descreve a necessidade e a modalidade desta elevação nas aulas introdutórias na doutrina da ciência. Após o desdobramento da doutrina da ciência como disciplina filosófica específica (doutrina da ciência *in specie*) e das ciências filosóficas particulares, que podem ser deduzidas a partir dela (doutrina do direito, da moral, da natureza e estética), a doutrina da ciência tem de se voltar para a vida, através de sua aplicação nela. A aplicação visa à dissolução da filosofia na sabedoria ou da atividade do filosofar numa práxis que *vive* a própria filosofia, após ter esgotado seu caminho argumentativo e reflexivo ¹.
- 2 No contexto sistemático fichteano, a aplicação da filosofia na vida não corresponde a um conceito geral ou abstrato, mas envolve a constituição de disciplinas filosóficas específicas que não refletem os padrões de uma filosofia como ciência rigorosa, mas constituem uma “prática” do ponto de vista da doutrina da ciência. Elas são disciplinas como a política, a ascética, a pedagogia, e a pastoral. Nas aulas sobre a *Aschetik als Anhang zur Moral*, de 1798, o documento talvez mais detalhado sobre o problema da função das ciências filosóficas aplicadas ², Fichte esclarece que a aplicação teria de recompor a separação entre teoria e práxis, ou seja, a entre a compreensão teórica da liberdade como princípio constituinte do mundo e o seu uso pelo ser humano concreto. Mais especificamente, a filosofia aplicada seria uma ciência intermediária, cuja tarefa é a determinação dos pressupostos pela “realização em situações empíricas determinadas das pretensões da razão” ³.

- 3 A dinâmica geral de sobreposição e de reviravolta da filosofia na vida visa à formação de um homem novo, de um mundo novo, de uma re-criação e de uma reforma de todo o gênero humano. Esta reforma pode acontecer somente sob a guia de um “sábio” que não impõe preceitos, mas indica o percurso que o indivíduo tem de acompanhar autonomamente para chegar numa a uma vida pura racional, até expondo as implicações políticas e sociais dessa vida ⁴ .
- 4 O novo mundo e o homem novo a que se refere a doutrina da ciência não exprimem, porém, uma ordem radicalmente diferente da vida ordinária ou alternativa a ela. Na verdade, a filosofia aplicada não pode recompor toda a separação entre teoria e práxis e nunca poderia compenetrar-se filosoficamente de uma realidade dada. O trabalho dela é bem mais precário e provisório: “na medida em que o hiato permanece, é preciso recorrer ao sentido comum e tem de ser formado artificialmente, pela ciência teórica [ou seja, a doutrina da ciência, F.F.] e pela ciência intermediária [ou seja, a filosofia aplicada]” ⁵ . Esta formação do mundo novo e do homem novo representam, então, o resultado de um trabalho desenvolvido dentro dos limites da vida ordinária, que visa uma mudança conforme a razão. Essa mudança acontece com referência a uma ideia ou a um modelo ideal (Fichte fala de *Gesicht*), elaborada por meio de uma compreensão da estrutura geral da razão e por meio de um processo de autocompreensão por parte sujeito filósofo. É através deste sujeito que a razão se auto-configura como operatividade, ou seja como força efetiva ⁶ .
- 5 De acordo com o que Fichte sustenta nas aulas introdutórias da doutrina da ciência ministradas entre 1810 e 1813, o homem novo criado pela doutrina da ciência tem de renunciar a si mesmo e se fundir com a unidade da razão, entendida como a raiz íntima de seu agir e pensar. Por outro lado, essa renúncia pode acontecer apenas como consequência de todo desdobramento de sua racionalidade, por meio de práticas, exercícios, tentativas e experimentos mentais e linguísticos sobre si mesmo que permitem um crescimento das próprias capacidades cognitivas e conativas na cena constituída pela própria doutrina da ciência. Quem faz uma filosofia transcendental assume certa postura e possui certo estilo: ou seja, vincula as possibilidades de sua existência a um horizonte específico, sobrepõe ao próprio arbítrio uma necessidade superior, fazendo deste uma prática eficaz de liberdade, por meio de uma aquisição gradual de competências e habilidades ⁷ .
- 6 Deste ponto de vista, a doutrina da ciência poderia ser assimilada a uma “arte de viver”, ou seja, à definição de um processo pelo qual o ser humano torna-se consciente de si mesmo por meio de uma atividade reflexiva

intencional e artificial e, a partir desta consciência de si mesmo, doa um sentido a sua vida: estiliza a sua existência individual e social com referência a um horizonte de possibilidade que, inicialmente virtual, torna-se presencial numa ação concreta ⁸ .

7 A possibilidade da doutrina da ciência de Fichte ser esclarecida à luz do conceito de arte de viver torna-se interessante pelo menos por duas razões. A primeira é histórica e pertence à ideia fichteana de acordo com a qual a filosofia (e em especial) a doutrina da ciência não deveria permanecer uma ciência teórica abstrata e sim incidir na mudança progressivamente racional das condições existenciais (i.e. sociais, individuais, políticas e éticas) do próprio ser humano. O segundo seria de natureza teórica, pois na discussão filosófica contemporânea foram apresentados modelos de compreensão filosófica da realidade que enfatizaram a ideia de filosofia como “arte de viver”. Esta expressão não tem de ser entendida no sentido de uma estetização da existência pessoal ⁹ , mas no sentido de uma filosofia como prática e como exercício individual que permite adquirir competências e posturas capazes de formar a vida individual na forma de uma aproximação para com um ideal dotado de valor, tal como levado à luz por Michel Foucault ¹⁰ .

8 Neste artigo, portanto, procurarei esclarecer os limites nos quais se torna possível compreender a doutrina da ciência à luz das concepções contemporâneas da arte de viver e irei tentar unir duas linhas de investigação. A primeira é teórica e textual, relativa à concepção de ascética que Fichte apresenta nas aulas de 1798 sobre a *Aschetik als Anhang zur moral* , relativamente negligenciadas pela *Fichte-Forschung* (§§ 2-3), e a interpretação fichteana do homem prudente (*besonnen*) apresentada como comentário ao capítulo XXV do *Príncipe*, de Maquiavel, que constitui um trecho fundamental do ensaio *Machiavelli als Schriftsteller*, de 1807 (§ 4). A segunda linha de investigação seria mais histórica. Ela, de fato, põe em questão a possibilidade de aproximar a ideia fichteana de ascética à reflexão contemporânea sobre a filosofia da arte de viver, aberta por Michel Foucault e, numa época mais recente, desenvolvida sistematicamente por Wilhelm Schmid ¹¹ (§§ 4-5).

2. Esquecer o sentido da razão

9 Aplicada à doutrina da ciência de Fichte, a expressão “arte de viver” pode ser entendida, de maneira geral, como uma filosofia atenta à existência concreta, bem diferente de um idealismo especulativo, ou ético, baseado em um princípio moral absoluto que não tem relação nenhuma com a vida particular do indivíduo ¹² .

- 10 Num sentido mais específico, uma assimilação da doutrina da ciência à arte de viver implica um confronto com uma tradição filosófica nascida na idade clássica que, atravessando a época moderna, se encontra também na discussão filosófica contemporânea, em particular, nas reflexões de Foucault, Hadot, Krämer ou Wilhelm Schmid, o qual, por sua vez, tentando ampliar e atualizar o projeto foucaultiano, sintetiza estas posições de maneira diferente ¹³ .
- 11 No caso de Foucault, a ideia de arte de viver visa a uma genealogia das relações políticas que definem a sociedade moderna, a partir do processo através do qual o indivíduo constitui-se a si mesmo como substância ética ¹⁴ , na gestão das suas relações com o prazer físico e, mais especificamente, com o prazer sexual ¹⁵ . Por outro lado, a ideia foucaultiana é instrumento para a formação de uma ética capaz de responder aos problemas dos movimentos do fim dos anos '70 ¹⁶ . A concepção foucaultiana da arte de viver nasce da admissão de que cada ação moral implica uma relação com a realidade na qual é realizada e com o código ao qual se refere. “Mas é verdade também que ela implica certa relação consigo mesmo”. Esta relação não corresponde, de acordo com Foucault, a uma consciência imediata de si mesmo, mas a uma dinâmica na qual o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito moral, “circunscribe a parte de si mesmo que constitui o objeto desta prática moral” e “visa a certa maneira de ser que coincide com a realização moral de si mesmo [...], age sobre si mesmo, começa a se conhecer, controla a si mesmo, se experimenta, se aperfeiçoa, se transforma” ¹⁷ .
- 12 A ideia de “cuidado de si”, assim como a de “ascética” ou a da possibilidade de conceber “técnicas de existência” –típicas do projeto foucaultiano – são, ademais, aprofundadas de maneira mais construtiva do que expositiva, por Wilhelm Schmid, que tenta ampliar a concepção de Foucault em relação à ligação entre sexo, moral e poder. Schmid tenta privilegiar o aspecto “quase transcendental” da arte de viver, que visa “sustentar o indivíduo no processo através do qual ele chega a adquirir uma capacidade autônoma de juízo, na efetuação de uma escolha e na ação implicada por ela”. Por meio da reflexão filosófica, de fato, “o indivíduo se torna capaz de compreender melhor a maneira em que vive e, de vez em quando, de intervir para mudá-la, na medida em que ela providencia um inteiro leque de possibilidades de compreender e de agir” ¹⁸ .
- 13 Para além da primeira impressão, o conceito de arte de viver que amadurece neste contexto não coincide com uma vulgarização da filosofia, como se fosse espécie de autoajuda, nem com a tentativa de sublimação da existência concreta rumo a uma vida filosófica. A arte de viver esclarece as modalidades de uma conduta reflexiva individual, com respeito à qual o exercício da

filosofia é introdução, preparação e exortação ¹⁹. A arte de viver não é prescritiva nem consiste numa iniciação à vida boa. Analisa e descompõe tudo o que aparece como significativo para conduzir a uma existência concreta, abre possibilidades existenciais, propõe-se a encontrar as condições de possibilidade da ferramenta oferecida pela existência cotidiana e apresenta uma metodologia que permite ao indivíduo compreender sua existência efetuando suas escolhas no horizonte de uma coerência racional. Trata-se de uma tarefa muito próxima daquela que Fichte atribui à sua “ascética” como disciplina filosófica aplicada. Sendo impossível como ciência rigorosa, a ascética tem a função de manter o homem firme na decisão fundamental que define a sua existência individual, por meio da vinculação da liberdade da sua vontade ao princípio de acordo com o qual cada ação concreta tem de expressar uma racionalidade plena; ou seja, completamente justificável e universal ²⁰.

- 14 Nesse nível fica clara a necessidade de integrar antropologia e ética, isto é, a compreensão da ética em relação à possibilidade de que o ser humano, como “ser que age de modo livre, que faz, pode fazer ou deve fazer de si mesmo”, forme autonomamente a sua existência ²¹. Para realizar esta integração, que já foi sublinhada por Kant na *Antropologia pragmática* e justamente valorizada por W. Schmid ²², não é importante somente a capacidade autorreflexiva do ser humano, mas também o desenvolvimento da sensibilidade, o que igualmente representa o coração da antropologia kantiana. Nessa obra, Kant propõe, para refinar a sensibilidade, algumas técnicas (como contraposição, renovação, intercâmbio, crescimento da intensidade das impressões sensíveis) e integra, nesse mesmo plano, o sonho e a imaginação; além disso, abre espaço para a questão acerca da relação entre o prazer e a dominação do espírito diante das paixões ²³.
- 15 Do mesmo modo, Fichte, nas aulas sobre a *Aschetik als Anhang zur Moral* ²⁴, desenvolve este modelo, sublinhando os aspectos heurísticos envolvidos na formulação de uma ascética, os quais definem também o lugar sistemático dela ²⁵. A priori, de fato, a ascética é impossível, ou melhor, banal. Baseia-se em um pressuposto já esclarecido na ciência ética: o ser racional nunca poderia agir contra a razão, ou seja, de forma má ²⁶. Uma ação desse tipo seria propriamente de um ser irracional, o que na linguagem ordinária seria chamado de “diabo” ²⁷. Retomando uma estrutura conceitual já empregada no *Ensaio sobre uma crítica de toda revelação* ²⁸, Fichte esclarece, porém, que a ascética faz sentido, pois o indivíduo concreto é constituído não apenas pela razão, mas também pela sensibilidade e, por isso, sempre pode, desviado pela sensibilidade, esquecer qual é o sentido de sua decisão fundamental, e, logo, pode “perder, por causa de seus impulsos sensíveis, seu caráter” ²⁹. Então, continua Fichte: “O homem que quer cumprir seriamente o próprio dever e

conhece este perigo por meio do saber ou por experiências passadas põe-se necessariamente a tarefa de remediar; e esta tarefa é a mesma da ascética, da qual estamos falando” ³⁰ . Como descrição dos pressupostos para cumprir essa tarefa, a ascética oferece um panorama sobre os instrumentos úteis para manter presente o pensamento de nosso dever e, na medida em que é coerente com a estrutura da sensibilidade humana, a ascética irá consistir na busca pelos “meios mecanicamente eficazes pelos quais deve vir à luz um conceito determinado de acordo com uma regra interior” ³¹ . Estes meios, de acordo com Fichte, existem e têm de ser encontrados mediante um exercício – ou uma prática – sobre si mesmo ³² .

3. Exercício

- 16 Vê-se, deste modo, que, em Fichte, a ascética tem de ser entendida no sentido clássico desta palavra, como dominação controlada e gradual sobre si mesmo ³³ . Num sentido mais estrito, ascética (*áskēsis*, em grego; *exercitium* em latim) indica o exercício físico, psicológico e espiritual, por meio do qual o indivíduo pode formar e trans-formar sua vida. De um ponto de vista transcendental, é correto dizer que a ascética consiste no percurso de formação de um si que já é sujeito e objeto de si mesmo. É sujeito, porque é quem exercita uma atividade formativa; é objeto, uma vez que representa o termo de referência de sua própria atividade formativa. Na base deste processo se dá uma dinâmica de progressivo estranhamento ou alienação de si mesmo. O eu tem de sair de si mesmo, referir-se ao outro de si, projetar uma condição futura antecipada pela imaginação e executá-la, embora com alguns limites, por meio de sua ação ³⁴ .
- 17 O exercício e a prática ligados a essa dinâmica não têm função produtiva, mas heurística. Não produzem algo novo, mas permitem trazer à luz e levar a consciência à raiz autêntica de si mesma. Isso se dá também nas suas expressões clássicas, consideradas por Foucault, o momento fundamental no qual o sujeito se constitui a si mesmo como ser moral; a ascética, para Foucault, “não é organizada nem pensada como um conjunto de práticas específicas, no sentido de uma arte da alma”. De um lado, não se pode distinguir o exercício para alcançar a virtude da própria prática da virtude. De outro lado, o desenvolvimento da ascética, na medida em que não corresponde a uma ciência específica, pode emprestar suas práticas para outros âmbitos da sabedoria. Mais especificamente, o trabalho sobre si mesmo reflete o trabalho sobre os outros. Na concepção fichteana, também, a ascética, entendida como educação da sensibilidade humana e típica da pedagogia, torna-se educação de si mesmo e necessária estimulação da lembrança, da imaginação e da atenção ³⁵ .

- 18 A ascética fichteana parte da seguinte hipótese: que haja um momento no qual a determinação da razão, destacada por uma ação conforme a lei moral, seja captada pela imaginação, como num sonho, e o sentido racional do agir seja, assim, esquecido e expropriado de sua convicção ³⁶. A imaginação desempenha o papel moldar o comando da lei moral até fornecer um modelo de ação concreta e, neste sentido, de torná-lo disponível ao agir individual, como horizonte específico de sua possibilidade. Porém, como a característica da imaginação é também a de oscilar entre posições e opções diferentes, no nível da imaginação a disposição à razão poderia permanecer sempre perdida, o que favoreceria o impulso natural ³⁷. O objetivo da ascética é, então, o de reforçar a lembrança da disposição à racionalidade por meio do mecanismo de associação de ideias.
- 19 É por meio da associação de ideias que se torna possível ligar antecipadamente “a representação dever à representação de suas ações futuras”. Fichte esclarece este ponto afirmando que, pela associação de ideias, “o conceito ‘eu preciso agir’ e o ‘eu preciso agir em conformidade com o dever’ deveriam ser unificados inseparavelmente, tal como podem sê-lo dois conceitos” ³⁸. Ademais, na medida em que a associação de ideias não é processo mecânico, mas, pelo menos no seu momento inicial, é dependente do arbítrio do sujeito, o próprio arbítrio tem de ser estimulado através de exemplos e exercícios efetuados pelo indivíduo particular ³⁹. O conjunto dessas tentativas expõe o processo gradual da constituição do sujeito como ser moral, o que faz sentido apenas no âmbito empírico. A possibilidade de associar a representação da razão à do agir futuro de um indivíduo é condicionada pela distância que este toma de si mesmo, o que, para Fichte, coincide com um autoexame (*Selbstprüfung*), ou seja, com uma reflexão geral sobre si mesmo e sobre as motivações do próprio agir pessoal. A *Selbstprüfung* representa a regra primeira e fundamental da ascética, esta faz com que o indivíduo delibere sobre a determinação de suas ações e veja o risco desta acontecer sem ser conforme à representação do dever ⁴⁰. De um ponto de vista antropológico, esta tomada de distância se torna possível na medida em que a sensibilidade constitui somente uma tendência do ser humano, deixando-o livre para acompanhá-la ou não: “o homem, como tal, não recebe da natureza nem inclinações nem afeições nem paixões. Ele depende exclusivamente da liberdade” ⁴¹. A associação de ideias esclarece e traduz em ação este tema transcendental e torna possível a conformidade do conjunto das representações sensíveis com alguma determinação possível da liberdade. A *Selbstprüfung* – segunda regra – corresponde, então, a uma orientação da atenção sobre si mesmo e, portanto, a uma determinação concreta da vontade. Deste modo, o indivíduo pode não apenas compreender a si mesmo como um ser projetual, mas também abrir o leque de alternativas

que ele pode estabelecer na conexão entre a representação de suas ações futuras e a representação de suas ações derivadas das percepções sensíveis ⁴² . A terceira e última regra da ascética fichteana pertence ao que é produzido na associação das ideias, algo que não tem de ser apresentado como resultado de uma ação mecânica: “O esquecimento das melhores intenções fica sempre possível [...] por isso é preciso de um autoexame repetido da bondade dos princípios de cada ação. Constata-se o contrário (a saber, os princípios não são bons. Nota do editor), então se tem que achar uma nova regra de comportamento” ⁴³ .

- 20 O conjunto dessas regras, que, de acordo com Fichte, formam uma arte que cada um deve aplicar na sua vida, tem de refletir o princípio fundamental da ascética: “Não se abandonar à condição sensível, vigiar a si mesmo e acostumar-se a ser dono consciente de si mesmo. Esta atenção ininterrupta sobre si mesmo é observação de si, ato de reflexão permanente, não para aprender, mas para assumir alguma postura (*Halten*). A regra fundamental da ascética é, então: observa continuamente a ti mesmo, mas com liberdade cuidadosa” ⁴⁴ .
- 21 Atenção e autoreflexão representam, nesse sentido, a base para exercitar uma vigilância sobre si mesmo, a qual, para retomar uma formulação foucaultiana, é serial e, ao mesmo tempo, circunstancial ⁴⁵ . Serial, pois a ascética não fornece nenhum padrão universal para julgar as ações particulares, mas examina a cada vez a conexão entre, de um lado, ações particulares e, de outro, a relação da ação estimulada pela sensibilidade com uma representação geral do dever, ou seja, da razão. Circunstancial, porque o autoexame permite revisar a cada vez o que é produzido pela associação das ideias, criando regras específicas diversas, que têm uma validade contextual e individual. Todo este processo tem a função de produzir uma apropriação de si mesmo (*sophrosyne*) ou de exercer um controle sobre si mesmo. Fichte o denomina *Besonnenheit*, que, para empregar um conceito típico da arte de viver, coincide com certo “estilo”.

4. Estilo e habilidade

- 22 Por meio da ascética, o indivíduo concretiza sua existência, ao tornar disponível para si mesmo a possibilidade fundamental que a define e ao formá-la num contínuo compromisso com a esfera empírica. Trata-se, sempre, de extrair uma possibilidade das muitas que se apresentam ao indivíduo particular e conferir-lhes certa importância, certa forma, estilizá-las, plasmá-las conscientemente, radicalizando-as intencionalmente ⁴⁶ . Deste modo é possível desenhar, embora não codificar, os contornos de uma existência individual aberta às exigências da racionalidade.

- 23 A ascética mostra que o indivíduo não constitui a si mesmo como sujeito moral por meio de uma universalização da regra de sua ação. Pelo contrário, a plenitude da ação ética emerge através de uma busca que individualiza seu agir e atribui a ela uma estrutura racional ⁴⁷. Este elemento, que Foucault encontra historicamente na problematização antiga da relação entre moral e prazer ⁴⁸, se aproxima à reflexão transcendental de Fichte. Este aspecto torna-se evidente quando se passa de uma teoria geral da relação entre moral e sensibilidade, enfrentada na *Aschetik*, para a aplicação de suas regras numa situação específica.
- 24 Do ponto de vista sistemático, esta aplicação já está compreendida na definição da elevação ou introdução na doutrina da ciência. Esta prática, na verdade, desenvolve-se através de exercícios e de tentativas que pressupõem e, ao mesmo tempo, têm por objetivo, a constituição de um ser humano coerente de um ponto de vista ético e moral ⁴⁹, o que sempre se dá através de uma estimulação específica das faculdades sensíveis do ser humano ⁵⁰. Do ponto de vista existencial, pelo contrário, idêntica dinâmica é apresentada por uma definição pragmática da *Besonnenheit*, que parece antecipar o tratamento do mesmo conceito que está presente na XIII lição da *Logica transcendental I* ⁵¹, no ensaio sobre Maquiavel: “Quem é estimulado de verdade a fazer algo [...] teria, sim, de esforçar-se para esclarecer, até onde é possível, seu propósito e, depois disso, calcular tudo e começar a trabalhar com espírito inabalável e pleno de confiança. Com tal coragem e confiança, a ação proposta terá êxito com toda probabilidade” ⁵². É nesses termos que Fichte escreve ao comentar o capítulo XXV do *Príncipe*, para descrever o “estilo” do próprio príncipe de Maquiavel, que não tem de ser passivo frente à *fortuna*, mas tentar dominá-la, pelo menos de modo limitado. Dono de si mesmo é, neste sentido, quem, não confiando no favor da sorte, sabe controlar a si mesmo e ao mundo que lhe é exterior, através de um cálculo cuidadoso e apropriado, que nasce de uma elaboração individual de uma situação determinada.
- 25 A *Besonnenheit*, que é ligada a esta dominação de si mesmo, não coincide com uma autoconsciência imediata nem com um alcance de uma entidade transcendente. Trata-se bem mais de um *Verstand*, isto é, de uma construção intelectual que não produz o seu objeto, mas define suas pretensões a partir da consciência de seus limites. No ensaio sobre Maquiavel, Fichte a entende como uma capacidade de dispor numa certa maneira “o coração em relação a certa situação imprevisível” e desvantajosa, reconduzindo-a à própria vantagem. No mesmo sentido, o homem cuidadoso não é quem tem confiança em Deus, mas quem age “como se não existisse Deus que pode ajudá-lo [...] como se tivesse de fazer tudo sozinho, como se Deus já o tivesse ajudado, como se Deus já o tivesse ajudado, dando [para quem age. N.d.E] ele mesmo”

- 26 Na interpretação fichteana do *Príncipe* de Maquiavel, a estilização da existência baseada nestes pressupostos parece ligada, além disso, à aquisição de certa capacidade formativa que o indivíduo tem de exercitar sobre a matéria fornecida por sua própria vida, que, inicialmente, aparece como agregado contingente de elementos provenientes da experiência exterior ou da vida interior. O primeiro nível de desenvolvimento da capacidade é o da abertura de possibilidade formativa. Em primeiro lugar, o potencial oferecido pela vida tem de ser criado, configurado numa forma ou num modelo, através da elaboração intelectual e da projeção imaginativa ⁵⁴ . Em segundo lugar, a capacidade formativa desenvolve-se num âmbito técnico em relação à realização das próprias possibilidades. As possibilidades têm de ser traduzidas em ação, sendo preciso possuir sabedoria sobre as modalidades nas quais o material oferecido pela vida pode ser plasmado. Apenas a execução da capacidade pode fornecer uma prova da sua existência real ⁵⁵ . Desta maneira, a elaboração intelectual traduz-se em uma “autêntica força fundamental que plasma o mundo (*bildend*)” ⁵⁶ , como Fichte afirma na *Staatslehre* . Enfim, a capacidade tem de ser ativa num sentido organizado e estratégico, realizando as possibilidades de maneira resoluta e sábia, à luz de uma visão aprofundada das estruturas, da reflexividade cultivada e de uma confiança com os aspectos de certo âmbito objetal ⁵⁷ . Estilo e apropriação de si mesmo significam, neste sentido, capacidade de formar e de plasmar a si mesmo, sob o pressuposto de que “nada é impossível para uma vontade inabalável” ⁵⁸ .

5. Doutrina da ciência e arte de viver

- 27 Com relação ao desenvolvimento da ideia da arte de viver, a doutrina da ciência se apresenta como modelo de pensamento que não se limita a levar à consciência os princípios gerais da ação, mas determina o momento particular e a maneira para fazê-lo em função de circunstâncias presentes e atuais. Além disso, neste contexto, os conceitos-chave da doutrina da ciência (relação entre sensibilidade e razão, *Besonnenheit* , atenção, aplicação) perdem o significado abstrato ou de princípio, para adquirir significado em relação ao esclarecimento das condições de um comportamento (ou de uma conduta) individual. Trata-se de aspectos que os instrumentos fornecidos pelas reflexões de Foucault e Schmid acerca da estética da existência permitem trazer à luz e permitem ver em Fichte mais do que um autor de um pensamento abstrato e moralista, consequência da definição da filosofia como ciência rigorosa. Poder-se-ia tratar de outra maneira de atualizar o pensamento de Fichte? Acredito que um pensador fecundo e profundo como

Fichte não precisa de atualizações. Com certeza, porém, a compreensão da doutrina da ciência precisa de perspectivas que permitam relevar esta profundidade e fecundidade e ligar de uma maneira mais explícita o rigor filosófico e a complexa linguagem fichteana às questões que caracterizam o debate filosófico contemporâneo. Aproximar Fichte ao pensamento de Foucault e de Schmid em relação à arte de viver poderia representar um passo nesta direção, mas sob duas condições.

- 28 Primeira condição: uma revisão do esquema historiográfico geral através do qual Schmid e Foucault se relacionam com a filosofia moderna. Seja em Foucault, seja em Schmid, de fato, não há relação direta com o pensamento fichteano ou com a ideia global de doutrina da ciência. Para ambos, Fichte permaneceria inscrito em uma “época moderna”, descrita como a época que perde o contato com os elementos concretos da existência, obcecada pelo “o pensamento de uma vida vera” a ser realizada por meio da “posse de bens”⁵⁹. Uma possibilidade para revisar esse esquema foi apresentada pelo próprio Foucault, que considerou possível (ou até mesmo necessária) uma “retomada, pelo menos parcial, da história do pensamento do século XIX”, já que pelo menos parte dela “poderia ser lida como tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, de reconstituir uma ética do si”⁶⁰. Ao longo da sua argumentação, Foucault menciona Stirner, Schopenhauer e Nietzsche. A compreensão da ideia global da doutrina da ciência em relação ao problema da arte de viver mostra como a de Fichte poderia ser incluída nesta série de tentativas, pois, em suas implicações fundamentais, a doutrina da ciência envolve, quer na forma de pressupostos quer na forma de implicações e aplicações, o desenvolvimento de uma técnica da existência, uma construção de uma ética concreta⁶¹ e uma reflexão sobre o sentido da existência como orientada para um valor, não definido *a priori* e sim construído pela cooperação entre agir individual e instância ética geral⁶².
- 29 Segunda condição: a concepção fichteana da lei moral como fato da razão não pode ser esquecida. Justamente em ocasião da discussão da possibilidade de reabilitar uma parte da filosofia do século XIX, Foucault escreve que a série de tentativas que foram empreendidas para reconstruir uma ética de si constitui uma situação “muito mais complicada, ambígua e contraditória”⁶³. De fato, em Fichte a lei moral representa algo que não pode ser construído pela ação individual, a qual, na verdade, tem de submeter-se ao comando da lei moral ordenadora. Esta perspectiva anularia a ideia, tipicamente foucaultiana, de uma ética do si que se constrói ao longo da história por camadas e desvios discursivos imprevisíveis. Entretanto a própria formação fichteana de uma ascética mostra como, ao passo que a lei moral poderia ser entendida a priori como algo não passível de ser construído pela ação individual, a ação concreta orientada pela lei moral tem de ter

comprometimento com a dimensão sensível do próprio indivíduo. A ação ética individual, portanto, não pode ser entendida como simples submissão a algum comando moral, mas sim como re-construção estratégica do valor expresso na lei moral em função do contexto específico definido pelas inclinações individuais. Esta re-construção estratégica não anula o caráter categórico do comando. Porém o configura em formas e representações a cada vez diferentes. A filosofia aplicada de Fichte, e em especial a parte chamada de ascética, permite de fato desenvolver o conjunto de técnicas e de estratégias para construir essas representações. Nesta altura, que é a da filosofia aplicada e não a da filosofia primeira, a incostruibilidade do princípio ético não cria dificuldades, já que a questão não é a dos fundamentos de uma ética do si, e sim a das estruturas em que ela se articula.

- 30 Estas duas condições – revisão do esquema historiográfico foucaultiano/schmidiano e compreensão da relação entre o caráter categórico do princípio ético e aplicações sensíveis – poderiam fazer com que a ideia da arte de viver ou de estética da existência, mais do que se afastar das abstratas alturas da especulação fichteana, tornem-se instrumento fundamental para compreender a vitalidade do pensamento fichteano, ainda hoje.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia

- Cecchinato, G., 2009. *Fichte und das Problem einer Aesthetik*. Wuerzburg: Ergon.
- Cohen, H., 1997. Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Em: *Werke Bd. 16.*, Hildesheim: Olms, pp. 472-475.
- De Pascale, C., 1995. *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane.*, Bologna: il Mulino.
- Derrida, J., 2001. *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo, il tedesco*. Napoli: Cronopio.
- Domański, J., 1996. *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg-Paris: Éditions universitaire.
- Fabbianelli, F., 1998. *Impulsi e libertà*. Genova: Pantograf.
- Ferraguto, F., 2010. *Filosofare prima della filosofia*. Hildesheim: Olms.

- Ferraguto, F., 2012. Decisione e dedizione. *Archivio di Filosofia*, pp. 217-225.
- Fonnesu, L., 2010. *Per una morale concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*. Bologna: Il Mulino.
- Foucault, M., 1977. Preface. Em: G. Deleuze & F. Guattari, eds. *Anti Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking, pp. XI-XIV.
- Foucault, M., 2010. *La cura di sé*. Milano: Feltrinelli .
- Foucault, M., 2011a. *L'uso dei piaceri*. Milano: Feltrinelli .
- Foucault, M., 2011b. *Ermeneutica del soggetto*. Milano: Feltrinelli .
- Foucault, M., 2013. , *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli .
- Hadot, I., 1969. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin: de Gruyter.
- Hadot, P., 2010. *Che cos'è la filosofia antica?*. Torino: Einaudi.
- Ivaldo, M., 1997. Politik, Geschichte und Religion in der Staatslehre von 1813. *Fichte-Studien*, Volume 11, pp. 209-227.
- Kamalah, W., 1972. *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. Zurich: Bibliographisches Institut.
- Kowalewski, A., 1965. *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*. Hildesheim ed. s.l.:Olms.
- Krämer, H., 1976. "Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens". *Philosophisches Jahrbuch*.
- Krämer, H., 1988. Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst". *Information Philosophie*.
- Krämer, H., 1992. *Integrative Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lask, E., 1903. *Fichte's Idealismus und die Geschichte*. Tübingen-Leipzig: Mohr & Siebek.
- Lauth, R., 1999. Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi. Em: G. Rametta, ed. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*. Milano: Guerini, pp. 11-52..
- Pareyson, L., 1964. Die Wdh der Philosophie nach Fichte. Em: F. Widemann, ed. *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*. München: Pustet, pp. 30-60.
- Rabbow, P., 1954. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. Muenchen: Kösel.
- Radrizzani, I., 1996. La Doctrine de la Science et l'engagement historique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 23-47.
- Rametta, G., 2008. La theorie fichtéenne de la conscience dans une perspective biopolitique. Em: J. C. Goddard & J. Rivera de Rosales, eds. *Fichte et la politique*. Monza: Polimetrica, pp. 431-442.

- Rendtorff, T., 1990-1991. *Ethik. Grundelemente, methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Tuebingen: Mohr.
- Schmid, W., 1991. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmid, W., 2000. , *Die philosophie im Garten der Lueste*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmid, W., 2012. *L'amicizia per se stessi*. Roma: Fazi .
- Schmid, W., 2014. *Filosofia dell'arte di vivere*. Roma: Fazi .
- Schopenhauer, A., 2005. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: UNESP.
- Traub, H. & Össterich, P. L., 2006. *Der ganze Fichte. Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschliessung der Welt*. Stuttgart : Konigshausen.
- Voelke, A., 1993. *La philosophie come thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*. Freiburg-Paris: Cerf.

NOTAS

1. Para uma apresentação da concepção geral da doutrina da ciência veja Lauth 1999. Uma reflexão extensa acerca da função sistemática da filosofia aplicada em Fichte se encontra em Ivaldo 1997.
2. Fichte apresenta uma tratção sistemática da filosofia aplicada também em 1805, nos *Principien der Gottes, Sitten und Rechtslehre* , onde define o percurso da aplicação da filosofia como “pesquisa em torno de um material já dado, o qual ao longo da própria pesquisa não fica dado, e sim derivante do saber” (GA, II, 7, p. 380). Entretanto, e como veremos mais para a frente, nos *Principien* Fichte se foca mais sobre a dedução dos “princípios *essendi* ” (GA II, 7, p. 378) das disciplinas filosóficas aplicadas, enquanto na *Asketik* trata dos elementos antropológicos envolvidos na própria aplicação da filosofia.
3. GA II, 5, p. 60.
4. A conexão entre desenvolvimento da doutrina da ciência e reforma geral das condições sociais e existenciais da humanidade se encontra de uma maneira explícita nas *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813* , SW, IX, em especial p. 3-4, na segunda *Transzedente Logik* del 1812 (ed Meiner, p. 253 e p. 260) e chamada de *Staatslehre* (SW, IV, p. 390). A questão da função política e histórica do „savio“ em Fichte é discutida de maneira precisa por Radrizzani 1996: 36 e 43-44. Uma interpretação muito pertinente da conexão fichteana entre formação da filosofia como ciência rigorosa e retorno da filosofia na vida na forma de renovação social e política da humanidade é apresentada já por Hermann Cohen no ensaio de 1915 *Deutschtum und Judentum* , agora em Cohen 1997: 472-475. Elementos teóricos interessantes para aprofundar este problema encontram-se em Derrida 2001: 83.
5. GA, II, 5, p. 60.
6. *Einleitungsvorlesungen 1813* , SW, IX, 20.

7. Esta concepção fica evidente nos *Tatsachen des Bewusstseins*, cf. em especial GA II, 11, p. 88.

8. Entre as varias expressões da *Fichte-Forschung* que levam á tona este aspecto vale a pena lembrar Össtereich – Traub 2006.

9. Não se pode afirmar que Fichte produziu uma ética estetizante, ao passo que o ponto de chegada da arte de viver é a formação de uma estética da existência (Foucault 2010: 97). Entretanto, uma possível conciliação teórica entre arte de viver em um sentido geral e estética da existência pode já ser encontrada na reflexão sobre o significado transcendental da arte, assim como foi concebida por Fichte, ou seja, como instrumento que permite mediar entre o nível puro dos princípios morais e o individual da concretização deles. Para esclarecimentos sobre a concepção fichteana da arte cf. Cecchinato 2009.

10. Veja a respeito Foucault 2011: 76.

11. In particolare, *Filosofia dell'arte di vivere*, trad. it. a cura di F. Ferraguto, Roma, Fazi, 2014.

12. Esta interpretação da filosofia de Fichte é desenvolvida já por Lask 1903.

13. Além da pesquisa foucaultiana (Foucault 2013, 2011a, 2010, 2011b), vale a pena citar uns exemplos desta reabilitação da filosofia da arte de viver no debate contemporaneo. Sobre a arte de viver na filosofia antiga cf. Rabbow1954; Hadot 1969.; Hadot 2008; Voelke 1993; Hadot 2010; Domański 1996. Sobre os princípios teóricos da filosofia como arte de viver no sentido foucaultiano cf. Schmid 1991; Schmid 2014. Sobre as implicações éticas da concepção da filosofia como arte de viver veja Kamalah, 1972 (ivi, p. 167); Krämer, 1976; Rendtorff (em especial, vol. I, p. 9 sg. e p. 130 sg.); Krämer 1992, que põe a questão da coerência entre tica do dever e ética do esforço na construção da conduta individual; Krämer 1988. A conexão entre a perspectiva foucaultiana e a concepção grega de arte de viver foi estudada por Schmid 2000.

14. Foucault 2010: 99.

15. Foucault 2010: 48.

16. Foucault 1977: XI-XIV.

17. Foucault 2010: 33.

18. Schmid 2014: 59-60.

19. Nesta direção se orienta Schmid 2012.

20. GA II, 5, p. 67.

21. Veja Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AK, VII, p. 119. Sobre a função da arte de viver no programa filosofico kantiano cf. Kowalewski 1965: 62.

22. Schmid 2014: 33.

23. Trata-se de questões desenvolvidas nos §§ 25-27 da *Antropologia*.

24. Trata-se de uma série de anotações relativamente fragmentarias publicadas pela primeira vez no tomo III dos *Nachgelassenen Werke* editorado por I.E. Fichte, de que não há versão autografa redigida pelo próprio Fichte.

Conforme os dados filológicos apresentados em GA II, 5, 57-58 a *Asketik* deve corresponder a uma *Vorlesung* ministrada por Fichte no semestre invernal de 1798-99 como apêndice à apresentação da doutrina moral de 1798.

25. Sobre as diferenças e as relações entre antropologia kantiana e fichteana cf. Fabbianelli 1998; Fonnesu 2010; De Pascale 1995.

26. GA I, 5, 171 sg.

27. GA II, 5, 63.

28. GA I, 1, 55.

29. GA II, 5, 67.

30. GA II, 5, 67.

31. GA II, 5, p. 69.

32. GA II, 5, p. 69.

33. Este conceito tem que ser distinguido de uma maneira radical do Schopenhaueriano, conforme a ascética seria uma “autopunição ou autoflagelo” (Schopenhauer 2005: 484).

34. Una interpretazione della relazione stabilita da Fichte tra coscienza e vita in questo senso, come tensione tra un orizzonte immanente e impersonale e atti di posizione riflessiva di sé è stata data da Rametta 2008.

35. GA II, 5, 62-63.

36. GA II, 5, 64.

37. GA I, 1, 87.

38. GA, II, 5, 66.

39. *Ibid.*

40. GA, II, 5, 67.

41. II, 5, 68.

42. Para uma análise desta passagem cf. Ferraguto 2012.

43. II, 5, 67.

44. II, 5, 71.

45. Foucault 2011a: 110.

46. Veja a respeito desta concepção de estilo Foucault 2010: 99; Schmid 2014: 132 sg.

47. Foucault 2010: 67.

48. Foucault 2011b: 58-61. Uma análise desta passagem há em Schmid 2000: 80-130, que pretende aprofundar os resultados foucaultianos.

49. Neste sentido poder-se-ia ler a questão da escolha desenvolvida na *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). Para uma interpretação desta questão, que retome a ideia grega de *epimeleia* introduzida também por Foucault veja Pareyson 1964.

50. Veja a respeito Ferraguto 2010.

51. GA II, 13, 41-42.

52. GA I, 9, 266.

53. GA I, 9, 266.

54. Machiavelli, GA I, 9, 267: “Es thut im Verfolge einer Unternehmung sich ein Umstand hervor, der an sich weder nothwendig war, noch durch irgend einen

menschlichen Verstand vorherzusehen. Der verständige Mann durchschaut auf der Stelle, wie derselbe zu gebrauchen sei für seinen Zweck, und gebraucht ihn also; er, der vielleicht, wenn statt des eingetretenen gerade sein Gegenteil sich ereignet hätte, auch dieses eben so zweckmäßig gefunden haben würdetrad”.

55. GA, I, 9, 267-268.

56. SW, IV, 389..

57. GA, I, 9 268: “Die Menge, welche zwischen dem Froste, und der Eroberung kein Mittelglied weiter erblickt, staunt sein Glück an, und es ist sein Vortheil, sie dabei zu lassen, weil dies in das Gebiet des Wunderbaren fällt, und den Mann zum besondern Lieblinge der Gottheit erhebt, dagegen die nackte Wahrheit, daß sein Glück auf seinem Verstande beruht habe, viel zu gemein, und zu natürlich ist”.

58. GA I, 9, 269.

59. Schmid 2014: 37.

60. Foucault 2011b: 221.

61. A respeito veja Ivaldo 1992.

62. Trata-se de uma ideia desenvolvida por Emil Lask em Lask 1903:128, 165, 28-44, 73-76 com referência a noção de *Wertindividualität*, individualidade válida ou individualidade de valor. Conforme Lask, Fichte diferencia a esfera do valer daquela do ser, pensando o “fazer-se” do valor em um ente particular. O individual é considerado como parte integrante do processo de constituição do valor, não por força de seu ser, mas em razão de uma visão da sua potencialidade de realizar uma exigência prática. Lask atribui, de fato, à reflexão fichteana sobre a filosofia aplicada (e em especial ao conceito de revelação, que como vimos apresenta muitas analogias com o de ascética) um papel crucial, pois é graças à ideia de revelação que se pode esclarecer como um fenômeno histórico-individual é capaz de exibir um “novo” não antecipável segundo conceitos.

63. Foucault 2011b: 221.

RESUMOS

The paper aims to a discussion of the possibility of reading Fichte’s *Wissenschaftslehre* such as a form of “art of living”. Firstly, it will be presented and discussed Fichte’s conception of ascetic, such as it was treated in the *Aschetik als Anhang zur Moral* of 1798 (§§ 2-3) and Fichte’s interpretation of the *Besonnenheit* in the commentary to the chapter XXV of Machiavelli’s *Prince*, that constitute a central element of 1807’s essay *Machiavelli als Schriftsteller* (§ 4). Finally, it will be critically valued the conditions of possibility for approximating Fichte’s concept of ascetic to the contemporary reflection upon the art of living developed from Michel Foucault and Wilhelm Schmid

(§§ 4-5) .

ÍNDICE

Keywords: Fichte, Foucault, Art of Living, Transcendental Philosophy, Ascetic

AUTOR

FEDERICO FERRAGUTO

PUCPR, Curitiba

Reseñas/Recensões

Mario Farina, *Critica, símbolo e storia in Hegel. La determinazione hegeliana dell'estetica*

Giorgia Cecchinato

REFERÊNCIA

Farina, M., *Critica, símbolo e storia in Hegel. La determinazione hegeliana dell'estetica*, Pisa: Edizioni ETS, 2015, 272 pp., ISBN 97888464743220

- 1 O livro de Mario Farina pretende explicitar o papel e a importância do símbolo na concepção de arte de Hegel. A concepção do símbolo exerce um papel que vai muito além daquele que o filósofo descreve nos capítulos dos *Cursos de estética* dedicados à arte simbólica: o símbolo está envolvido tanto na gênese da própria arte, quanto na necessidade de interpretar a arte criticamente e, deste modo, constitui a necessária historicidade do desenvolvimento artístico.
- 2 O símbolo recolhe e expõe (*darstellt*) a unidade juntamente com a tensão entre significado sensível e significado espiritual da obra. A obra não expressa o Espírito absoluto através da reflexão, mas apresenta “uma configuração dos conteúdos não essenciais (isto é não conceituais, sensíveis, G.C.) de modo que estes se refiram imediatamente ao Espírito absoluto” (p. 186), mas o Espírito absoluto jamais poderá ser expresso de modo completo e adequado por uma configuração sensível; assim, a exposição da arte será sempre aproximativa, sempre “algo a mais e algo a menos comparado com isto que o Espírito é” (p. 186). O símbolo é aquela estrutura de conotação que, diferentemente do signo, o qual é apenas uma referência arbitrária, não deve apenas pôr-se como “passagem”, como meio entre a matéria e o Absoluto, mas deve incorporar o Absoluto na matéria sem poder nunca exprimi-lo inteiramente. O símbolo é imediato e instintivo e não é autoconsciente. Assim como afirma o autor, a arte não dispõe por si da possibilidade de refletir sobre o caráter

simbólico das próprias produções, nem pode ser consciente de que o absoluto, que está nela representado, não pode ser exposto plenamente pela representação simbólica. A crítica deve assumir estas tarefas, por isso, Farina afirma que a necessidade da crítica é uma consequência do caráter simbólico da arte. A reflexão crítica revela a estrutura simbólica da obra, enfocando na relação entre o conteúdo particular (o conteúdo contingente) e o conteúdo universal (o conteúdo necessário). As formas artísticas *Kunstformen*, as quais conhecemos como simbólica, clássica e romântica, não são outra coisa que três relações diferentes, nas quais se articula a tensão entre o conteúdo e a sua expressão: a arte simbólica como diferença, a arte clássica como identidade e a arte romântica como outra configuração da diferença. A crítica é, segundo a interpretação original de Mario Farina, isto que permite mantê-las juntas, articulá-las e lê-las como uma história, ou melhor, como a articulação especulativa e histórica da relação simbólica. Coerentemente com esta interpretação, a morte da arte corresponderia, em âmbito especulativo, ao fim da possibilidade de uma arte que conserve uma função sobre a qual a crítica pode ser exercida; enquanto, em âmbito histórico, corresponderia ao fim das formas artísticas, entendidas como desenvolvimento dos modos de apresentação sensível da ideia. Neste sentido, estão conectados a crítica, o símbolo e a história.

- 3 O livro é dividido em seis capítulos. O primeiro mostra como Hegel já havia amadurecido seu conceito de arte em Jena e tomado distância tanto do *Systemprogramm* quanto de Schelling. Paralelamente à colocação da arte como forma primeira de conhecimento do absoluto, Mario Farina mostra como Hegel se distancia de cada uma das teorias que afirmam a possibilidade de um conhecimento intuitivo e imediato do absoluto.
- 4 O segundo capítulo defende a tese de que a concepção do simbólico em Hegel tem suas raízes na concepção kantiana do belo como símbolo do bem moral e do gênio como instância inconsciente e não conceitual. Este elemento teórico seria, pois, retomado e elaborado por Goethe, pelos pré-românticos, por Schelling e, por fim, pelo romantismo de Heidelberg, em particular, por Creuzer na sua reflexão sobre a mitologia. Em geral, Hegel mantém a concepção goethiana e schellinguiana da produção simbólica e a conduz às suas extremas consequências: se o símbolo se entende como tal, o caráter imediato, que lhe pertence essencialmente, desaparece; por isto Hegel se distancia dos românticos de Jena, os quais afirmam a necessidade de uma nova mitologia. Como o símbolo não é criado conscientemente, nem se exerce numa dimensão consciente, não é possível criar um sistema simbólico de referência para o povo, assim como a mitologia foi para os antigos. A época moderna perdeu a espontaneidade que permitiu aos antigos produzir uma mitologia (nisto Hegel é muito próximo de Schiller) e agora não é mais

possível produzir um sistema de símbolos artificial e arbitrariamente.

- 5 O terceiro capítulo mostra como se desenvolve a elaboração do simbólico nas preleções de estética, e o quarto é dedicado à exposição do papel e do significado da arte, entendida como essencialmente simbólica, no interior do sistema.
- 6 O quinto capítulo, no qual Hegel desenvolve uma verdadeira e própria teoria do signo e do símbolo, analisa os parágrafos da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830) dedicados à imaginação no interior da *Psicologia*.
- 7 O sexto capítulo retira as consequências da análise histórica para construir uma hipótese original sobre o clássico problema da “morte da arte”. Em diálogo com autores contemporâneos como Danto, Foucault e Agambem, o autor argumenta que o fim da função de símbolo, o qual possui como papel justamente a indicação da relação entre a forma e o conteúdo da arte, leva ao fim das formas de arte assim como Hegel o descreve nos cursos de estética: arte simbólica, clássica e romântica, pois estas formas eram articulações desta relação.
- 8 O texto representa um instrumento bastante válido para compreender a origem e a estrutura da filosofia da arte de Hegel. As análises históricas são precisas e minuciosas, a bibliografia é ampla e atualizada. Todavia, permitamo-nos apontar algumas críticas, as quais não têm em vista diminuir o precioso trabalho de Farina, mas, pelo contrário, pretendem ser uma demonstração de que este livro é um verdadeiro estímulo ao pensamento.
- 9 A primeira questão que gostaria de levantar diz respeito ao consolidado pré-juízo acadêmico que vê Hegel como defensor do mais rigoroso classicismo. O livro de Mario Farina contribui para mostrar a falta de fundamento deste preconceito, justificando o símbolo como elemento fundamental de todas as formas da arte. Contudo, poder-se-ia, legitimamente, questionar se o simbólico, como relação e disparidade entre forma significante e significado, “funcione” do mesmo modo com a arte grega. A questão pode ser levantada pelo fato de a poesia grega, de algum modo, criar o próprio mundo e ser uma forma de arte que não apenas expõe um conteúdo; ela também o realiza plenamente lá onde, como sabemos, toda plena realização já é o primeiro passo no caminho verso a dissolução. Em outras palavras: o conteúdo universal na arte clássica não é apenas intuído, mas vivido plenamente; é este elemento de “plenitude”, próprio da arte grega, que ameaça colocar em crise a função fundamental do símbolo entendido, aqui, como expressão não arbitrária, mas que, contudo, não coincide com o conteúdo.
- 10 Outra questão levantada a partir do livro diz respeito ao confronto entre a elaboração da teoria hegeliana do símbolo e a importância da noção de símbolo no pré-romantismo (*Frühromantik*). Falar de pré-romantismo não é

algo simples. Ainda existem algumas questões em aberto sobre a periodização e sobre certos pontos teóricos mais importantes. Contudo, a cada vez que se afronta a questão do pré-romantismo, entra-se em terreno bastante escorregadio.

- 11 O autor se apoia em um ilustre intérprete: Benjamin. Indubitavelmente, ainda que Benjamin seja importante, diria ainda imprescindível para interpretar o romantismo, contudo, do ponto de vista do conceito de símbolo, poderíamos dizer que a sua análise deste conceito não é totalmente imparcial. Tal como a análise hegeliana, ela foi influenciada pela leitura de Creuzer e pelo romantismo de Heidelberg. Assim, o autor faz uso de um instrumento de interpretação (Benjamin) que já carrega uma proximidade com a interpretação que deseja demonstrar, a dizer, a importância do símbolo para os românticos e um tipo particular de interpretação do simbólico.
- 12 Mario Faria traça uma análise muito interessante da importância da teoria do belo como símbolo do bem moral na interpretação pré-romântica do símbolo. A reconstrução histórica e teórica é bem feita. Todavia, o autor não considera um outro elemento muito importante e, de acordo com o que penso, decisivo para a concepção pré-romântica da arte, a noção de ideia estética. O uso do termo quase não é documentado, de fato, ele aparece pouquíssimo nos fragmentos e nas obras. No entanto, ele representa a teoria original de um significado intuitivo e, todavia, de valor universal ao qual nenhum conceito pode se adequar completamente. Ao meu ver, na visão dos românticos, confluem a noção de símbolo e a ideia estética no sentido de um convite à interpretação constante de algo que jamais se abrirá à reflexão conceitual, algo infinitamente interpretável.
- 13 Ainda que o tema do símbolo pareça sugerir infinitas questões, a interpretação hegeliana do símbolo revela-se fundamental para situar o problema da arte neste autor. A organização teórica de Farina, a qual reúne símbolo e crítica, abre interessantes perspectivas para se pensar o problema da arte na contemporaneidade.

AUTORES

GIORGIA CECCHINATO

UFMG