

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

18 | 2019

Inv(i)erno 2019

Emiliano Acosta et Theofilo Moreira Barreto de Oliveira (dir.)



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/972>

DOI : 10.4000/ref.972

ISSN : 2258-014X

Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

Référence électronique

Emiliano Acosta y Theofilo Moreira Barreto de Oliveira (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 18 | 2019, «Inv(i)erno 2019» [En línea], Publicado el 27 diciembre 2019, consultado el 05 diciembre 2025. URL: <https://journals.openedition.org/ref/972>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.972>

Ce document a été généré automatiquement le 5 décembre 2025.

Salvo indicación contraria, el texto y otros elementos (ilustraciones, archivos adicionales importados) son "Todos los derechos reservados".

NOTE DE LA RÉDACTION

Para el presente número de *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* hemos seleccionado artículos que exploran las tensiones, similitudes y diferencias, que provoca un concepto cuando dos filósofos o comentaristas pretenden apropiárselo.

Marco Rampazzo Bazzan estudia la apropiación fichteana del concepto kantiano de ilustración (*Sapere aude!*) mostrando en qué medida el gesto de Fichte es ante todo, en lo que concierne a sus años en Berlín, performativo. Federico Ferraguto nos ofrece un estudio sobre el concepto de fenomenología en primer lugar entre Reinhold y Fichte y en segundo lugar entre Fichte y Husserl. En el primer caso, Ferraguto reconstruye la apropiación reactiva que hace Fichte a partir de 1804 de este término de la filosofía de Reinhold. En el segundo caso, Ferraguto nos brinda algunos elementos para problematizar la noción de fenomenología a la luz de la recepción husserliana del Yo fichteano.

El tercer artículo del presente número a cargo de Ana Carolina de Carvalho Belmani investiga el concepto de lo bello en la filosofía kantiana con el fin de analizar la disputa entre Allison y Guyer acerca de un formalismo restrictivo en la teoría del gusto de Kant.

Theofilo Oliveira ha preparado un estudio introductorio a la relación, aún no explorada seriamente, entre W. Benjamin y Fichte. El concepto en cuestión es aquí la noción de sistema o, más específicamente, de sistema lingüístico. Por último, el lector encontrará en el artículo de E. Acosta consideraciones iniciales acerca del concepto de nihilismo afirmativo en Fichte y de su posible relación con el concepto de nihilismo y de filosofía de la nada de J. H. Obereit. Quiero agradecer en primer lugar a quienes han colaborado en la edición de este número. A Germán Stezak por su altruismo filosófico-tecnológico y a Theofilo Oliveira por su “heiliges Ja-sagen” a toda nueva propuesta. Mi agradecimiento va también a autores y evaluadores por seguir confiando a través de sus actos en esta Revista.

Blandijn, 27 de diciembre de 2019

SOMMAIRE

Artículos/Artigos

Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín

Marco Rampazzo Bazzan

Falsos amigos. O conceito fichteano de fenomenologia e o seu contexto

Federico Ferraguto

As multifacetadas da forma bela na Crítica da faculdade de julgar

Ana Carolina de Carvalho Belmani

Recordar e escavar: a herança sistemática de Fichte no sistema espectral da linguagem de Walter Benjamin

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira

Algunas observaciones sobre nihilismo y teoría de la imagen de Fichte

Emiliano Acosta

Reseñas/Recensões

Diogo Ferrer, A Gênese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira

Artículos/Artigos

Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín

Marco Rampazzo Bazzan

NOTA DEL AUTOR

Este artículo es parte de mis investigaciones realizadas en la PUCPR-Curitiba durante la beca post-doctoral que me otorgó CAPES (programa CAPES-PNPD)

Introducción

En la huella del idealismo trascendental kantiano, la Doctrina de la ciencia (=WL) ambiciona realizar una reflexión que critique radicalmente las verdades establecidas (FSW IV, 374). Radicalizando la perspectiva de Kant, Fichte pretende cuestionar *genéticamente* las formas bajo las cuales estas verdades establecidas se presentan en la consciencia ¹. Como veremos, no se trata de eliminar estas ‘verdades’ denunciándolas meramente como ilusorias – pues, ilusoria es apenas su pretensión de ser verdad – sino de entenderlas en su necesidad en la medida en que representan momentos ineluctables de un proceso de esclarecimiento del saber ². De hecho, ellas constituyen la condición factual para el desenvolvimiento de la filosofía como WL ³, ya que definen su ineludible y contingente punto de partida, o sea el objeto de su aplicación específica ⁴.

Por otro lado, la relación continua y variable entre lo que se cree verdadero (fe) y lo que se comprende (entendimiento) como tal es también, para Fichte, el núcleo de la historia humana (FSW VI, 495-496). Esta relación define el horizonte problemático dentro del cual el filósofo concibe la historia y el destino del hombre como manifestación y desarrollo de la libertad. Bajo este aspecto cabe destacar cómo su concepción de la historia representa básicamente una reformulación del proceso de la Ilustración en la huella de Kant. Para entenderlo destacaremos la correspondencia entre las nociones de fe, utilizada en la *Doctrina del Estado* de 1813, y de símbolo (o profesión de fe),

utilizada en el *Sistema de ética* de 1798 y en el curso de *Doctrina Ética* de 1812. Con lo cual, veremos cómo Fichte concibe la historia a partir del papel que él atribuye a los eruditos en su teoría pedagógica, desarrollando aquí también algunas tesis que Kant había enunciado tanto en su “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?” como en la *Religión dentro los límites de la mera razón* ⁵.

Para comprender la profundidad de la influencia de la concepción kantiana de la *Aufklärung* en la definición del ejercicio concreto del filosofar *in actu* ⁶ por Fichte, analizaremos, por ende, los rasgos de esta práctica a partir de dos “dificultades capitales” que, según él, cabe enfrentar necesariamente en el desenvolvimiento efectivo de la WL. El filósofo menciona estas ‘dificultades’ en el prólogo de la exposición de 1811 justo antes de evocar la exhortación horaciana, que Kant resignifica en 1784 como divisa de la Ilustración. La primera dificultad es la manera de entender el filosofar tal como una ‘clasificación de las filosofías’ (*DC 1811*, 69). La segunda es la acción del ‘pensamiento dogmático’ (*dogmatischer Sinn*). Así, a partir de la manera en la cual él encara las dificultades mencionadas, intentaremos evidenciar la disposición ética (*Gesinnung*) que la WL – o sea la Sabiduría (*Weisheit*) – pretende forjar como práctica de la Ilustración. Pues el ejercicio del pensamiento crítico forja una actitud ética (una manera de ser o actuar) por medio de una nueva “manera de ver” (*SL 1812*, 384), justamente aquella anunciada en las lecciones introductorias que ahora examinaremos en la versión de 1811.

1. La actitud polémica de la WL

Antes de todo, cabe esclarecer lo que Fichte elabora bajo WL. En 1811 él la presenta tal como un “análisis de la conciencia” (*DC 1811*, 55). En cuanto tal la WL se produce mediante una reflexión sobre lo que se presenta como saber en la conciencia natural. Esta reflexión pretende estudiar y reconstruir los “miembros intermedios desconocidos, invisibles para el sentido ordinario” (*DC 1811*, 55) que producen los contenidos concretos de la conciencia. Fichte define esta reconstrucción como movimiento ‘genético’ (en contraposición a ‘factico’) ⁷. Con lo cual practicar la WL exige cuestionar lo que se reconoce usualmente como verdadero y que se acepta factualmente como tal a partir de un principio que no habría sido ‘genetizado’ (*FSW IV*, 379). Bajo esta perspectiva, la WL define un pensamiento que no acepta nada como verdadero sin justificación racional. O sea, ella no puede admitir algo como verdadero simplemente porque así lo sanciona una autoridad científica, religiosa o política. Por esta razón se opone a toda forma de autoridad en el ámbito del saber. Así, para Fichte, “el único modo de pensar según y por el cual es posible una WL” es “mediante oposición” (*DC 1811*, 55). En la

introducción a la *Doctrina del Estado* él presenta esta oposición (entre “cosas” e “imágenes”) a partir de una manera diferente de ver el Ser (FWS IV, 373).

La resurgencia del lema ‘*sapere aude*’ en la clase del 5 de febrero de 1811, nos permite investigar esta oposición desde el punto de vista de la exposición efectiva de la WL en el marco de la definición kantiana de la Ilustración. Esta clase concluye el prólogo o *prolegómenos* (termino que Fichte utiliza en las exposiciones de 1804 e 1807), o sea el metadiscurso con el cual Fichte abre su exposición⁸. Este discurso preliminar se plantea la tarea de orientar de forma ‘performativa’⁹ a la audiencia, para que realice sin preconceptos su investigación sobre el saber. Fichte se apropia de la exhortación horaciana para que sus oyentes se predispongan e inicien a practicar el tipo de ejercicio que define la WL como cumplimiento de la perspectiva transcendental abierta por Kant. Con otras palabras, apropiándose el ‘*Sapere aude*’, Fichte resume la exhortación que él mismo está formulando a su audiencia.

Pero aquí luchamos contra la autoridad. Eso lo han dicho también hombres famosos y reconocidos. Yo mismo no contrapongo a esto autoridad alguna, sino sólo la propia visión [*eigne Sicht*]. Ahora, mediante esta propia visión de ustedes, si ustedes están dispuestos, si *sapere audetis*, quiero mostrarles en breve lo que todos los hombres famosos y reconocidos en el mundo, sin excepción de uno solo, son en el campo de la filosofía, y el talento y la agudeza que nuestra época científica tiene que aplicar y emplear (*DS 1811*, 70).

Esta observación precede la verdadera introducción a la WL, que Fichte desarrolla diferenciando su planteamiento de las filosofías de Schelling y Spinoza. Fichte convoca a los dos autores justamente como ‘autoridades filosóficas’ frente de las cuales su discurso debe tomar posición oponiéndose a ellas¹⁰. Con lo cual, según Fichte, a la WL pertenece constitutivamente una actitud polémica. O sea, su construcción se forja desmarcándose de las posiciones que poseen autoridad en el momento de su exposición efectiva (y que, por eso, definen las verdades establecidas en el plano científico). Según Fichte, “*quien actúa por una autoridad, actúa necesariamente sin consciencia moral*”, porque carece de ‘certeza’ (*SisEt*, 220). Pues “el sentimiento de la certeza nace por la convergencia de un acto de la facultad de juzgar con el impulso moral” (*SisEt*, 220). Ahora bien, en Fichte, la exhortación ‘*sapere aude*’ designa precisamente la ambición de realizar este tipo de ‘convergencia’ en la cual consiste la anhelada y siempre problemática unión de saber y acción.

Para Fichte, se puede contrastar eficazmente la fuerza de toda autoridad si sus dictámenes se historizan en presente. Según explica en la *Doctrina del Estado*, eso significa comprender en qué medida “la propia época es determinada por el intelecto y en qué medida por la fe, y en qué punto los dos principios están en conflicto” (*FSW IV*, 493-494). Para aclarar este aspecto

cabe reanudar esta consideración con el uso de símbolo en el *Sistema de Ética* destacando su ascendencia kantiana. Fichte define “su símbolo” como el fundamento de la fe de una comunidad particular, o sea aquello sobre lo cual todos están de acuerdo (SisEt, 269). Esta idea es confirmada en el curso de *Doctrina ética* de 1812, en el cual Fichte designa con ‘símbolo’ “el consenso sobre la visión” que funda una comunidad ¹¹.

Con lo cual Fichte considera el símbolo como el “fundamento de la enseñanza” (SisEt, 276). Para él su contenido concreto no es dogmático, sino “modificable” o “perfectible” (*SL 1812*, 388). Su modificación ‘adecuada’ – o sea en vistas al progreso de la Ilustración – define, por lo tanto, la tarea que se plantea para los eruditos. En breve, el símbolo constituye la convicción compartida por una comunidad de escucha particular. Esta convicción compartida determina el punto de partida para el discurso que los ‘verdaderos eruditos’ (tal cual Fichte pretende ser) articulan sobre un determinado asunto. En su caso específico, la tarea de Fichte como profesor es iniciar su discurso a partir de las posiciones de hombres “reconocidos y famosos” de su época sobre la filosofía. Pues son justamente esas opiniones que forjan las verdades establecidas de su tiempo.

De esta forma resulta suficientemente claro que la filosofía como WL se produce por una diferenciación frente a un saber determinado. Este saber particular no es otra cosa que el objeto de la conciencia natural o del sentido común. La WL intenta cuestionar este saber particular a partir de su principio (reconstruyendo genéticamente su formación como objeto de la conciencia). La dificultad principal para la comprensión de la WL consistiría justamente en el hecho que ella procura “distinguir lo que la conciencia común no distingue” (*DC 1811*, 63). Pues eso nos aclara cómo el filósofo pretende construir la WL a partir de lo que él considera como fundamento de la opinión dominante sobre un determinado tema por parte de la audiencia particular. Ese fundamento sería justamente la imagen de lo que esta audiencia o comunidad de escucha cree verdadero sobre la filosofía, el saber, una ciencia particular, un posicionamiento político, o sea todo objeto sobre el cual se aplica el pensamiento o al cual se dirige (o pretende dirigirse) la reflexión.

Como hemos mencionado, esta imagen del objeto de fe corresponde a la definición de ‘símbolo’ presente en el *Sistema de ética*. Fichte analiza la noción de ‘símbolo’ en el párrafo 18 cuyo objeto son “las condiciones de la yoidad en su relación con el impulso a la autonomía absoluta”. En esta sección Fichte identifica el destino (*Bestimmung*) del hombre con el perfeccionamiento moral. El uso que hace de la noción de símbolo se inspira en el de Kant en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. A este texto Fichte se refiere explícitamente para introducir el asunto de la existencia del mal radical

(SisEt, 239). Se trata de un texto cuya lectura lo había marcado profundamente como prueba una carta que escribe a Kant en 1792. Pues en esta carta Fichte sustenta que el ensayo sobre la religión lo habría influenciado en la escritura de las *Contribuciones para rectificar el juicio del público alemán sobre la Revolución francesa* (GA III/1, 431) ¹².

A partir de estas consideraciones podemos individuar en la “Observación general”, que encierra la *Religión dentro los límites de a mera razón*, la fuente primaria de inspiración para la concepción de la historia que Fichte articula en la *Doctrina del Estado*. Como mencionado, en las conferencias de 1813 Fichte sostiene que el núcleo de la historia humana es el conflicto entre fe (*Glauben*) y entendimiento (*Verstand*). Ahora bien, la primera manifestación del *Glauben* es la ‘fe en los milagros’ (FSW IV, 466). La ‘fe en los milagros’ caracteriza, desde luego, la época del obscurantismo, en la cual se concibe la historia como ‘providencia’ o ‘gobierno divino del mundo’. Fichte trata del milagro como objeto de la opinión corriente, o sea lo que una determinada comunidad considera (o cree) verdadero (en el ámbito suprasensible). Pues la opinión corriente consideraría el milagro como el efecto de la decisión de un “Dios inteligible, sabio y moral” (FWS IV 466). Al mismo tiempo el milagro se presenta como un ‘acontecimiento natural’, o sea como algo que se produce en el orden natural y que, no obstante, no se explica a partir del determinismo mecanicista. Con lo cual, el milagro representa el primer intento de explicar un acontecimiento que no puede reconducirse a las leyes de la naturaleza. En esta medida, eso se puede percibir tal como la primera percepción de la causalidad del mundo suprasensible. Es por este camino que un cuestionamiento sobre el milagro puede abrir a la comprensión del mundo moral gobernado por la libertad. De hecho, lo esencial para todo símbolo, del cual el milagro sería la primera percepción histórica, es la proposición: “hay en general algo suprasensible y elevado por encima de toda naturaleza” (SisEt, 276).

Ahora bien, la percepción de un principio suprasensible (o sea que no es sujeto a las leyes de la naturaleza) pone a disposición el material de la historia (fundamentado el espacio de pensabilidad para los efectos de la libertad). Este tipo de percepción constituye el objeto de fe, del cual el filósofo habla en 1813. Se trata de una convicción, es el acto de creer en algo que, en este caso, no tiene ningún sustento particular racional. En este punto no es difícil reconducir otra vez su argumentación a la *Religión dentro los límites de la mera razón*. En este texto Kant consagra a este asunto su segunda “Observación general”. Según Kant, con la fundación de una religión moral, “todos los milagros que la historia enlaza con su introducción han de hacer finalmente superflua la creencia en milagros en general” (AA VI, 84). Se puede entonces afirmar que Fichte desenvuelve su argumentación a partir de los tres modos

de 'fe ilusoria' que tiene lugar en la trasgresión, para nosotros, de los límites de nuestra razón respecto a lo sobrenatural. En el caso mencionado resulta decisivo el primero de estos modos, o sea "la creencia de que se conoce por experiencia algo que, sin embargo, nos es imposible aceptar como aconteciendo según leyes objetivas (la creencia en milagros)" (AA VI, 194).

En 1813 Fichte insiste en el hecho de que, aunque sea inadecuada, la fe en los milagros representa una primera percepción consciente de lo suprasensible. Según el sentido aclarado antes, se trataría de la primera manifestación del símbolo como signo de la existencia de algo sobrenatural, o sea que no es sujeto a las leyes (mecánicas) de la naturaleza sensible, lo que corresponde, por lo tanto, a un producto de la libertad. Así, el verdadero objeto de la historia humana es el desenvolvimiento de la libertad moral. Ese desenvolvimiento indica al hombre su destino en el perfeccionamiento moral. Aquí está la razón por la cual no podemos entender el 'plano universal' (*Weltplan*) como algo definido en el marco de una providencia predeterminada, sino como una tarea cuyo cumplimiento depende del reconocimiento por parte de los hombres de su naturaleza moral en el ámbito del género humano. También a esta altura podemos observar que Fichte desenvuelve una tesis de la *Religión dentro los límites de la mera razón*. Según Kant, la formación moral del hombre no tiene que comenzar por el mejoramiento de las costumbres, "sino por la conversión del modo de pensar" (AA VI, 48). Bajo esta perspectiva podemos entender como objetivo de la WL lo de realizar esta 'conversión' forjando una 'visión propia'.

Es con este objetivo que Fichte se apropia la divisa de la Ilustración. Pues Kant había utilizado la noción de 'símbolo' (*Symbol*) – traducida a veces por "credo asumido" – también en su *Contestación a la pregunta: ¿Qué es ilustración?* Para el filósofo de Königsberg, la época de ilustración coincidiría con el siglo de Federico porque el monarca permite:

a venerables clérigos que, como personas doctas, expongan libre y públicamente al examen del mundo unos juicios y evidencias que \ se desvían aquí o allá del credo asumido por ellos sin menoscabar los deberes de su cargo; tanto más aquel otro que no se halle coartado por obligación profesional alguna. los eclesiásticos (AA VIII, 40-41) ¹³ .

Según Kant, el símbolo como creencia no es algo inmutable en su forma. Pues considerarlo como inmutable negaría la posibilidad de pensar la Ilustración como proceso. Es por lo tanto "modificable" exactamente como sustenta Fichte en 1798. Ahora podemos entender aún mejor cómo la concepción fichteana del núcleo de la historia humana tal como conflicto entre fe y entendimiento traduzca finalmente la dialéctica entre símbolo (credo) e ilustración definida por Kant en 1784 como motor del proceso de *Aufklärung* . En la *Doctrina del Estado* la fe representa el *termino a quo* para el

desenvolvimiento de la inteligencia (*Verstand*) (*FWS IV*, 495). La fe define los contenidos de la historia, materiales o contingentes, que el entendimiento debe aclarar (es decir 'genetizar' en el sentido explicado anteriormente).

2. Visión propia contra autoridad

En el paso de la *WL* de 1811, en el cual evoca el lema '*sapere audere*' Fichte opone la 'visión propia' a la autoridad. Esta 'visión propia' corresponde a la actividad del 'entendimiento' (*Verstand*) descrita en la *Doctrina del Estado*. El entendimiento comprende lo que es originario que no encuentra, sin embargo, en sí mismo, sino en la fe. Pues el entendimiento no crea nada, sino comprende lo que se presenta en la conciencia (*FWS IV*, 494). La *WL* se plantea justamente la tarea de comprender lo que es originario y los prolegómenos sirven justamente para definir (tomar conciencia de) este objetivo. En 1811 Fichte empieza su exposición con las palabras siguientes:

Doctrina de la ciencia. Dice el nombre. Hasta aquí [se explicó en las exposiciones] anteriores. Aquí solo [buscamos] en breve un concepto conductor fijo, que permanezca. [No doy] ninguna fórmula, sino que, con arreglo a mi presente descripción, ustedes deben configurarlo y fijarlo en sí mismos (*DC 1811*, p. 55).

Fichte está convencido de que aprender y filosofar implican una apropiación creadora, y no mecánica del saber. Como relata August Twisten, uno de sus estudiantes más cercanos en Berlín, Fichte le pedía a su público no tomar ningún apunte durante sus clases, para no verse negado el acceso a la inteligencia de la *WL*. En opinión del filósofo, al hacer sus anotaciones sus alumnos perderían la fuerza del discurso para quedarse simplemente con la letra ("muerta") ¹⁴. La metáfora que Fichte utiliza es justamente que cada oyente forme una 'visión propia'. El primer paso para formar esta nueva manera de ver debe producirse por medio de una diferenciación frente a la manera corriente de ver las cosas, eso es la 'conciencia natural'. O sea, la conciencia natural no describe apenas creencias ingenuas del sentido común, sino también lo que una cierta comunidad (o público) considera como justo y verdadero, eso es su símbolo. Y este símbolo incluye también las proposiciones de las ciencias. Brevemente, la manera habitual de ver corresponde a la visión dominante en una cierta época por parte de cierta comunidad.

Cabe ahora destacar cómo Fichte habla de la Ilustración en sus escritos. Como lo destaca Ives Radrizzani, la visión binaria de la dialéctica de la ilustración de Fichte en Jena se complica a partir de la 'disputa del ateísmo'. Esta complicación deriva del hecho de que Fichte forja e introduce una categoría intermedia, es decir: "los partisanos de la obscuridad que se consideran ellos

mismos como partisanos de la luz” ¹⁵ . Fichte llama “falsos hombres de la ilustración” a aquellos hombres de cultura o filósofos de su época – bajo los cuales hay que entender “los hombres celebres y estimados” mencionados antes – que, a pesar de criticar (con palabras) el obscurantismo pasado, obrarían en favor del obscurantismo o del *status quo* con el objetivo de desempeñar el papel de tutores del pueblo.

Sobre esa presumida incoherencia entre palabras y acciones se basa la convicción del Fichte, según la cual la mayoría de sus colegas no cumplía con la tarea de los verdaderos eruditos. Cabe entender esta distinción entre verdaderos y falsos iluministas a partir de los “verdaderos eruditos”, de los cuales habla Rousseau en el primero Discurso ¹⁶ . En 1798 Fichte sustenta que los verdaderos eruditos son “los depositarios, algo así como el archivo de la cultura de la época” y que su tarea consiste en “hacer progresar ese conocimiento”, es decir, “corregir el conocimiento actual” mediante “la rectificación” y “una ampliación del conocimiento”. La esfera de la acción de los eruditos es “el público docto; a partir de él, por el camino conocido, llegan los resultados de sus investigaciones a toda la comunidad” (*SisEt*, 346). Es un verdadero erudito apenas quien cumpla efectivamente con esta tarea. En consecuencia, quien no cumpla con esa tarea actuaría contra el progreso de la Ilustración. Es el caso por ejemplo de:

Hélvetius y otros los cuales decían: es un hecho que el hombre lo hace todo por egoísmo, y no hay en modo alguno otro fundamento para la acción en su naturaleza; ésta es su determinación, él no puede ser de otra manera y no debe serlo; y quien quiera ser mejor ahí, es un loco y un visionario que desconoce los límites de su naturaleza. Por este razonamiento, a aquel que se lo cree -considerando el asunto de manera natural- se le quitan las ganas y se le hace imposible toda aspiración hacia algo superior (*SisEt*, 227-228)

En su polémica de 1800 Fichte se dirige, en general, contra todo lo que hace autoridad, y en particular al órgano de la *Aufklärung* berlinés ¹⁷ . El objetivo de esta crítica es la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* porque el público tiende a identificar la Ilustración con las posiciones ahí publicadas ¹⁸ . En los *Caracteres de la edad contemporánea* Fichte sustenta que, si se considera la WL como algo paradójico es básicamente porque se contrapone y rechaza las doctrinas dominantes de su época. Jugando con los prefijos de su lengua Fichte nombra esas doctrinas como *Ausklärung* (*GA* I,8, 223), o sea, oscurecimiento. Distinguiendo entre verdaderos y falsos hombres de la Ilustración, Fichte articula entonces diferentes interpretaciones de la *Aufklärung* , correspondientes a unas posiciones de autores “célebres” o “estimados” de su época. Intenta salvar el núcleo positivo contenido en la definición kantiana, desmarcándolo de las posiciones que se reivindican (formalmente) como ‘ilustradas’ ¹⁹ .

En el *Sistema de ética* Fichte define el ‘público docto’ como “un fórum de una conciencia colectiva frente el cual se puede pensar e investigar todo lo posible con absoluta e ilimitada libertad” (*SisEt* , 278). El fin de esta sociedad particular sería de investigar más allá de los límites fijados por “las cadenas del símbolo eclesiástico” es decir de la profesión de fe de una comunidad particular, ósea la imagen concreta que ha asumido en general lo suprasensible, y por los “conceptos jurídicos sancionados por el Estado” (*SisEt* , 278).

El docto se distingue del no-docto de la siguiente manera: este último cree, en efecto, también haberse convencido por medio de su propia reflexión, y la tiene; pero quien ve más lejos que él, descubre que su sistema sobre el Estado y la iglesia es el resultado de las opiniones más corrientes de su época (*SisEt*, 279).

Ahora según los deberes particulares del sabio que Fichte presenta en la parte final del *Sistema de ética* para cumplir con su función social, el docto tiene que disponer la capacidad de comunicar (*Mitteilungsfertigkeit*) y de recibir (*Empfänglichkeit*). Estas capacidades le permiten actuar sobre aquel influjo (por medio del intercambio intersubjetivo) y sobre la propagación del saber (como Ilustración ²⁰) en la sociedad, es decir sobre la formación y la transformación de la opinión que funda el consenso en favor del orden constituido, modelado por las autoridades espirituales y políticas. Al mismo tiempo – y este aspecto marca la diferencia fundamental frente la definición de las ‘fabricas del consenso’ del despotismo perfecto – el proceso de formación de la convicción y de la opinión corriente “es posible sólo por el medio de una “comunicación con los demás”, un ejercicio de la duda, una confrontación abierta y el respeto tanto del “símbolo como base de su enseñanza” (la opinión corriente y las costumbres, objeto del cuarto tipo de ley del cual Rousseau habla en el *Contrato social* ²¹). En este sentido el sabio tiene que conocer el dominio de la ciencia, de todo lo que se realizó en el pasado, y también las disposiciones vigentes con respecto a la fe y a la legislación en la medida en la que esas determinan “concordancia de mi experiencia con la experiencia de otros” (*SisEt* , 276). La finalidad a la cual el docto debe aspirar y a la cual debe educar los otros es que piensen por si mismos (*Selbstdenken*) sin seguir una guía o autoridad externa, forjando una convicción interior.

Lo que nos interesa ahora destacar es cómo esta articulación permita entender la estructura expositiva de la WL, revelándonos su anclaje dialéctico en el presente. Según Fichte lo que marca la diferencia específica de la WL respecto de la filosofía de Kant se produce en el abandono de la comprensión factual del ‘yo pienso’ bajo la cual caen también los así denominados kantianos bajo la pulsión de la conciencia natural (*FDN* , 106). Cabe entender la diferencia entre saber y creencia o fe que marca la línea de confrontación

básica a partir de la cual Fichte elabora las exposiciones de la WL a partir del *Destino del hombre* y que termina con la confrontación entre “mundo antiguo” y “mundo nuevo” en la *Doctrina del Estado*. En las exposiciones que siguen a la disputa sobre el ateísmo encontramos de hecho la deconstrucción crítica de las tesis y figuras que él había forjado en las primeras versiones bajo la crítica del ‘concepto muerto’, es el caso de la ‘Yoidad’ o del ‘Yo’ que Fichte ahora analiza como malentendidos (y como conceptos falsos de la WL).

En Berlín Fichte se enfrenta con los efectos de sus exposiciones anteriores sobre la formación de la idea, del prejuicio que este público particular puede tener sobre la WL, es decir de lo que se entiende corrientemente por ella. En este sentido los prejuicios sobre la WL, sus (mal)entendidos o su letra tienen que ser superados gracias a su desarrollo en el presente por medio de su apropiación crítica, mediante un movimiento de deconstrucción y de reconstrucción de sus figuras. Si formalizamos lo que explica Fichte en estas clases, la filosofía sería una reflexión sobre lo que está reconocido como verdad en el plano científico, religioso y político en una determinada época. Su desenvolvimiento efectivo ambiciona formar una comunidad de intenciones, determinada como embrión de un público *verdaderamente* erudito.

Así, en su exposición efectiva, la WL se produce a partir de esas posiciones que hacen “autoridad”. Esas posiciones entran en el discurso de la WL como objeto de su reflexión junto a los malentendidos de estas (es decir la WL como objeto de su recepción por un individuo x). Sobre este punto podemos recordar las palabras de Fichte en la introducción general a la *Doctrina del Estado*.

Habría malentendidos a) si se considerase la doctrina de la ciencia como el nombre de mis escritos, conferencias etc. para denotar algo de dado históricamente, como teoría de la facultad de la representación, crítica de la razón. Pues no, ella [la doctrina de la ciencia] es lo que afecta a todo el mundo y lo que todos han buscado desde que hay un pensamiento claro sobre un cierto punto. Se me podría contestar que mis escritos y conferencias no son la doctrina de la ciencia; eso es otro asunto (FWS IV, 374).

Ahora bien, esta diferenciación a partir de la opinión corriente o dominante marca la tarea problemática de la WL como filosofía bien entendida. Pues, su tarea es comprender el saber (*Das Wissen*) no como algo producido por un objeto exterior, ni como el contenido de una doctrina ya hecha, lo que representaría una verdad dogmática, sino como algo que se forma en nosotros por medio de nuestra reflexión sobre nuestro saber, es decir sobre los conceptos y las categorías que utilizamos para formar nuestro juicio. Algo que debe ser reconstituido en el presente por medio de su ejercicio. Como mencionamos antes la WL se plantea aclarar de forma incesante lo que queda

“invisible” a la conciencia natural. Así su trabajo específico consiste en visualizar los actos que producen todo saber en nosotros. Este esclarecimiento está destinado a implementar una potenciación de nuestra forma de actuar en el mundo. Una potenciación a la que Fichte llama sabiduría (*Weisheit*): “La doctrina de la ciencia debería considerarse como sabiduría, guía del vivir y del actuar” (*FWS IV*, 389). Eso puede ser considerado el efecto, o el objetivo último de la WL ²² .

3. Las dificultades de la Doctrina de la ciencia

En 1811 la comprensión del punto mencionado tiene que ver con una de las dificultades del desarrollo de la WL es decir de entenderla como una filosofía entre otras. Fichte afirma que siempre se ha “esforzado” para abrir a la comprensión de la intuición fundamental de la WL; que su ambición ha sido abrir un “camino orgánico” para alcanzarlo. Y que sería por esta razón que él la expone cada vez de forma nueva. Con sus palabras: “Mi tesón incesante tuvo como objeto allanar este camino orgánico para la exposición. Y porque pretendo tal fin, en cada nueva exposición presento la D[octrina] de la C[iencia] de una forma diferente” (*DC 1811* , 64).

A esta altura cabe recordar que en la época de Jena Fichte expresaba la diferenciación que la filosofía exige y produce justamente por medio de la categoría del esfuerzo (*Streben*) cuyo significado de ‘tensión’ se aproxima en los cursos berlineses a las categorías del debe (*Soll*), o del deber ser (*seyn sollen*) y se ancla en una pulsión (*Trieb*). Y como suele pasar a menudo en los manuscritos de los cursos berlineses, Fichte se sirve de expresiones forjadas en Jena para explicar a sus estudiantes su manera de filosofar. Eso tiene que ver básicamente con dos razones pragmáticas. Fichte se refiere a las obras que él había publicado en Jena y que indica en los anuncios de sus cursos en Berlín. Se trata de las obras que su audiencia conoce (directa o indirectamente) en la medida que esos textos fueron el objeto de la recepción pública de su filosofía.

Ahora bien, hemos visto que, en las clases introductoras, Fichte intenta predisponer a sus oyentes a la inteligencia de la WL. Él presenta también las dificultades concretas con las cuales ellos tendrán que enfrentarse. Sus observaciones sobre este punto nos permiten analizar la WL a partir de su ejercicio efectivo, y evidenciar su dimensión pedagógica concreta en el marco de la ‘exhortación’. Fichte explica cómo logró la intuición de la WL, o sea los pasos básicos por los cuales él mismo alcanzó su propia visión. Bajo esta perspectiva, ofrece un ejemplo (*Vorbild*). Al mismo tiempo el acto de filosofar consiste en un trabajo que cada uno tiene que cumplir por su cuenta a partir de una decisión de cuestionar el formarse del saber cómo tal en la conciencia.

A partir de esta observación podemos entender la preocupación fundamental de Fichte durante su enseñanza en la Universidad de Berlín. Fichte no buscaba encontrar una forma “perfecta” o definitiva para la WL (lo que sí había sido su intento tras dejar Jena y hasta por lo menos 1804), sino que quería facilitar a sus estudiantes la posibilidad de formarla en sí mismos. Si eso es cierto, habría que tomarlo en cuenta en la manera de enfrentarse a los manuscritos de sus clases berlinesas ²³. No se trata de leer estos apuntes como si Fichte hubiese pensado en publicarlos para finos filólogos, sino justamente como un laboratorio de intentos concretos para impulsar esta visión que Fichte llama de WL. En este laboratorio Fichte utiliza imágenes del lenguaje común y referencias conocidas por su público como base para exhortar a la formación de una mirada diferente en la cual consistiría la filosofía como ejercicio del pensamiento crítico.

Así, la esencia de la WL es la reproducción creadora de un conjunto de pensamientos (*Denkzusammenhang*). Es la razón por la cual Fichte designa como “*Sapere aude*” el principio de la mnemónica en los *Hechos de la consciencia*. Su ejercicio consiste en una apropiación singular y reproducción creadora de la interrogación transcendental sobre el saber. “Y más la consciencia será clara y libre, más ella se fortalecerá, más la memoria será amplia y reactiva” (GA II,12, 51). En 1798 Fichte sostiene que “la facultad de recordar depende de la libertad, y en consecuencia del ejercicio. Y aquello que hace posible ese recuerdo es la ley de la asociación de ideas” (*SisEt*, 370). Por eso Fichte sustenta en la *Doctrina de la ciencia* de 1811 que el trabajo de la filosofía es “unificar luego de modo orgánico en una visión de conjunto [...] Mostrarlo claramente en la conexión en que se pueda; pero luego, al menos, mostrar la auténtica conexión en la que debería hacerlo aclarado” (*DC 1811*, 64). En breve, lo que cuenta es esta visión del conjunto (*Einsicht*).

Fichte avisa a sus oyentes que “seguir este proceso estrictamente orgánico en una exposición efectiva tiene ahora sus dificultades” (*DC 1811*, 64). Por eso, exige un esfuerzo que él expresa justamente con la divisa de la Ilustración. Es en este sentido que el lema aparece en la *Lógica transcendental*. “Analizar con calma y *sapere aude* sin prejuicios” (*Ruhig analysiren. u. unbefangen sapere aude*) (GA II,14, 145). Este esfuerzo tiene que ver entonces con el problema de la comunicación de la visión (*Einsicht*) de la WL a un público determinado. Pues, “se trata de distinguir lo que la conciencia natural no distingue, siendo que el hombre tiene una tendencia natural a no distinguir. [Hay aquí] por consiguiente un oponerse y un liberarse: y de hecho una criatura nueva” (*DC 1811*, 63).

En el prólogo de 1811 Fichte habla de dos dificultades principales (*Hauptschwierigkeiten*). La primera tiene que ver con la comprensión de la filosofía como una clasificación de las filosofías y la segunda con la acción del

pensamiento o sentido dogmático (*dogmatischen Sinn*). La primera dificultad tiene que ver con un malentendido respecto al ejercicio de la filosofía. La filosofía no es un método para catalogar visiones que se pretenden filosóficas. No se trata de catalogar las tesis de otros desde un punto de vista exterior a ellas. La filosofía como WL rechaza toda posición de neutralidad hermenéutica. Así, el ejercicio del pensamiento crítico exige un compromiso de naturaleza moral.

Bajo esta óptica, podemos entender la WL como ejercicio de la Ilustración, según la definición que Kant formula en 1784, o sea “el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro” (AA VIII, 35) ²⁴ . El ‘sentido dogmático’ inscribe la “pereza” (*Faulheit*) en la práctica teórica ²⁵ . Se trata de la tendencia natural de la conciencia a confundir o transformar el objeto del conocimiento (el objeto como “imagen de la imagen”) en el objeto real, o sea una “cosa”. Lo que Fichte expresaba en Jena con la oposición entre espíritu y letra. Si la WL *in especie* analiza los actos de la actividad del pensamiento que están implicados en la constitución o formación de todo saber en la conciencia, todo objeto determinado del conocimiento se queda todavía como híbrido (combinación de fe y entendimiento).

La particularidad del sentido dogmático es su trato espontáneo de imponerse en la conciencia. Fichte lo llama también “inclinación natural” (*natürlicher Hang*) o “contra pulsión” (*Gegen-Trieb*). Podemos entenderla como la modalidad espontánea para la constitución o la percepción de sí misma y sus contenidos concretos por parte de la conciencia natural bajo la forma ‘sujeto-objeto’ como si estos términos fuesen preconstituídos antes del surgimiento del pensamiento. Esta tendencia espontánea de la conciencia natural – que podríamos entender como una remoción de los actos implicados en nuestra percepción del objeto del conocimiento – constituye un movimiento que se opone al esclarecimiento científico que marca y define la WL como esfuerzo de pensar por sí. De esta manera, las consideraciones preliminares y todo curso de introducción, lejos de cumplir una tarea propedéutica, tratan de hecho con un problema interno al desenvolvimiento del pensamiento crítico y que se presenta de manera permanente. Pero, además, el saber de la conciencia natural se presenta como una condición de la posibilidad del discurso filosófico. Así, la comprensión dogmática de la letra por parte de la conciencia natural, sus malentendidos, forman parte de sus efectos inevitables, que hay que tomar en cuenta de forma incesante tanto en su desarrollo como en su interpretación. Por supuesto a la altura de los prolegómenos se podría pensar enfrentarnos a los productos del pensamiento común, las posiciones dogmáticas o todo prejuicio sobre la WL que se ha

producido históricamente. Estos productos están destinados a desaparecer como ilusorios ya que vamos a liberarnos una vez por todas de ellos al momento de plantear el desarrollo de la WL. O sea, se podría pensar que el punto de vista filosófico borra para siempre el punto de vista natural ²⁶. Fichte nos plantea, sin embargo, algo diferente. Si entendemos la conciencia natural como un estadio que hay que borrar por completo, esta comprensión significaría comprender la WL meramente como un hecho histórico, perdiendo su dimensión creadora y desviando nuestra atención de lo que está en juego a esta altura. Pues la tarea básica de la filosofía consiste en producir y practicar la visión clara (*Klare Einsicht*). El punto crucial es que cuando ponemos en práctica la WL, cuando cuestionamos nuestros conceptos, criterios de juicios, opiniones bajo una perspectiva genética o transcendental en cada momento, en cada posición que formulamos o proponemos, todo lo que nos figuramos puede reconstituirse de nuevo como letra, posición del pensamiento común, doctrina dogmática, concepto inadecuado de la WL, visión del mundo distinta bajo la forma de 'sujeto-objeto' constituido de antemano. Si el saber sigue reglas en su formación, estas mismas reglas se conocen solamente a partir de una apropiación singular por parte del sujeto que escoge de reflexionar sobre el acto que produce el conocimiento y sobre sus efectos en la conciencia que él tiene de sí mismo y de su actitud hacia el mundo. Al revés, si perdemos la conciencia de esta dimensión práctica y creadora, volvemos a operar según la modalidad de constitución del saber que caracteriza al pensamiento dogmático. Con lo cual toda figura o esquema de la WL no constituye en sí mismo un criterio formal del saber, una garantía de su cientificidad válida para siempre y que el éxito de la WL depende en última instancia del "arte del profesor y de la capacidad de intuición del estudiante" (GA 2,12, 155)

Esto implica, además, que, desarrollándose, la WL no pone solamente el punto de vista científico, sino que ella encuentra, pone y dispone en su mirada también todo otro punto de vista, por ejemplo, en la distinción entre los puntos de vista del realismo y del idealismo con sus distintos grados de articulación, transformándose en el punto de vista que les distingue y que los sostiene. Con otras palabras, para afirmarse como punto de vista científico en su análisis, la WL se realiza como tal, si se forma como su línea de demarcación, interpelando al cumplimiento efectivo de la comunidad que interpela por medio de su discurso. Su exposición como letra de los manuscritos constituye por lo tanto apenas un ejemplo, un aspecto de un proceso del cual nosotros podemos solamente analizar la imagen, la letra *ex post*. Este aspecto se relaciona con la verdad solamente si se comprende en su singularidad, y resulta efímero cuando se entienda como doctrina cuya letra sería válida de por sí y para siempre. Indica por lo tanto básicamente un

ejercicio.

Conclusión

Exhortándonos a saber, los *Prolegómenos* nos invitan entonces a la liberación de los efectos del funcionamiento subconsciente, irreflexivo o factual de la conciencia natural, y nos anuncian una nueva manera de ver que deriva de esta nueva actitud de pensamiento. A partir de esta perspectiva la tarea de la filosofía como ejercicio la WL es de luchar contra todo malentendido constituido de antemano bajo la forma de convencimiento (o resistencia subjetiva), que pueda presentarse como posición de un sujeto, como concepto de un individuo 'x' tenga de la filosofía (GA II,12, 150). Al mismo tiempo la filosofía como WL o supone y parte factualmente de este saber común, no aclarado, ni reflexionado hasta el final, que constituye el objeto sobre el cual inicia su reflexión por medio de la abstracción y la interrupción de la serie real de representaciones. Pero, además, encuentra este saber común en todo momento de su desarrollo como cristalización del pensamiento que se vuelve letra que invisibiliza su génesis, el movimiento del espíritu, o sea el formar, el poner que constituye su verdadero objeto.

La exposición efectiva tiene sus dificultades para seguir de forma rigurosa el camino orgánico de la WL como ejercicio del pensamiento crítico. Pues, como Kant sustentaba: “resulta difícil para cualquier individuo el zafarse de una minoría de edad que casi se ha convertido en algo connatural” (AA VIII, 36) ²⁷. Como hemos visto, para Fichte, la dificultad de la comprensión de la WL depende del hecho que

algunos puntos concretos yacen tan lejos de la consideración ordinaria y contradicen tanto la propensión natural, que es una dificultad particular expresarlos inmediatamente de mundo simbólico en el lenguaje habitual; por eso es aconsejable enlazar la lección con otra más fácil, y sólo desde ésta proyectar a lo más difícil la luz generada allí (servirse de algún modo de estas [intelecciones más sencillas] como guías de ayuda)” (DC 1811, 64).

El ejercicio efectivo de la filosofía parte del ‘símbolo’ compartido por la comunidad de oyentes. Como Fichte explica en el *Sistema de Ética*: “ el símbolo debe estar acomodado a todos, incluso a los incultos, en su concepto se encuentra el que no consiste en proposiciones abstractas, sino en representaciones sensibles del mismo. La representación sensible es simplemente la envoltura; el concepto es lo propiamente simbólico” (*SisEt* , 273). El trabajo del filósofo es comprometerse con las opiniones corrientes y aprender el arte para impulsar visiones más claras o ilustradas, formar una inteligencia superior del mundo por parte de su comunidad. Como Fichte destaca en 1811:

cuando se le revela al hombre el [sentido] superior, no surge ningún nuevo lenguaje, el antiguo tiene que emplearse simbólicamente, es decir, mediante una imagen del sentido externo se designa por analogía, una imagen que surge del interno. Este empleo simbólico no tiene otros límites que los que tiene el pensamiento” (DC 1811, p. 63).

La exposición es necesariamente por lo tanto siempre simbólica “porque sin acuerdo sobre algo cualquiera no era posible ninguna comunicación recíproca”. O sea, la exposición es una comunicación que tiene como punto de partida las convicciones corrientes. Lo que caracteriza el símbolo es la convicción que “hay en general algo suprasensible y elevado por encima de toda naturaleza” (SisEt , 273).

Los prolegómenos de la WL constituyen una exhortación al público presente para predisponer a cada oyente para efectuar un tipo particular de ejercicio. La exposición de la WL presupone siempre una determinada comunidad de escucha. Los prolegómenos representan por lo tanto una exhortación para instituir esta comunidad por medio de la definición del objetivo común. Este objetivo consiste en cuestionar radicalmente el saber. Según Fichte, la exhortación (*Aufförderung*) es el fundamento de toda relación entre seres racionales, tanto políticas como pedagógicas. En el *Fundamento del derecho natural* la exhortación explica la autoconsciencia y la autodeterminación del yo en cuanto ser libre y moral.

Pero el mismo no se concibe y no puede concebirse salvo como una mera exhortación del sujeto para actuar. De ahí que tan cierto como el sujeto comprende el mismo, tan cierto tiene el concepto de su propia libertad y espontaneidad, y en verdad como una dada desde fuera. Él recibe el concepto de su actividad causal libre no como algo que es en el momento presente, puesto que sería una verdadera contradicción, sino como algo que debe ser en el futuro (FDN, 127).

En el *Sistema de ética* , Fichte aclara que la autodeterminación depende de un concepto bajo la forma de una exhortación a la cual el sujeto se da a sí mismo como libre (SisEt , 256). Ahora bien, en el prólogo de la WL de 1811 Fichte exhorta a sus auditores a osar pensar libremente y salir de la protección ‘confortable’ de las autoridades. En este sentido él habla de una nueva mirada, de un esfuerzo y de un compromiso ético. Nuestra época prova la convicción de Kant según la cual para el hombre “ e s tan cómodo ser menor de edad” (AA VIII, 35) ²⁸ . Según Fichte, “ la *inercia*, que se reproduce a sí misma por una larga costumbre y pronto se convierte en una total incapacidad para el bien, es el verdadero mal radical innato que se halla en la naturaleza humana misma, el cual puede muy bien explicarse a partir de ella” (SisEt , 242). Él se compromete contra esta actitud. La exhortación: ‘! *Sapere aude!*’ expresa un destino del hombre como sujeto ético. Así, la verdadera filosofía como pensamiento crítico *in actu* se resume y realiza en

una actitud ético-crítica constante. Por esta razón: “e l ejercicio y la atención, la vigilancia sobre nosotros mismos, han de perdurar siempre y nadie está seguro ni un momento de su moralidad sin ese continuo esfuerzo” (*SisEt* . 235).

NOTAS

1. Fichte define como ‘genético’ el conocimiento que es consciente de su proceso de formación (*FWS IV*, 379).

2. Como destacan Gabriel y Žižek: “ *Post-Kantian Idealists share Kant’s preoccupation with transcendental illusion but argue that illusion (appearance) is constitutive of the truth (being)*” (Gabriel & Žižek, 2009, p. 1)

3. “Pero aquel no-reflexionar sobre el pensamiento ahí donde se piensa, aun cuando, caso de que el pensamiento dado sea conforme a las leyes, tampoco surge un error objetivo, es en cambio fallido: por un lado, porque entonces la verdad objetiva es alumbrada exclusivamente por el oscuro instinto racional, pero no por un conocimiento libre y claro; por otro lado, porque mediante este modo podría generarse un error. Es decir, para el pensamiento se borra toda distinción entre verdad y error (Crítica de la razón pura de Kant)” (FICHTE, J.G., (1999), *Doctrina de la ciencia 1811* . Edición de Alberto Ciria. Madrid, Alkal [=DC 1811]), 60).

4. En un paso celebre de la introducción al *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* , Fichte explica que “Pero puesto que él ya no encuentra este Yo agente originariamente en la conciencia empírica, lo pone, por el único acto de arbitrio que le está permitido *en su punto de partida*, (y que es la libre decisión misma de querer filosofar) y desde este punto lo hace continuar actuando ante de sus ojos según sus leyes propias, perfectamente conocidas por el filósofo” (*FDN* , 106).

5. Pues, el mismo Kant colocaba el “epicentro de la ilustración [...] en cuestiones religiosas” porque consideraba el oficio de tutores en este ámbito como el “más nocivo e infame” (*AA VIII*, 41; traducción en castellano: KANT, I. (2013), “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en: KANT, I. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* . Edición de Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2013, 92).

6. Como explica de forma magistral Günter Zöllner: “En una deposición deliberada de la cultura escrita en la actividad

filosófica, Fichte desiste de la obra (*Werk*) en favor del efecto (*Wirkung*) y en lugar del desarrollo progresivo de múltiples contenidos prioriza la repetición variada de pocos temas y tesis fundamentales; y esto siempre con nuevos ensayos en el marco de un

procedimiento elegido de manera premeditada, por medio del cual se deben desafiar, deshacer y reemplazar los modos de pensar establecidos” (ZÖLLER, G., (2015), *Leer a Fichte*, Barcelona, Herder editorial, 23).

7. BERTINETTO, A., (2009), “Faktum und Genesis in der Wissenschaftslehre von 1804/II”, in GODDARD, J.-C. & SCHNELL, A (eds), *L'Être et le phénomène. Sein und Erscheinung*, Paris, Vrin, 85-96.

8. Cf. BINKELMANN, C., (2009), “Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre von 1804/II”, in: GODDARD & SCHNELL, 2009, 97-108.

9. Sobre este uso véase: RAMETTA, G, (2012), *Fichte*, Roma, Carrocci, 43.

10. Cf. D'ALFONSO, M. (2005), *Vom Wissen zu Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre von 1811*. Amsterdam/New York, Rodopi, 66.

11. “Die Uebereinstimmung über die Einsicht nennt man das Symbol: und die der Voraussetzung nach durch dieselbe gefasste Gemeine, (diejenige, die an das Symbol glauben) Gemeine der Gläubigen ” (SL 1812, 383).

12. Sobre este punto véanse también: PHILONENKO, A., (1988), *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, Paris, 80-83.

13. Cf. KANT, I. 2013, 91.

14. “[...] das sich lebendig ausgesprochen in todte Buchstaben verwandelte ” (FimG 4, 288).

15. RADRIZZANI, I. (2006), “La Doctrine de la Science et l'Aufklärung”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 49, n 1, 127-142, en part. 133.

16. ROUSSEAU, J.-J., “Discours sur les Sciences et sur les Arts”, in: *Œuvres complètes* (sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond), Gallimard, Paris, 1959-1995, V. III, p. 131.

17. GA I,6 59.

18. FUCHS, E., (2004), “Fichte und die Berliner Aufklärung”, in: DE PASCALE u.a. *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Zürich, New York Olms, 2004, 53-68.

19. ZÖLLER, G., (2004), “Kant, Fichte und die Aufklärung ” in DE PASCALE, 2004, 35-52, en part. p. 46.

20. Cf. AA VIII, 41.

21. ROUSSEAU, J.-J., “Du Contrat social”, in : *Œuvres Complètes*, (sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond), Gallimard, Paris, 1959-1995, V. III, 394.

22. Véanse: RAMETTA, G., (1995), *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, Genova, Pantograf, 151-163.

23. Cf. RAMPAZZO BAZZAN, M. (2016), “Sobre la huella de Kant en la doctrina del derecho berlinesa de Fichte ”, in: *Estudos Kantianos, Marília*, v. 4, n. 1, Jan./Jun., 2016, 83-104.

24. KANT, I., 2013, 83.

25. “El hombre es por naturaleza perezoso, dice Kant muy correctamente” (*SistEt*, 242).

26. Aquí retomo aspectos del estudio : RAMPAZZO BAZZAN (2015), *La doctrine de la science comme pratique réflexive de production d'image*, in *Fichte-Studien* 42, 2015, 195-215.

27. KANT, I., 2013, 84

28. KANT, I., 2013 , 83.

RESÚMENES


This paper aims at studying how Fichte appropriates Kantian definition of Enlightenment during his teaching at the University of Berlin (1810-1814). This appropriation is pointed out by three significant recurrences of the motto “Sapere aude!” in his lessons of *Doctrine of Knowledge* (1811), *Facts of consciousness* (1810/11) and *Transcendental Logic* (1812). I analyze these recurrences to understand, on the one hand, what kind of practice Fichte recommended his students for improvement, and on the other one, the perspective anchored in the present that grounded his conception of human history in his *Doctrine of State* . my goal is to characterize his *Doctrine of Knowledge* as a practice of critical thought *in actu* .

ÍNDICE


Keywords: Doctrine of Knowledge, Enlightenment, Symbol, Fichte, Kant

AUTOR

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

 IDREF : <https://idref.fr/225428709>

 ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-1194-8289>

 VIAF : <http://viaf.org/viaf/164152380055101760121>

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Falsos amigos. O conceito fichteano de fenomenologia e o seu contexto

Federico Ferraguto

*Come rugiada al cespite
D'un appassito fiore*
(F.M. Piave-G. Verdi, Ernani)

1. Qual fenomenologia?

- ¹ Nos últimos anos, a pesquisa sobre Fichte concentrou-se sobre as possíveis conexões entre alguns elementos da doutrina da ciência e as questões fundamentais do debate contemporâneo no que diz respeito ao problema da relação entre mente e mundo e a estrutura do sujeito ¹. Mas, apesar dos muitos esforços feitos sob um perfil teórico, ainda parece faltar uma investigação específica sobre os contextos e os problemas a respeito dos quais estas conexões possam fazer sentido. Isto vale também no caso específico da pesquisa sobre a relação entre *Wissenschaftslehre* e fenomenologia transcendental husserliana ². A visão da proximidade entre Fichte e Husserl, alimentada pela extraordinária semelhança da terminologia empregada pelos dois autores, destaca a centralidade do eu, a ideia de filosofia enquanto ciência rigorosa ou, ainda, a definição da filosofia como uma teoria do fenômeno ou fenomenologia, a ser entendida como descrição dos atos do eu e análise da estrutura das correlações da consciência ³. No entanto, mesmo parecendo idêntica, a língua em que Husserl e Fichte conduzem a interlocução entre eles parece rica em falsos amigos: termos de línguas emparentadas, com mesma morfologia e fonética, cuja coincidência semântica ficaria apenas pretendida, sendo que esta pretensão geraria típicos erros de interferência ⁴. Esta consideração vale já no que diz respeito ao próprio conceito de fenomenologia ⁵. Além do fato de ambos os autores utilizarem este conceito para desenvolver o núcleo do pensamento deles, impõe-se uma pergunta tanto simples, como cheia em implicações históricas e teóricas: qual fenomenologia? Ou, mais especificamente: em qual sentido a

fenomenologia fichteana pode ser aproximada da fenomenologia transcendental de Husserl?

- 2 Apesar das variadas perspectivas a partir das quais foi falado de Fichte como antecipador da fenomenologia transcendental ou de tendências fichteanas no idealismo fenomenológico de Husserl ⁶, vale a pena destacar um dado óbvio: em Fichte há uma fenomenologia própria. Esta fenomenologia surge em um contexto específico que talvez possa ser investigado de uma maneira mais aprofundada. Esta 'fenomenologia', cuja explicitação ocorre a partir de 1804 ⁷, destaca uma precisa dimensão de desenvolvimento da *Wissenschaftslehre* e tem a ver com o processo específico de tradução da operacionalidade geral da razão em ação concreta teórica e prática. Na construção deste conceito Fichte problematiza e desenvolve uma proposta teórica realista apresentada por Gottfried Bardili e Karl Leonhard Reinhold à beira do século XIX e contraposta ao suposto subjetivismo kantiano, fichteano e schellinguiano ⁸. Nas considerações a seguir, irei analisar os elementos básicos da construção do conceito fichteano de fenomenologia como reação à fenomenologia apresentada por Reinhold nos *Beytraege* de 1801-1803 (§ 3), a partir de uma investigação das ocorrências deste termo na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 (§ 2 e § 4) e na doutrina moral de 1812 (§ 5). Irei, por fim esboçar, algumas implicações de uma contextualização mais específica do conceito fichteano de fenomenologia na definição de possíveis elementos para pesquisar a relação entre fenomenologia fichteana e husserliana.

2. A fonte de toda facticidade

- 3 Sabe-se que, nas suas origens históricas, o termo fenomenologia sintetiza três exigências fundamentais. A primeira, típica do teólogo de Halle Ch. Öttinger ⁹, tem a ver com a formação de uma filosofia *perennis*, ou seja, com um saber que tem validade absoluta e universal. A segunda, que caracteriza o *Neues organon* de J.H. Lambert, tem a ver com a purificação desta validade de toda interferência subjetiva, tanto no que diz respeito a imperfeição das nossas percepções sensíveis, quanto no que diz respeito a todo condicionamento prático e emotivo exercido na formação do conhecimento pela vontade individual. A terceira exigência, que se encontra no desenvolvimento do criticismo kantiano, diz respeito ao fato de que a formação de um saber justificado e rigoroso ter que evidenciar uma consciência clara da separação entre, de um lado, os princípios próprios do conhecimento e, de outro lado, o "campo das coisas intelectivas" ¹⁰. Esta exigência implica uma clara diferenciação entre aparência (*Schein*) e fenômeno (*Erscheinung*, *Phänomenon*), que Kant registra na crítica da razão

como propedêutica à metafísica ¹¹. No entanto, segundo Kant a fenomenologia não teria apenas a tarefa de mostrar como o fenômeno se transforme em aparência, devido a um uso incorreto da razão, e sim a de estabelecer as condições de possibilidade para mostrar como o fenômeno “se torna experiência... em toda a filosofia” ¹².

- 4 Desde a sua primeira ocorrência na XIII lição segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 ¹³, a fenomenologia elaborada por Fichte reflete estas exigências e as dispõe de modo diferenciado ao longo da construção da *Wissenschaftslehre in specie* ¹⁴. Em geral, ‘fenomenologia’ identifica o percurso pelo qual a filosofia exhibe a consciência como instrumento para a manifestação de um princípio superior, o absoluto. Esta exibição desemboca em uma diferenciação clara e rigorosa entre isto, que se manifesta através da consciência, e a consciência em si mesma. Esta última, por sua vez, não pode jamais ser assumida como ponto de partida absoluto para a descrição das estruturas do real ¹⁵. A fenomenologia, portanto, tem que mostrar em que medida a dinâmica do aparecer, que Fichte identifica com a estrutura da consciência, é necessária para alcançar a verdade, ou seja, o princípio que permite legitimar e determinar toda nossa relação com o mundo ¹⁶. A diferença entre fenômeno (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*) consistiria no fato de que a *Erscheinung* pressupõe um processo de fundação acabado. O fenômeno é manifestação de algo e revela a diferença entre isto que aparece e isto que se dá e, ao mesmo tempo, se esconde por meio do próprio aparecer. O *Schein*, pelo contrario, exhibe apenas em um sentido superficial a dinâmica característica do fenômeno. De fato, no *Schein* não aparece algo real. Ele é o simples produto de uma ilusão psicológica. Neste contexto, a fenomenologia tem que explicar a consciência como algo que tem que ser subtraído à verdade para que esta última apareça em toda a sua integridade; mas, ao mesmo tempo, como o lugar em que esta manifestação só pode acontecer de forma concreta. A consciência é apenas o fenômeno dela, e por assim dizer, o dispositivo que torna possível uma manifestação fática e originária dela. Justamente por causa disso, a consciência é apenas um fato e, em especial, “a fonte de toda facticidade” ¹⁷. E, como ela é um fato, a consciência (ou o eu) nunca é puro. “Quem acha encontra-lo puro encontra-se em uma ilusão psicológica” ¹⁸. A doutrina da ciência pode, portanto, corrigir o *próton pseudos* típico dos sistemas filosóficos que trocam fato e princípio, ou seja, colocam a consciência como princípio e não como fenômeno do absoluto. Trata-se de um gesto peculiar de um suposto idealismo, que coincide com a interpretação ordinária da doutrina da ciência, a qual tinha levado Jacobi a identificar a *Wissenschaftslehre* com um subjetivismo absoluto e com uma forma de niilismo. Mas também pode corrigir o realismo de Reinhold e Bardili, que pretendiam fundar a ‘realidade da consciência’ acima de algo de

cuja existência ninguém pode duvidar, ou seja o pensamento ¹⁹. Par a doutrina da ciência, idealismo e realismo representam os dois lados de uma mesma moeda ²⁰. O idealismo torna o saber o principio gerador do ser e este último uma mera projeção do saber. O realismo, ao invés, afirma que o saber é gerado a partir do ser. No entanto, ele também afirma que esta geração é possível apenas no horizonte do saber e, em especial, no âmbito do pensamento como (*als*) pensamento ²¹. O idealismo identifica imediatamente saber e verdade. O realismo os identifica apenas de modo indireto, ou seja, através da subordinação da manifestação do ser à autorreflexão do pensamento *als* pensamento. Mas, na opinião de Fichte, nem realismo nem idealismo conseguem dar conta de modo acabado da função deste *als* e do sentido em que temos que entede-lo.

3. Os princípios da fenomenologia reinholdiana

- 5 O fato de Fichte relacionar o correto desenvolvimento da fenomenologia com a sua reação ao realismo bardiliano e reinholdiano não surpreende ²². A terminologia e as estratégias de Fichte retomam, com toda evidencia, os elementos básicos da *Phänomenologie* que Reinhold apresenta no quarto tomo dos *Beyträge* de 1803. Segundo Reinhold, esses elementos visam a “aplicação dos princípios do realismo racional ao mundo dos fenômenos”, buscando “desencadear” o conhecimento humano definido pela ontologia “ou *logica pura*” através do conhecimento “claro do *racional* como tal e do *sensível* enquanto tal”. O desencadeamento do conhecimento claro desemboca, assim como visto na exposição de *Wissenschaftslehre* de 1804, na purificação e na diferenciação entre fenômenos e meras aparências ²³. Mas diferentemente de Fichte, Reinhold não limita a fenomenologia a uma dedução da consciência como lugar em que o absoluto se manifestaria de modo justificado. Na fenomenologia Reinholdiana a consciência estaria reduzida a uma parte de uma natureza que se desenvolve segundo “potencias” sempre mais complexas, de que a fenomenologia tem que ser apresentação e justificação ²⁴. Conforme Reinhold antecipa no *Prefacio* do quarto tomo dos *Beyträge*, esta doutrina da natureza não tem uma origem descritiva, mas trata-se de uma implicação analítica da ontologia ou da *logica pura*. Reinhold esclarece este ponto no ensaio em que discute as premissas da sua construção fenomenológica: a *Neue Darstellung der Elemente der rationalen Realismus* do terceiro tomo das *Contribuições*. Trata-se do terceiro de um conjunto de ensaios em que Reinhold apresenta, divulga, e de certo modo repensa, as coordenadas fundamentais do realismo que Bardili tinha apresentado no *Grundriss der ersten Logik* de 1800 ²⁵. A solução da tarefa fundamental da filosofia, ou seja, a definição dos pressupostos de um conhecimento

absolutamente racional e rigoroso através do qual Reinhold desenvolve o ponto de vista de Bardili, tem que passar por uma recondução dos princípios do saber. Contudo, essa redução não pode ser feita como síntese entre sujeito e objeto, como pretendiam Kant, Fichte e Schelling, e sim por uma razão, por assim dizer, desubjetivada, capaz de deduzir “em si mesma e por si mesma” toda alteridade.

- 6 De fato, se o saber estivesse baseado na relação entre um sujeito e um objeto dado, essa datidade limitaria a razão, e o contato entre mente e mundo ficaria fundado em algo irracional e imprevisível que tornaria, desde o início, vã toda fundação do conhecer ²⁶. O conhecimento fundado autenticamente tem que agir pelo elemento absoluta e puramente racional do saber, independente de toda limitação exterior, cujas formas são dadas a priori e independem da relação com uma exterioridade: o pensamento (*Denken*). Com este termo Reinhold e Bardili não entendem uma faculdade subjetiva, e sim o elemento puramente lógico e racional implícito em toda relação epistemológica e prática com o mundo, válida além de toda tomada de posição subjetiva ²⁷. De fato, o pensamento fica sempre idêntico a si mesmo e a característica dele é a de se repetir, ou seja, de compreender a si mesmo e reapresentar-se como pensamento. A tarefa da filosofia, portanto, não se realiza no nível do pensamento, e sim na altura da sua repetição como *pensamento como (als) pensamento*, que gera a sua “aplicação (*Anwendung*) a si mesmo”. Na medida em que esta repetição não pode acontecer posteriormente à relação com um objeto externo, o desenvolvimento do pensamento tem que ser uma repetição imanente, ou seja na forma segundo “a absoluta identidade como tal, ou, isto que é a mesma coisa, o uno e o idêntico como uno e idêntico” se repete em si mesmo ²⁸. Na repetição, o pensamento gera uma multiplicidade e, a partir desta última, a possibilidade de estabelecer relações entre os elementos que se geram pela própria aplicação, pondo o pressuposto para o desenvolvimento discursivo do próprio pensamento. No entanto, para que a auto-aplicação do pensamento possa acontecer, é preciso de um vínculo que não é dado ou oposto ao próprio pensamento, mas que precisa ser assumido a partir deste último. Trata-se da “matéria” que, mais uma vez, não está entendida como algo dado, e sim como uma mera hipótese formulável com base na tese fundamental de que o pensamento tem a característica de se repetir e se apresentar *como* pensamento. Na medida em que o pensamento puro não é “mero” pensamento, ou seja, não é apenas igual a si mesmo, mas se torna igual com si mesmo através da sua repetição na aplicação, é preciso pensar a própria aplicação como uma determinação do pensamento que pressupõe, ou melhor, postula um indeterminado. Este indeterminado não pode ser o pensamento, mas tem que ser o oposto dele, ou seja a matéria, entendida como a

Urbedingung (condição originária) da aplicação do próprio pensamento. Deste ponto de vista, a matéria pode ser considerada apenas no seu aspecto formal. Compreendida em função da repetição do pensamento, ela não pode ser considerada como mera matéria, e sim como objeto: matéria fornecida de um sentido. A aplicação caracteriza-se, portanto, por uma “tese” (o pensamento dá-se como pensamento, na aplicação); uma “antítese” (o pensamento, na aplicação, tem que assumir uma matéria) e uma “hipótese” (a própria matéria postulada é condição de possibilidade da antítese). Assim a estrutura geral da aplicação, que Reinhold expressa na fórmula $A+B$, corresponde à definição formal de um objeto para o pensamento, que Reinhold sintetiza na fórmula $B - B$, conforme um objeto tem que se relacionar com o pensamento, não como um dado externo, e sim como exigência implícita na dinâmica do próprio pensamento. Para Reinhold, esta estrutura permite pensar a tese como tese, isto é, o princípio do saber como algo que se põe absolutamente, e não como expressão de uma síntese originária. Ao mesmo tempo, esta estrutura torna possível configurar este pensamento de forma analítica ²⁹. Com base nestes dois resultados, Reinhold pode deduzir analiticamente todas as diversas modalidades de dar-se do objeto a partir do princípio fundamental do pensar. No entanto, através da definição do objeto (B) é possível, também, suprasumir a matéria como mera matéria e determiná-la concretamente ³⁰. O objeto concreto, enquanto tal, tem que ser pensado como expressão de uma irreduzível exterioridade, proximidade e sucessão, pois a matéria implica uma colocação em um espaço e em um tempo. Esta estrutura, todavia, reflete apenas a essência do objeto concreto (que Reinhold indica com a letra b) a qual, por sua vez, tem que se combinar com a matéria e gerar o objeto como existência irreduzível e contingente (indicada por Reinhold com a fórmula $- B + b$) ³¹. Do ponto de vista da essência, este objeto é parte de um organismo, ou seja, reflete uma racionalidade intrínseca. Do ponto de vista da sua posição específica em relação a outros objetos, ele pode ser entendido como parte de uma conexão mecânica. Por fim, como unidade de mecanismo e organismo, o objeto pode ser considerado como vida, a qual, por sua vez, se determina nas formas do quimismo, do magnetismo e da existência puramente mineral ³². Uma terceira função da análise tem que mostrar como a conjunção fundamental de pensamento e matéria (a ser expressada na fórmula $A + C$) não seja é uma composição de elementos preexistentes.

- 7 De fato, na conjunção manifesta-se o pensamento enquanto tal, mas na forma de um objeto dado, para o qual a análise tem atribuído uma determinação espaço-temporal ³³. Para esclarecer esta passagem, Reinhold usa a fórmula $B^2 + b^2$. Esta fórmula indica justamente o fato de que o objeto concreto ($- B + B$) precisa se dobrar, ou se refletir em si mesmo. No objeto concreto deduzido a partir do pensamento puro, de fato, a análise individua

dois aspectos: o objeto como expressão do percurso analítico, e o objeto como datidade efetiva. Esta última é, por assim dizer, o lugar em que isto, que está deduzido analiticamente, se exhibe e se manifesta. Não é por acaso que justamente neste ponto Reinhold introduz o conceito de representação, caracterizado pela repetição da essência do objeto enquanto tal ³⁴. Segundo ele, a “aplicação do pensamento como pensamento na sua aplicação é a manifestação da essência na essência da coisa” define o lugar específico da fenomenologia e determina isto que Reinhold chama de “revelação de Deus na natureza” ³⁵. Através da consciência do fato de que o dado é na verdade meio para a revelação de Deus, a filosofia não apenas estabelece a constituição rigorosa do objeto, mas também fixa uma diferença fundamental entre o objeto enquanto dado e a sua raiz racional. Esgota-se, assim, a “análise da análise”, e se passa para a “fenomenologia” ³⁶. De fato, com base na autorreflexão do objeto, é possível estabelecer uma distinção entre essência e manifestação e, logo, esclarecer que o “fenômeno é isto, que tem uma extensão e é mutável enquanto tal”. Porém esta mutabilidade tem que ser entendida a partir do “insuprimível (*Unvertilgbare*) na extensão e na mutação” e precisa pressupor o fato de que esta mutabilidade e extensão se tornam imagem que reproduz (*Nachbild*) a essência sem se tornar de modo nenhum a manifestação dela, e sim a sua condição inseparável” ³⁷. Em outras palavras, o fenômeno é expressão da essência imutável através da mutação e da extensão. Mas extensão e mutação não são manifestações da essência, e sim o instrumento ou o horizonte em que a essência se manifesta enquanto tal e na sua unidade. Justamente neste sentido a fenomenologia reconduz, “a experiência ao seu fundamento e, com isto”, estabelece os “critérios que a diferenciam da experiência aparente (*scheinbar*)”. Esta última, de fato, é produzida pela troca entre fenômeno e isto que tem que se manifestar. O *Schein* seria, portanto, expressão de uma falta de consciência do fato de que, além da constituição da autorreflexão do pensamento, tem que ter algo para que esta própria autorreflexão possa ser reconduzida. Na sua doutrina da ciência Fichte falharia em partir da autoidentidade do eu, pois este princípio, a que só podemos chegar através de abstração e reflexão, ou seja através de ações subjetivas, não permitiria dar conta disso que fica além do sujeito e doa sentido para ele ³⁸. O problema de Fichte consistiria em não ter enxergado a diferença entre eu absoluto e o ser absoluto de que o eu deveria ser expressão ³⁹. A troca entre eles, mais do que o seu suposto logicismo, tornaria a *Wissenschaftslehre* uma filodoxia, mais do que uma filosofia. Esta, de fato, identifica a “aparência da verdade, condição de algo outro, e pela qual a visão fica inconscientemente conduzida na via do seu acabamento”, que “põe como princípio evidente do seu tornar-se e encontrar-se verdadeira” ⁴⁰. Além da legitimidade da crítica reinholdiana,

o percurso da fenomenologia das *Contribuições* mostra como, tanto Fichte como Reinhold, conceituam a fenomenologia enquanto redução da centralidade da consciência na formação da filosofia. Para Fichte, a consciência concreta é apenas fonte de toda facticidade, ou seja, origem de toda formação e figuração concreta da verdade. Ela é origem e forma de um saber concreto, mas nunca pode produzir o seu conteúdo. Para Reinhold – e em geral no contexto do realismo racional – a consciência é um membro, analiticamente deduzível, de um processo global de manifestação do fato absoluto do pensamento na natureza. Não há filosofia autêntica que possa começar pela consciência ou pelo eu, pois, só existe um verdadeiro extrasubjetivo ⁴¹ que se revela na consciência ou, segundo Reinhold no escrito sobre os *Paradoxos da filosofia mais recente* (1799), só existe um filosofar além do eu ⁴². Mas como é possível filosofar além do eu, sem perder todas as garantias fundacionais oferecidas pela admissão da consciência como elemento fundamental da formação de todo saber? ⁴³

4. Filosofar além do eu

- 8 A reação de Fichte à fenomenologia reinholdiana não acontece apenas na colocação da consciência na dinâmica da relação entre absoluto e manifestação, e nem na correta identificação da dialética entre idealismo e realismo que acontece na primeira parte da doutrina da ciência de 1804, de que a mencionada XIII lição faz parte. É notório como uma característica do estilo fichteano do filosofar é a apropriação produtiva e variativa do pensamento de outros autores ⁴⁴, e em especial dos seus críticos, para repensar, ou, às vezes, apenas para reapresentar os seus conteúdos fundamentais.
- 9 No desenvolvimento da segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 esta apropriação não envolve apenas o pensamento e as críticas de Schelling e Jacobi, conforme foi mostrado pelos comentadores, mas também de modo talvez mais específico, o próprio realismo racional. É notório que Fichte reage ao realismo Bardiliano alegando, entre outros, que o problema fundamental do realismo consiste na falta de uma autorreflexão do próprio pensamento a partir da atividade da consciência concreta. Bardili apresentaria o seu pensamento e as suas leis como algo que é, sem outra demonstração. Mas o fato destas leis fazerem sentido apenas no âmbito da aplicação do pensamento, ou seja, a nível do *Denken als Denken*, põe o problema de tematizar e identificar a dinâmica que permite a duplicação e a repetição do pensamento justamente por meio do *als*, do enquanto. Trata-se de um apontamento feito por Fichte já na *Resenha do Compendio de logica primeira bardiliano*, publicada no 30 e 31 de outubro no *Erlanger Literatur Zeitung*.

Entre as outras críticas contidas neste texto curto e denso, Fichte mostra que só em aparência o *Grundriss* e a doutrina da ciência têm o mesmo ponto de partida, cuja formulação seria $A = A$. Para Bardili, de fato, a identidade do pensamento é apenas a repetição do A como pensamento puro, idêntico e imutável. Porém, Bardili não consegue dar conta do caráter de ato próprio do pensamento, nem consegue conceitua-lo como principio que se desenvolve através da totalidade das ações da consciência. A doutrina da ciência, pelo contrario, entrevê na formação do juízo através da copula (A é A) uma reflexão acerca do ser posto do primeiro A na consciência. Todo juízo, portanto, envolve uma consciência que reflete sobre si mesma. Não seria correto colocar o pensamento puro acima do eu, pois o eu é o órgão através do qual acontece o intellíger, ou autointellíger (ou seja todas as posições doxicas e categoriais) que caracterizam a relação entre mente e mundo. O pensamento, em outras palavras, não é dado, e sim ato e fato ao mesmo tempo, *Tathandlung*. Esta dinâmica não apenas permite levar à consciência o pensamento puro mas, como ela define o perímetro geral de toda consciência concreta, permite também que a consciência se relacione para um objeto empírico qualquer, justamente no sentido do postulado da doutrina da ciência apresentado, entre outros textos, na *Primeira introdução* de 1797 ⁴⁵. O pensamento bardiliano, admitido como o ser absoluto, é tratado com o mesmo instrumento que ele deveria fundamentar, ou seja, o saber constituído. Por outro lado, e com efeito, Bardili não esclarece a necessidade da mediação auto-reflexiva realizada pela consciência. Portanto, não seria o princípio (o ser, o pensamento), mas o saber (isto é, a compenetração do princípio pela consciência) que deveria desenvolver-se na forma de uma auto-relação que evidencia o pensamento como aquilo que o fundamenta. Se Bardili tivesse pensado o pensamento puro tratado no *Grundriss* a partir do mesmo ato que o torna possível, ele teria justificado isto que no seu sistema permanece uma exterioridade reciproca ou uma concrecência (*Verwachsenheit*) ⁴⁶.

- 10 Seria esta falta de um dispositivo autorreflexivo a tornar o realismo de Bardili uma filosofia do senso comum e que, implicitamente, nos faria entender a fenomenologia reinholdiana como uma forma de naturalismo sem legitimação suficiente.
- 11 Na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804, e em especial na segunda parte (lições XV-XXI), Fichte aprofunda este pensamento e o direciona explicitamente contra Reinhold e Bardili. Com isso, Fichte busca justificar isto que, no nível da lição XIII, era apenas falado em tese e de modo polêmico. O objetivo da fenomenologia que consta na segunda parte da *Wissenschaftslehre* de 1804, de fato, visa mostrar em que medida a consciência concreta só é uma mediação, ou, por assim dizer, um 'prisma', mas jamais

pode ser princípio de um filosofar acabado. Uma vez que a doutrina da ciência tem remontado na definição do princípio do saber como *esse in mero actu* ⁴⁷, ou seja, como um ser extrasubjetivo, caracterizado por uma intrínseca vitalidade e fechado em si mesmo, Fichte identifica esta vitalidade com o ato em que nós cumprimos o início de uma exposição filosófica que tenha como seu tema fundamental o próprio *esse*. De fato, não seria possível ter uma experiência imediata que acontece no momento em que nós nos tornamos conscientes do fato de que a nossa decisão de pensar e tornar o ser absoluto o objeto da nossa exposição filosófica não é condicionada mecanicamente. Isso é fruto de uma decisão consciente, e, por conseguinte, de um agir não condicionado por outro, no mesmo sentido em que a vitalidade do ser depende exclusivamente de si mesma e não aparece motivada por algo que lhe seja alheio ⁴⁸. Alias, a doutrina da manifestação do ser baseia-se justamente sobre este pressuposto. A distinção entre fenômeno (*Erscheinung*) e aparência (*Schein*) que a caracteriza pode ser esclarecida justamente nos termos seguintes: a aparência impõe-se apenas a um olhar que objetiva o ser. Surge assim a consciência de uma ‘nossa consciência’ separada do ser e capaz de representa-lo exteriormente. O fenômeno, ao invés, enquanto manifestação autêntica do ser, indica a maneira em que o ser tem de *ser-aí*, ou seja, tem de tornar-se acessível, não a um olhar objetivante, e sim a uma compreensão vivente da relação originária entre o ser puro e a própria raiz da consciência. Em termos ainda mais específicos, além da possibilidade de identificar a própria vitalidade do ser com aquela do nós, essa definição de fenômeno permite também esclarecer a vitalidade do ser em termos autorreflexivos: como o ser é vitalidade, e esta vitalidade pode ser identificada com a do nós, esta vitalidade é consciente de si mesma e, então, é intrinsecamente autorreflexiva ⁴⁹.

- 12 No entanto a esta altura, a identificação entre vitalidade do ser e a do ‘nós’ ainda fica arbitrária ⁵⁰ e, sobre tudo, apareceria sem ter evidenciado uma condição de possibilidade que permita diferenciar entre a mera identificação entre nós é o *esse in mero actu* – isto que daria um idealismo absoluto – e a recondução do nós a uma espécie de emanação de um ser transcendente e dado, isto que daria um realismo ⁵¹. A fenomenologia consistiria, justamente, na busca desta condição de possibilidade capaz de ligar – e então de identificar e diferir ao mesmo tempo – o nós e a vitalidade do ser ⁵². Em especial, a ligação entre nós e vitalidade do ser permite uma justificação do *als* contido na própria expressão pensamento como (*als*) pensamento e, neste sentido, leva “o tribunal do realismo diante da sua própria máxima” ⁵³. Com um gesto muito próximo do realismo racional, ainda na XVI lição, Fichte explica que a investigação acerca da estrutura do nós não pode despontar de uma investigação acerca do ser, tal como ele é em si mesmo Para ele, isto de

fato seria impossível, pois toda investigação do ser tem que ser refletida pela mediação do nós que a desenvolve. Pelo contrario, trata-se de averiguar o modo em que o ser se manifesta exteriormente. Porém, não basta considerar esta manifestação como o resultado de um olhar que objetiva o ser, pois isto daria o ser não enquanto vitalidade, e sim como coisa, como ser morto. A exteriorização do ser como vitalidade tem que acrescentar o próprio ato de dissociar ou desunir e, ao mesmo tempo, unificar da consciência implícito da objetivação da coisa. Poder-se-ia dizer que a manifestação do ser é a “exteriorização do ser que a consciência em si mesma é e realiza” ⁵⁴ . A existência do ser, portanto, é exterioridade que não o objetiva ou, em outras palavras, ‘ex-posição’ do ser: efetuação deste último na atividade compreendente – e formativa – da consciência. A atividade da consciência, mesmo não sendo o esse in mero actu, não é diferente dele. Pois essa atividade define o horizonte em que a sua vitalidade pode se expressar e manifestar concretamente em uma multiplicidade de atos que formam, ao mesmo tempo, a multiplicidade da experiência. Ela, portanto, não é aparência (*Schein*) do ser, e sim o fenômeno dela. A redução da investigação acerca da diferença entre ser e fenômeno é, conforme Fichte, sinal do fato de que nós não podemos penetrar na íntima essência do ser, para encontrar um fundamento com base no qual o próprio ser se exterioriza. A nossa investigação só pode se desenvolver ‘de baixo’, ou seja como observação do fenômeno e observação reconstrutiva da gênese dele ⁵⁵ .

- 13 Contudo, fica ainda a exigência de encontrar a condição com base na qual o *esse in mero actu* e a atividade do nós (isto é: da consciência, do fenômeno) se diferenciam e se referem uma à outra ⁵⁶ . Para Fichte esta diferenciação tem que passar pela constatação do fato de que, enquanto a vitalidade do ser se exterioriza imediatamente na forma de uma autoconstrução absoluta que não podemos penetrar, a vitalidade da existência articula esta autoconstrução em um conjunto de formulações problemáticas do tipo: “Se se *deve* (*Soll*) compreender, logo se *deve* (*so muss*) e assim por diante” ⁵⁷ . O *deve* que aparece na primeira parte desta formulação é, para Fichte, expressão de uma relação problemática e categórica ao mesmo tempo. Essa relação reflete substancialmente o motivo fundamental de que o ser se exponha no fenômeno dele, e exista (ou se manifeste) nas diversas atividades da consciência. Por um lado, o *deve* implica uma atuação imediata da liberdade de quem atua e leva “todos os traços do em si que foi compreendido no princípio fundamental”. Neste caso, a atuação vale categoricamente, ou seja, de modo incondicionado e sem exceções. Por outro lado, a validade categórica do *deve* tem que ser sempre fruto de uma adesão livre – de um deferimento interior – de quem atua, sendo uma indicação que ele mesmo expressa. Esta constatação tem tanto um valor lógico, como prático. O *deve* problemático

indica a direção em que se desenvolve uma certa argumentação. Porém, quem argumenta que tem que aderir à indicação, de modo livre ⁵⁸. Do mesmo modo, do ponto de vista prático, o desempenho da atribuição expressa pelo *deve* implica um agir livre de quem a recebe, e não pode estar reconduzida a uma necessidade mecânica. Assim, entre a vitalidade do fenômeno e a do ser, é possível estabelecer uma diferença e uma identidade. Fenômeno e ser são diferentes na medida em que a atividade do fenômeno pressupõe o fato irreduzível do dar-se do ser. Ou, em outras palavras: para que o *deve* expresse a sua categoricidade, é preciso uma admissão problemática que o deixe surgir. Uma vez reconhecido o dever categórico através da problematicidade do *Soll*, este *deve* expressa, ou, poderíamos dizer, ‘traduz’ em termos sensatos a vida do ser inobjetivável, mas apenas inteligível. O fenômeno do ser não reflete uma cega necessidade. Ele pode compreender a si mesmo como fenômeno apenas enquanto olha a si mesmo como expressão da vida e da luz do ser. A fenomenologia, portanto, mostra como todo filosofar acabado, não desemboca em uma filosofia *Aus einem Stuck*, conforme pensavam Reinhold, e logo antes dele Jacobi ⁵⁹. Pelo contrário: “Nós, o nós que só podemos reconstruir, não podemos filosofar... Mas se a filosofia deve existir, isto é todavia possível apenas enquanto o nós, com todo o seu reconstruir, vai desmoronar... Não há nenhuma filosofia do nós ou do eu: só há uma além do eu” ⁶⁰. Uma correta interpretação da expressão ‘pensar como pensar’, portanto, não tem a ver com uma repetição do pensamento enquanto faculdade psicológica do sujeito, assim como não pode se reduzir ao dar-se imediato de um princípio que transcende toda subjetividade. O *als* contido na expressão *Denken als Denken* tem que ser entendido como o traço de uma recusa teórica e prática da subjetividade a si mesma. Teórica, pois toda argumentação justificada expõe um sentido que vale além de toda tomada de posição subjetiva e individual. Prática, pois esta validade só pode surgir na mediação da consciência como resultado de um deferimento interior para um horizonte enraizado no eu, mas que fica além do eu.

5. Fenomenologia e Ichlehre

- ¹⁴ Esta posição poderia representar uma resposta indireta à consideração formulada por Husserl na *Crise das ciências europeias*, conforme: “Eu, mim mesmo, como ego transcendental constituo o mundo e, ao mesmo tempo, como alma, eu sou um ego humano no mundo [...] Pode o ego que põe a si mesmo, de que Fichte fala, ser alguém outro que o próprio Fichte?” ⁶¹. A pesar da pergunta husserliana ter um marcado teor retórico, a resposta poderia ser sim e não ao mesmo tempo. Sim, na medida em que a fenomenologia fichteana demonstra que não há possibilidade do filosofar

acontecer fora de uma mediação representada pelo eu ou pela consciência concreta. Não, pois no sentido da fenomenologia fichteana, a mediação fundamental da consciência é uma estrutura geral em que se manifesta um princípio que não é produzido e/ou constituído por um ser pessoal. Esta conclusão pode ser esclarecida através de uma rápida análise das demais três ocorrências do termo fenomenologia nos textos fichteanos, na *Sittenlehre* de 1812 ⁶². Nesta série de lições Fichte tira as consequências da visão fundamental amadurecida no âmbito da filosofia primeira, no contexto de uma ciência filosófica especial, ou seja, a ética. Uma vez que está determinado o ponto de partida fático da ética, conforme “o conceito é causa do mundo” – Fichte passa a esclarecer como o conceito é definido pela unidade de vida e ver. O conceito é ver, pois por si mesmo é capacidade figurativa e não simplesmente reprodução passiva ⁶³. O *Begriff* é imagem que antecipa e reelabora figurando isto que tem que (*Soll*) ser ⁶⁴. Nesta perspectiva o conceito “é absolutamente criativo para a objetividade, como fundante do novo, isto que nunca existia antes” ⁶⁵. E neste seu caráter antecipador e criativo, o conceito é vida, “absoluto poder criativo (*Schöpferkraft*) da consciência” ⁶⁶. Mas para Fichte a identidade de vida e ver é o eu. Assim, a vida do conceito, que tem causalidade, assume necessariamente esta forma de eu na consciência, e o conceito se muda em causalidade de algo’ ⁶⁷. Esta transformação do saber em causalidade real é entendida enquanto uma ação que o eu realiza e que concretiza a virtualidade do conceito. Esta ação, vista como uma resposta individual a uma tarefa aberta pela ideia correlata ao próprio conceito, é única e irripetível: fruto de uma personalidade, humana e empírica, e índice de uma especificação particular da ideia ética em um ponto de atividade consciente de si mesma. Uma vez que passa da dedução do princípio da ética para a explicação do modo em que o eu pode ser veículo do conceito, o percurso analítico tem que confrontar o aparecer de um elemento não deduzível analiticamente pelo princípio e, logo, reconfigurar a si mesmo em razão do aparecer da liberdade radical. É a esta altura que entra em jogo a fenomenologia, tal como busca que visa encontrar na liberdade do eu os traços, ou melhor, a visibilidade do conceito. Em outras palavras, só inicialmente o eu aparece como implicação analítica da estrutura do conceito, mas, em um segundo momento, precisa ser visualizado como um fato e descrito como manifestação própria vida do conceito. A fenomenologia tem aí uma função dupla. Por um lado, tem que confirmar isto que foi exposto no plano da dedução do princípio e mostrar em qual medida o conceito é causa do mundo. Por outro lado, tem que prosseguir a análise do conceito até exhibir os *critérios* conforme os quais seria possível reconhecer como a causalidade do conceito se realiza no mundo, entendido como esfera para o agir efetivo do eu e de uma comunidade de eus. A fenomenologia, portanto, aparece como

doutrina da manifestação da verdade (o eu) em relação á própria verdade (o conceito), no mesmo sentido da segunda exposição da doutrina da ciência de 1804. A *Erscheinung* (o fenômeno, o eu) tem que ser compreendida como ligada de modo essencial à verdade (ou ao conceito) de que é imagem. Com base nisso, pode acontecer a distinção entre *Erscheinung* e *Schein*, ou seja, a entre fenômeno legítimo da verdade e troca entre manifestação e verdade, em que a própria manifestação é tomada como verdade. E apenas neste perfil especulativo a fenomenologia se torna *Ichlehre*. No âmbito da doutrina moral, esta *Ichlehre* baseia-se em dois pressupostos fundamentais. O primeiro tem a ver com o fato de que, mesmo tendo a fenomenologia que apresentar os critérios para o eu se tornar um ser moral, ela não pode ser reduzida a uma *Kunstlehre*, ou seja a uma doutrina que fale como um eu individual possa se tornar moral. Mais do que isso, a fenomenologia tem que mostrar como todo eu, enquanto tal, ou seja enquanto fenômeno autêntico do absoluto e unidade de vida e ver, seja moral por si mesmo ⁶⁸. O segundo tem a ver justamente com o critério fundamental da moralidade apresentado pela fenomenologia: “O eu tem que aparecer como querente (*wollend*) de modo imediato” ⁶⁹. Só que nesta autocompreensão e como determinado pela vontade, o eu “tem que se manifestar apenas enquanto manifestação, pois não tem que ser a própria vida do conceito, e sim a vida de algo outro, que fica longe de si, do conceito” ⁷⁰.

- 15 Uma análise detalhada dos demais critérios que brotam da fenomenologia da doutrina moral fica fora dos objetivos deste estudo. Esta análise geral da posição da fenomenologia na *Sittenlehre*, porém, permite, em primeiro lugar, reforçar um elemento da comparação entre os resultados da fenomenologia reinholdiana e os da de Fichte. Em Reinhold, conforme temos visto, a dimensão material do fenômeno é algo postulado e algo que, se em um primeiro momento, se ‘acrescenta’ ao pensamento para a aplicação, em um segundo momento é suprassumida pelo próprio pensamento na formação do objeto, de que o eu é uma potencia superior. Em Fichte a dimensão material do eu representa um elemento que não pode ser nem deduzido, nem postulado, mas que, ao mesmo tempo, permite que a manifestação aconteça efetivamente como significação ativa de um princípio superior, ou seja, na forma de ação prática determinada e justificada por um princípio. Neste sentido, conforme Fichte alega nas lições XVII e XVIII da *Sittenlehre*, a fenomenologia abre o espaço da responsabilidade pessoal e da intersubjetividade como campo em que esta última pode explicar-se.
- 16 Neste ponto de vista, uma contextualização mais ampla do significado e da extensão do conceito fichteano de fenomenologia, entendida como reestruturação dinâmica da tentativa reinholdiana de construir uma doutrina do fenômeno como manifestação do absoluto, confirmaria o juízo dado desde

1928 por Theodor Celms. Segundo este, a fenomenologia transcendental husserliana representaria, acima de tudo, um desenvolvimento filosófico, metafísico e espiritualista, enraizado no pensamento leibniziano e, especialmente, no idealismo da doutrina da ciência fichteana. Nas *Meditações cartesianas*, onde Husserl fala de uma ciência total do a priori ⁷¹, enquanto uma base para a construção de uma ciência universal ou ontologia universal concreta, assim como em *Logica formal e transcendental*, onde a fenomenologia como filosofia primeira e crítica de todos os atos intencionais ⁷² ligada a uma *Selbsverantwortung* da filosofia diante a si mesma ⁷³, Husserl parece próximo de Fichte. Esta aproximação se dá especialmente no que diz respeito à definição do horizonte prático em que a autojustificação da fenomenologia se inscreve. Mas, por outro lado, a contextualização da fenomenologia fichteana, como problematização do suposto naturalismo em que desemboca a fenomenologia reinholdiana, confirmaria a interpretação de Stumpf, que muito influenciou a concepção husserliana. Segundo Stumpf, a doutrina da ciência seria apenas expressão de uma forma de misticismo, ou de uma filosofia que recusa toda observação empírica, que fica muito longe da fenomenologia como *Vorwissenschaft* que encontra na descrição empírica e psicológica dos atos do eu, o ponto de partida delas e a matéria originária para elas se desenvolverem ⁷⁴. Trata-se de uma ambiguidade que, muito além de ser eliminada, pode representar um ponto de partida para identificar as estratificações e os desvios que levam Fichte até Husserl.

Referências

Zahn, M. (1965). Fichte, Schelling und Hegels Auserinandersetzung mit dem 'Logischen Realismus' Christoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 201-223; 464-471.

BIBLIOGRAFIA

Baratta, G. (1974). *L'idealismo fenomenologico di E. Husserl*. Urbino: Argalia.

Bardili, C. (1800). *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund.

Bernet, R. (2004). *Conscience et existence*. Paris: PUF.

- Bockhove, N. (1991). *Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*. Utrecht: Scientia.
- Boehm, R. (1959). Husserl et l'idéalisme classique. *Revue Philosophique de Louvain*, 351–396.
- Breazeale, D. (1998). Fichte's Nova metodo phenomenologica. On the methodological role of intellectual intuition in the later Jena Wissenschaftslehre. *Revue Internationale de Philosophie*, 587–616.
- Cogliandro, G. (2005). *La dottrina morale superiore di Fichte*. Milano: Guerini.
- Dedeurwaerdere, T. (2002). *Action et contexte. Du tournant cognitiviste à la Phénoménologie transcendente*. Hildesheim-Zürich-New York: OLMS.
- Dedeurwaerdere, T. (2003). Structure d'éveil et pouvoir d'inference pratique dans la phénoménologie génétique. In Goddard (ed.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814)* (p. 253–269). Paris: Vrin,.
- Erdmann, E. (1848). *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* (Vol. 3). Leipzig: Vogel.
- Fabbianelli, F., & Luft, S. (2014). *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie*. Dordecht: Springer.
- Fabri, M. (2016). O motivo ético do recurso à subjetividade transcendental. *Philosophos*, 59–81.
- Ferraguto, F. (2009). Fenomenologia tra etica e ontologia. Sulla Sittenlehre 1812 di J.G. Fichte. In G. Dalmasso, & F. Bonicalzi, *Etica e ontologia* (p. 99–126). Soveria Mannelli: Rubettino.
- Ferraguto, F. (2012). Il concetto di fenomenologia dalla tradizione prekantiana all'idealismo tedesco. In A. Cimino, & V. Costa, *Storia della fenomenologia* (p. 25–36). Roma: Carocci.
- Fichte, J. (1962–2013). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (R. Lauth, H. Gliwitzky, E. Fuchs, & P. Schneider, eds.) Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog.
- Fisette, D. (2010). Phénoménologie et/ou idéalisme? Réflexions critiques sur l'attribution d'une forme ou d'une autre d'idéalisme à la phénoménologie. In M. Maesschalck, & R. Brisart (eds), *Idealisme et phénoménologie* (p. 25–55). Hildesheim,: Olms,.
- Frege, G. (1918–1919). Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* (2), 58–77.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. New York: Continuum.

- Goubet, J. (2009). La phénoménologie de Fichte dans la Doctrine de la Science 1804/II. Une approche historique du concept. In J. Goddard (ed.), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G. Fichte* (p. 466-477). Paris: Vrin.
- Hartmann, N. (1972). *La filosofia dell'idealismo tedesco*. (V. Verra, & B. Bianco, eds.) Milano: Mursia.
- Husserl, E. (1950-). *Gesammelte Werke*. (H. van Breda, & S. Ijsseling, eds.) Den Haag: Nijhoff.
- Hyppolite, J. (1956). L'idée fichteénne de la doctrine de la science et le project husserlien. In H. Van Breda, & J. Taminiaux (eds.), *Husserl et la pensée moderne* (p. 184-196). Den Haag: Nijhoff.
- Ivaldo, M. (1987). *I principi del sapere*. Napoli: Bibliopolis.
- Ivaldo, M. (1992). *Libertà e ragione*. Milano: Mursia.
- Ivaldo, M. (1998). La visione dell'essere nella Dottrina della scienza 1804-II di Fichte. *Acta Philosophica*, 41-64.
- Ivaldo, M. (2006). Fichte: l'orizzonte comunitario dell'etica (le lezioni del 1812). *Teoria*, 37-54.
- Ivaldo, M. (2009). Praktische Momente in der Wissenschaftslehre 1804/II. In J. Goddard, & A. Schnell (eds.), *L'être et le phénomène*. (p. 238-351). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Reimer.
- Kant, I. (1970). *La dissertazione del 1770. Sulla forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*. (B. Sulmona, ed.) Padova: Radar.
- Karsch, F. (1925). Christoph Gottfried Bardilis logischer Realismus. *Kant Studien*, 437-452.
- Klotz, C. (2001). *Selbstbewusstsein und praktische Identität*. Frankfurt a. Main : Klostermann.
- Kröner, R. (1925). *Von Kant bis Hegel*. Tuebingen: Mohr.
- Kœssler, M., & Derocquigny, J. (1928). *Les faux amis ou Les trahisons du vocabulaire anglais: Conseils aux traducteurs*. Paris.
- Lahbib, O. (2004). Husserl lecteur de Fichte. *Archives de Philosophie* , 421-443.
- Lahbib, O. (2009). *De Husserl à Fichte. Liberté e réflexivité dans le phénomène*. Paris: L'Harmattan.
- Maesschalck, M. (2007). Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte. In J. Goddard (ed.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814)*. Paris: Vrin.
- Maesschalck, M. (2010). L'attention chez Fichte comme «phénoménologie de la raison». Essai d'une généalogie. In M. Maesschalck, & R. Brisart (eds.), *Idéalisme et*

- phénoménologie* (p. 159-183). Hildesheim: Olms.
- Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Piché, C. (2005). Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold. *Archivio di Filosofia*, 59-72.
- Piché, C. (2007). Les sources du concept fichtéen de phénoménologie dans la Doctrine de la science de 1804 (2e série). *Laval théologique et philosophique*, 7-20.
- Piché, C. (2010). The Concept of Phenomenology in Fichte's Wissenschaftslehre of 1804/II. In V. Weibel (ed.), *Fichte and phenomenology* (p. 25-40). New York: De Gruyter.
- Pluder, V. (2014). *Idealismus und Realismus*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman Holzboog.
- Poggi, S. (2014). Husserl und die klassische deutsche Philosophie: eine Leidenschaft im reifen Alter? In F. Fabbianelli, & S. Luft (eds.), *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie* (p. 65-78). New York: Springer.
- Reinhold, K. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes.
- Reinhold, K. L. (s.d.). *Ueber die Paradoxien der neusten Philosophie*. Hamburg: Perthes.
- Reinhold, K., & Bardili, G. (1804). *Briefwechsel ueber das Wesen der Philosophie*. Hamburg: Perthes.
- Rosenkranz, K. (1840). *Geschichte der kantischen Philosophie*. Berlin: Voss.
- Santoro, T. (2016). Husserl e suas lições sobre Fichte. *Philosophos*, 171-188.
- Scribner, S. (2010). Reduction or Revelation? Fichte and the Question of phenomenology. In V. Weibel (ed.), *Fichte and the phenomenological tradition* (p. 41-56). New York: De Gruyter.
- Stolzenberg, J., & Ameriks, K. (2005). *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie*. (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus, Vol. 5). New York: De Gruyter.
- Stumpf, C. (1910). Die Wiedergeburt der Philosophie. In C. Stumpf, *Philosophische Reden und Vortraege* (p. 111-196). Leipzig: Barth.
- Valenza, P. (2003). *Oltre la soggettività finita*. Padova: Cedam.
- Weibel, V. (2010). *Fichte and Phenomenology*. New York: De Gruyter.
- Zöller, G. (1997). An Eye for an I: Fichtes's Transcendental Experiment. In G. ZÖLLER, & A. KLEMM (eds.), *Figuring the Self. Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy* (p. 73-95). Albany: State University of New York Press.
- Zöller, G. (1998). *Fichte's transcendental Philosophy. The original duplicity of intelligence and will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zöller, G. (2013). *Fichte Lesen*. Stuttgart: Fromman Holzboog.

NOTAS

1. Exemplos relevantes desta tendência encontram-se em Stolzenberg-Ameriks, 2005; Klotz, 2001; Gabriel, 2011; Pluder, 2014.

2. Uma confrontação recente e ampla acerca da relação entre filosofia clássica alemã e fenomenologia transcendental encontra-se em Fabbianelli-Luft, 2014 e Weibel, 2010. O panorama da literatura crítica sobre Fichte e Husserl é, neste sentido, imponente. Vou mencionar apenas algumas contribuições mais recentes e significativas sobre esta temática: Breazeale, 1998; Zöllner, 1998; Zöllner, 1997; Maesschalck, 2007; Maesschalck, 2010; Dedeurwaerdere, 2002, Dedeurwaerdere, 2003; Hyppolite, 1956; Baratta, 1996; Bernet, 2004; Lahbib, 2004; Lahbib, 2009.

3. Cf. a respeito Scribner, 2010, p. 43.

4. Cf. a respeito Koessler-Deraquigny, 1928.

5. Em um ensaio relevante de 2010 Denis Fisetete esclarece que “podemos encontrar pelo menos três usos desta noção [a de fenomenologia, F.F.] em uma única e idêntica tradição. Ele designa o estudo dos fenômenos mentais e coincide portanto com a psicologia descritiva, compreendida em um sentido estrito; designa também em variados filósofos e cientistas da segunda metade do século XIX esta *Vorwissenschaft* ou ciência propedêutica que assume o estudo dos fenômenos e que se apresenta como uma ciência preliminar ao trabalho das ciências como a física a fisiologia, a psicologia e da filosofia também [...] ‘Fenomenologia’, por fim, indica um programa ou uma posição filosófica de uma parte, a *Wesensforschung* das *Investigações lógicas* à qual tem aderido o círculo de Munique e os de Gottinga, e, por outro lado, designa a filosofia transcendental que Husserl elabora depois da publicação das *Investigações lógicas*” (Fisetete, 2010, p. 26). Mesmo sendo esta síntese correta em reconstruir as variadas opções ligadas à formação da fenomenologia transcendental e à progressiva aproximação de Husserl a Fichte, porém, Fisetete não relaciona a ambiguidade da recepção husserliana de Fichte, caracterizada por uma progressiva valorização da doutrina da ciência no âmbito da elaboração do conceito de ‘filosofia primeira’ (p. 49 sg.) e, ao mesmo tempo, por uma atitude crítica no que diz respeito à capacidade do idealismo fichteano de dar conta da estrutura concreta da consciência, na mesma direção de autores tais como Stumpf ou Brentano (p. 33, 39), ao fato de que a fenomenologia no sentido fichteano se liga a um contexto específico que pode ser identificado apenas com o segundo uso do conceito de fenomenologia destacado por Fisetete. Neste artigo, portanto, buscarei fornecer uma reconstrução das raízes históricas pelo menos deste uso específico do conceito de fenomenologia.

6. Esta parece ser, só para mencionar um exemplo recente, a tese de (Fabri, 2016, em especial às páginas 60, 71, 78). Em um famoso ensaio intitulado *Husserl et l'idéalisme Classique* R. Bohem explica que, para além das possíveis aproximações entre doutrina da ciência de Fichte e o projeto fenomenológico-transcendental husserliano, uma interpretação da continuidade entre as duas impoções filosóficas tem que levar em

conta três elementos críticos: 1. O fato de que a redução husserliana não pode ser identificada com o percurso idealístico da formação da consciência transcendental em Fichte; 2. O fato de que há uma contraposição radical entre o 'positivismo' da fenomenologia, que procede a partir de uma descrição da experiência e o construtivismo da filosofia transcendental de Fichte; 3. O fato de que a avaliação husserliana do percurso da filosofia clássica alemã é substancialmente irônica e empregada como instrumento para responder de modo diferente a algumas questões-chave investigadas também pela fenomenologia transcendental. Cf. sobre este ponto Bohem, 1959 e a discussão sobre estes pontos dada por Poggi, 2014. O mérito principal de Poggi, 2014 consiste em ter mostrado as mediações principais através das quais as questões fundamentais que definem o horizonte da filosofia pós-kantiana chegam até Husserl. Poggi enfatiza a função fundamental de Lask (p. 65-66), autor, em 1903, de um livro importante sobre Fichte (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*) mas também de autores, tais como Natorp (p. 69), através do qual Husserl recebe a filosofia kantiana e a de Bolzano, cuja *Wissenschaftslehre* parece estar mais próxima de Husserl que da exposta por Fichte entre 1794 e 1814. Poggi, por fim, não desconsidera a importância de mostrar como, paradoxalmente, a expressão do pensamento husserliano que parece ficar mais longe das reflexões que se desenvolvem no âmbito da filosofia clássica alemã, ou seja, as da V das *Investigações lógicas* de Husserl, seja a que mais legitimamente pode ser aproximada à análise da percepção conduzida por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Tudo isso não significa, obviamente, desconhecer o fato de que Husserl se aproxime gradativamente da perspectiva da doutrina da ciência fichteana, conforme parece evidente tanto na retórica das lições husserlianas sobre Fichte de 1917-18, como no escrito sobre *Fenomenologia e teoria do conhecimento*, só para fazer alguns exemplos (mas cf. para uma análise mais aprofundada deste ponto Santoro, 2016). No entanto, isso não significa que a continuidade entre as duas formas de transcendentalismo tenha que ser admitida como um pressuposto, e sim representa o resultado de complexas filiações temáticas.

7. A expressão 'fenomenologia' ocorre três vezes na segunda exposição da doutrina da ciência de 1804 e três vezes na *Ética 1812*. O termo *Erscheinungslehre*, empregado em um sentido análogo, aparece com frequência maior, mas também em uma acepção mais genérica. *Erscheinungslehre* indica de modo geral a dinâmica de manifestação do absoluto, enquanto o uso específico do termo fenomenologia, conforme veremos ao longo deste artigo, destaca a dinâmica da autocompreensão desta manifestação como fenômeno legítimo (justificado e justificável) do absoluto.

8. Neste artigo vou deixar de lado uma investigação das supostas aderências entre a fenomenologia de Fichte e a de Husserl, limitando-me em fornecer alguns elementos para contextualizar o conceito fichteano de fenomenologia. No mesmo sentido irei deixar de lado uma possível comparação entre a fenomenologia de Fichte e a de Hegel. De fato, não tem provas que Fichte tem lido a obra hegeliana de 1807 e, além disso, ele elabora o seu conceito de fenomenologia em um curso antecedente à *Fenomenologia* de Fichte, que o próprio Hegel não poderia ter levado em conta.

9. Para uma visão mais ampla sobre a pré-história da fenomenologia cf. Bockhove, 1992 e Ferraguto, 2012.

10. Kant, 1970, p. 98 e sg.

11. Kant, 1902, 10, p. 96. Nesta carta a Lambert de 2 de setembro de 1770, Kant explica que a fenomenologia, que ele teria desenvolvido na *Dissertatio* sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível, teria como função a eliminação de todo *vitium subreptionis*, ou seja de toda possibilidade desta troca entre princípios do conhecimento sensível e campo das coisas intelectivas.

12. Kant, 1902, 4, p. 554.

13. Fichte, 1962, II, 8, p. 138.

14. Uma representação extensa desta construção há em Ivaldo, 1987, p. 333-348.

15. Fichte, 1962, II, 8, p. 214.

16. Fichte, 1962, II, 8, p. 220.

17. Fichte, 1962, II, 8, p. 214.

18. Fichte, 1962, II, 8, p. 213.

19. Reinhold, 1801-1803, I, p. 67.

20. Fichte, 1962, II, 8, p. 226.

21. Fichte, 1962, II, 8, 226.

22. Uma primeira tentativa de entender a fenomenologia de Fichte como reação ao conceito reinholdiano de fenomenologia encontra-se em Piché, 2005; Piché, 2007; Piché, 2010, que se limita em destacar a proximidade entre os conceitos fichteano e reinholdiano de fenomenologia, e a tradição lambertiana e kantiana. Piché mostra, também, a ocorrência de estruturas conceituais muito próximas nos conceitos fichteanos e reinholdianos de fenomenologia, mas não destaca de modo suficiente as diferenças entre os dois modelos conceituais, nem discute de modo específico a construção fichteano do conceito de fenomenologia. A pesquisa de Piché oferece, mesmo assim, instrumentos fundamentais para criticar a abordagem de Goubet, 2009, cuja tese é que, mesmo sendo o conceito fichteano de fenomenologia muito próximo do reinholdiano, não há provas suficientes para confirmar a leitura do quarto tomo das *Contribuições* de Reinhold de parte de Fichte. Além das relevantes semelhanças linguísticas e argumentativas, e além da centralidade de alguns conceitos, tais como o de *Erscheinung* e *Schein*, contra a interpretação de Goubet, poder-se-ia apresentar uma carta de Fichte de 21 de novembro de 1803 (Fichte, 1962, III, 5, p. 5), em que ele reconhece ter recebido os “escritos” de Reinhold, e não apenas o primeiro tomo das *Contribuições*, conforme alega o próprio Goubet.

23. Reinhold, 1801-1803, IV, p. IV.

24. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 109-111. Em ligar a fenomenologia com o desenvolvimento de uma doutrina filosófica da natureza Reinhold ressurte a influência da concepção mais explícita que Kant dá à fenomenologia, como parte conclusiva da doutrina do movimento nos *Metaphysische Anfangsgründe*. Nesta obra, de fato, a fenomenologia tem a função mais específica de evitar a troca entre fenômeno e aparência no que diz respeito ao movimento de um objeto no espaço. Para

compreender um objeto como algo em movimento é preciso, a princípio, também de uma representação do espaço e, em especial, do espaço como puro e absoluto, que por si mesmo é irrepresentável (existem objetos no espaço, mas não existe o espaço com objeto). Tem-se então que excluir que o predicado do movimento faça parte da constituição do objeto. Mas é preciso também afirmar que o movimento se refira ao modo em que um objeto exista como fenômeno e possa ser conhecido pelo ser humano. A representação empírica do espaço absoluto pode assim estar reduzida a uma simples ideia, ou seja, a uma regra “para considerar... todo movimento apenas como relativo” (Kant, 1902, 4, p. 560). Não é por acaso, neste sentido, que o conceito de movimento seja um pivô que Reinhold usa para passar de uma definição meramente formal da natureza, como mudança, coexistência e sucessão de uma matéria abstrata e informe, até as primeiras formas concretas de manifestação da natureza do ponto de vista material nas categorias de impenetrabilidade, densidade e coesão da própria matéria (Reinhold, 1801-1803, IV, p. 58-59).

25. No contexto da discussão acerca das principais vertentes da filosofia clássica alemã, a posição de Bardili e, mais em geral, a do realismo racional continuam ficando menosprezadas ou até completamente ignoradas. Fora poucos artigos (por ex. Zahn 1995; Valenza 2003) e apenas dois livros (Karsch, 1923 e Peimann, 2009) Bardili aparece como um autor absolutamente desconhecido. Porém, entre as varias representações que discutem o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, há algumas que, apesar da violência crítica do Hegel do *Differenzschrift*, que tem influenciado a interpretação do desenvolvimento geral da filosofia pós-kantiana (cf. por ex. Kröner, 1925), ressaltam uma certa filiação especulativa entre o realismo racional e o desenvolvimento da doutrina da ciência de Fichte, assim como da lógica especulativa hegeliana e, de certa maneira, parecem indicar que as críticas de Hegel ao realismo racional teriam sido possíveis justamente graças à perspectiva aberta por este último. Já na sua discussão da filosofia pós-kantiana de 1848, Erdmann observa, de maneira geral, como a reflexão bardiliana sobre a identidade do pensamento apresentaria um núcleo especulativo fundamental destinado a exercer uma influencia decisiva, não apenas sobre a filosofia schellinguiana da identidade, mas até sobre a formação hegeliana da ciência da lógica (Erdmann, 1848, 430). No mesmo sentido, mas mais especificamente, Rosenkranz, na sua *Historia da filosofia kantiana*, também de 1848, interpreta a filosofia de Bardili como a “conclusão de todas as tendências progressivas do kantismo”, pois o realismo racional procura chegar, “em uma perspectiva diferente da autoconsciência, até a absolutidade da razão e integra-la com o seu conteúdo”. Nesse sentido, não poderíamos interpretar o desenvolvimento do pensamento bardiliano, assim como as suas relações críticas com o pensamento de Fichte, Schelling ou Hegel, assim como a adesão de Reinhold, apenas nos baseando sobre as formulações explícitas desses autores. Claro, o pensamento de Bardili fica

ainda confuso e obscuro, mas isso não significaria, para Rosenkranz, que ele não teria apresentado um núcleo especulativo fundamental para a passagem da filosofia transcendental da consciência à especulativa do absoluto (Rosenkranz, 1848, 416). Essa linha hermenêutica está desenvolvida de uma maneira mais sistemática por Nicolai Hartmann, em *Die philosophie des deutschen Idealismus*. Hartmann, não apenas levanta a importância especulativa do realismo racional, mas se foca em apresentar os pontos específicos desta perspectiva filosófica que mais condicionam, não apenas Fichte e Schelling, mas Hegel também. Para uma definição das coordenadas básicas desta recepção, parece extremamente relevante a divulgação e o repensamento do realismo bardiliano dada por Reinhold. Ela se desenvolve em um conjunto de escritos teóricos, publicados nos seis tomos dos *Beyträge* e que, mesmo com oscilações e revisões, podem representar o coração da posição filosófica reinholdiana entre 1799 e 1803. Eles também são uma representação unitária e sintética dos avanços filosóficos do realismo racional. Vale a pena mencionar a sucessão destes escritos: *Was heißt philosophiren? Was war es, und was soll es seyn?* (BLU, I, p. 66-88); *Vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre* (Reinhold, 1801-1803, I, p. 90-99); *Was ist das Denken, als Denken?* (100-113); *Die Elemente des rationalen Realismus oder der philosophischen Analysis* (BLU, II, p. 179-205); *Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus* (Reinhold, 1801-1803, III, p. 128-162); *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen* (Reinhold, 1801-1803, IV, p. 105-185); *Die Simplicität der Philosophie im Gegensatz mit der Duplicität der Philodoxie* ((BLU, IV, p. 212-218); *Populäre Darstellung des rationalen Realismus* (Reinhold, 1801-1803, V, p. 1-23); *Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie* (Reinhold, 1801-1803, VI, p. 1-117).

26. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 128.

27. Com Frege, poderíamos dizer que o pensamento é o 'sentido' de todo ato cognoscitivo e prático, que independe de toda formulação subjetiva e está intrinsecamente ligado a verdade de isto que aparece através da própria formulação subjetiva. Cf. Frege, 1919, p. 61.

28. Frege, 1919, p. 61.

29. Reinhold, 1801-1803, III, p. 135: "Também o filosofar, como *Aplicação do pensamento ao pensamento*, como pensamento na aplicação enquanto tal, não pode ser senão análise, e com certeza na primeira tarefa, em que a filosofia surge apenas e só do *pensamento* da aplicação do pensamento, como pensamento em sua aplicação é a *análise da própria análise*, mesmo a *pura análise*".

30. Reinhold, 1801-1803, III, p. 135.

31. Reinhold, 1801-1803, III, p. 142. A fórmula $- B + b$ indica propriamente a unidade entre o fato de que o objeto tem que ter uma determinação material ($- B$) e o fato de que esta determinação material implica, em geral, uma colocação espaço-temporal.

Reinhold qualifica também estes dois elementos como unidade entre possibilidade (- B) e necessidade (b) da cuja síntese derivaria a efetividade do objeto como algo concretamente existente.

32. Reinhold, 1801-1803, III, p. 143-144.

33. Reinhold, 1801-1803, III, p. 150.

34. Reinhold, 1801-1803, III, p. 151. Neste caso também a concepção de Reinhold pode ser explicada do ponto de vista fregeano, conforme o pensamento e a representação são diferentes. Enquanto o pensamento indica o sentido de uma frase, valido independentemente do sujeito que a formula, a representação e o produto de uma figuração subjetiva, ou de um portador (*Träger*) e, longe de ser identificado com o objeto, constitui a repetição do objeto no sujeito representante (Frege, 1919, p. 69).

35. Reinhold, 1801-1803, III, p. 157.

36. Reinhold, 1801-1803, III, 157.

37. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 109.

38. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 175.

39. Reinhold, 1801-1803, II, p. 170.

40. Reinhold, 1801-1803, IV, p. 186.

41. Reinhold, 1801-1803, II, p. 139.

42. Reinhold, 1799, p. 84.

43. Esta pergunta encontra sua justificação no que Fichte escreve por exemplo no paragrafo 7 da Primeira introdução à doutrina da ciência, Fichte, 1962, I, 4, p. 205.

44. Cf. a respeito Zöllner, 2013.

45. Justamente no sentido do postulado da doutrina da ciência apresentado, entre outros textos, na *Primeira introdução à doutrina da ciência* (Fichte, 1962, I, 4, p. 186-187). O dogmatismo de Bardili é sintetizado por Fichte em Fichte, 1962, I, 6 p. 441.

46. Fichte, 1962, I, 6, 438.

47. Fichte, 1962, II, 8, 151-152.

48. Fichte, 1962, II, 8, 152: “ *Vivemos imediatamente nos atos da própria vida; portanto nos somos o único ser individual, em si, de si, através de si, que não pode absolutamente sair para com a dualidade*”.

49. Fichte, 1962, II, 8, 152: “ *Nós : falei que nós objetivamos por nossa vez este ‘nós’ de que estamos falando com a própria vida interior, de que, se refletirmos rigorosamente, somos conscientes de modo imediato*”. Fichte destaca oportunamente que a conexão entre nós, vida do ser e autorreflexão, não baseia-se “de modo nenhum sobre uma percepção empírica da nossa vida”, conforme o próprio Reinhold teria destacado no ensaio *Die Erste Aufgabe der Philosophie in ihrem merkwürdigsten Auflösungen*, no segundo tomo dos *Beyträge*, e sim sobre uma compreensão “genética da vida do eu a partir da sua construção do único ser e vice-versa” (Fichte, 1962, II, 8, p. 153), ou seja, com base em uma descrição da estrutura da consciência como lugar fundamental em que é possível produzir um discurso acerca do *esse in mero actu* como principio do saber.

50. Fichte, 1962, II, 8, 152 e 155. No momento em que se afirma a identidade entre ser e nós, este último projeta a si mesmo e compreende a si mesmo como um objeto. Esta projeção, escreve Fichte, é uma *projectio per hiatus irrationalem*, ou seja, uma projeção que tem uma consistência apenas fática e que ainda não tem encontrado uma válida justificação racional.

51. Fichte, 1962, II, 8, 155.

52. Fichte, 1962, II, 8, 154-55: “Ora, no que diz respeito ao conteúdo desta nova objetivação parece ficar claro desde já que ela leva consigo... apenas a mera repetição e posição reduplicada de um e mesmo eu ou nós completamente fechado, que compreende em si toda realidade e que, portanto, é em si completamente imutável... Mas então, de onde vem esta repetição e reduplicação vazia? Precisamente isto é o que temos que buscar como primeiro termo da nossa descida até a fenomenologia”.

53. Fichte, 1962, II, 8, p. 159. De fato, se Reinhold e Bardili saem de uma concepção do ser como em si, de si e por si “deu que, em uma análise mais precisa do *em si ...* que fica incompreensível sem *um não em si*” e, portanto, a compreensão do em si não remonta jamais a uma unidade pura determinada por si mesma, e sim para uma relação. E a relação é constituída de maneira tal que os seus dois termos se excluam e se ponham reciprocamente. De um lado podemos dizer que o em si pode ser compreendido apenas em relação a um não em si. Por outro lado, entretanto, em si e não em si tem que ser postos como elementos distintos, que anulam reciprocamente. A mediação de que fala Fichte, portanto, não é dialética, e sim quántupla. A unidade da razão e, logo, a dinâmica através da qual o nós objetiva e compreende a si mesmo como vida é o conjunto do implicar-se e do excluir-se recíproco de em si e não em si. A busca fenomenológica tem que abandonar a perspectiva do em si e investigar ulteriormente a síntese quántupla para mostrar como a aplicação do ser a si mesmo possa ser entendida como autoconstrução do ser (Cf. Fichte, 1962, II, 8, p. 158-159).

54. Cf. Ivaldo, 1998, p. 58.

55. Cf. também a definição do método da doutrina da ciência já na *Grundlage* de 1794, Fichte, 1962, I, 2, 256: “Estabelece-se um fato qualquer da consciência empírica e descompomos nele uma determinação empírica após a outra, tantas vezes até não fique apenas isto de que não se pode ignorar de modo nenhum a existência e de que nada se possa ainda separar”.

56. Fichte, 1962, II, 8, p. 220.

57. Fichte, 1962, II, 8, p. 166.

58. Para esta interpretação da dimensão prática e teórica da construção *Soll...so, muss* e do papel desta formação na construção da doutrina da ciência de 1804, cf. Ivaldo, 2009, em especial p. 242.

59. Fichte, 1962, II, 8, 189, em que Fichte critica a definição da doutrina da ciência dada por Jacobi no *Allwill* justamente como *Philosophie aus einem Stuck*.

60. Fichte, 1962, II, 8, 189. Do ponto de vista prático, também a investigação da existência ou da estrutura da consciência não tem como objetivo a absolutização do eu, mas sim a possibilidade de entender a inteira multiplicidade da experiência como horizonte que solicita a reconhecer uma razão que ultrapassa a consciência individual

e fática, conferindo sentido ao mundo. Os 'critérios' de que Fichte fala na *Sittenlehre* de 1812, assim como a doutrina dos 'pontos de vista' apresentada na XXVIII lição da doutrina da ciência de 1804 e retomada ao longo da *Anweisung zum seeligen Leben*, representam o resultado da fenomenologia na forma de uma teoria da práxis vivente, ou seja, dos modos pelos quais a manifestação do ser (o livre deferimento do dever) se estrutura como fazer concreto e modificação específica da realidade fática.

61. Husserl, 1950, VI, p. 205.

62. Fora de poucas indicações, não irei neste artigo me concentrar de modo específico e detalhado sobre a fenomenologia da *Sittenlehre* de 1812. Uma descrição ampla e detalhada da fenomenologia na *Sittenlehre* de 1812 encontra-se em Ferraguto, 2009, Ivaldo, 2006, Cogliandro, 2005, Ivaldo, 1992.

63. Fichte, 1962, II, XIII, p. 308.

64. Fichte, 1962, II, XIII, pp. 316-317.

65. Fichte, 1962, II, XIII, p. 334. Esta passagem é enriquecida, ao longo das lições fichteanas, com curtas, mas instrutivas confrontações com Platão, que teria o mérito, para Fichte, de ter desenvolvido uma crítica *ante litteram* à *Naturphilosophie*, conforme o conceito é sempre apenas reprodução de um ser pressuposto. Sobre a função de Platão na *Sittenlehre* de 1812, cf. Ivaldo, 2006, p. 41.

66. Fichte, 1962, II, XIII, p. 312.

67. Fichte, 1962, II, XIII, p. 317.

68. Fichte, 1962, II, XIII, p. 337.

69. Fichte, 1962, II, XIII, p. 343.

70. Fichte, 1962, II, XIII, p. 339.

71. Husserl, 1950, I, p. 182.

72. Husserl, 1950, XVII, 180.

73. Husserl, 1950, VI, p. 5-6.

74. Stumpf, 1910, p. 164, 173, 182.

RESUMOS


The paper aims to analyze the construction of the fichtean concept of phenomenology as a reaction to the phenomenology presented by Reinhold in the *Beytraege* of 1801-1803 (§ 3), from an investigation of the occurrences of this term in the second exposition of the doctrine of science of 1804 (§ 2 and § 4) and in the *Sittenlehre* of 1812 (§ 5). Finally, the paper will outline some implications of a more specific contextualization of the fichtean concept of phenomenology in the definition of possible elements to investigate the relationship between fichtean and husserlian phenomenology.

ÍNDICE


Keywords: Fichte, Realism, Phenomenology, transcendental philosophy, phenomenon

AUTOR

FEDERICO FERRAGUTO

 **IDREF** : <https://idref.fr/146952308>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/120903113>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000084162808>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb166248191>

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

As multifacetadas da forma bela na Crítica da faculdade de julgar

Ana Carolina de Carvalho Belmani

NOTA DO EDITOR

As referências às obras de Kant em parênteses ao longo do texto seguem o seguinte padrão:

KdU – Kritik der Urteilkraft. A indicação será seguida do número do volume e da página da edição da Academia seguidas pela referência à tradução de Fernando Costa Mattos, Petrópolis, Editora Vozes, 2016.

EE – Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft. A indicação será seguida do número do volume e da página da edição da Academia seguidas pela referência à tradução de Fernando Costa Mattos (mesmo livro citado acima) encontrada em *Crítica da faculdade de julgar*, Petrópolis, Editora Vozes, 2016.

NOTA DO AUTOR

Agradeço aos colegas Giorgia Cecchinato e Paulo Licht dos Santos pelas sugestões e críticas que contribuíram para a redação deste artigo.

Introdução

- ¹ Muito já foi dito sobre a obscuridade da definição de forma bela na *CFJ* em um vasto debate na literatura secundária ¹. Apesar disso, não há um consenso interpretativo e esse conceito segue evocando dúvidas e questionamentos. Não há um ponto pacífico sobre várias questões, tais como (a) o nível de subjetividade e objetividade da forma bela, (b) a identificação ou não da definição da forma apresentada na *CFJ* com a definição de forma ² da *Crítica da razão pura* ³ e (c) a possível interpretação de um formalismo restritivo na teoria de gosto.

- 2 Uma das grandes dificuldades para o entendimento desse conceito é a ausência no texto de uma definição precisa do mesmo considerado dentro do contexto da apreciação estética e do escopo da terceira *Crítica*. Não temos um esclarecimento apontando se essa definição deve ou não ser pensada como uma transposição do conceito de forma perceptual ⁴, da *Crítica da razão pura*, para a crítica do gosto. Essa imprecisão se agrava com o modo destoante como Kant introduz a noção de forma bela ao longo das *Introduções* e da *Crítica da faculdade de julgar estética*, particularmente no terceiro momento da *Analítica do belo*. ⁵ Ora a forma é apresentada como resultado de um estado subjetivo, desvincilhado de uma referência a qualquer propriedade objetiva de beleza, ora somos levados a encará-la como o fundamento do predicado da beleza atribuído ao objeto, a partir de um formalismo restritivo que reduz em grande medida o arcabouço das representações que podem ser consideradas belas. Essa divergência dá margem a algumas controvérsias importantes que serão abordadas neste trabalho.

3

1. A forma bela nas *Introduções*

1.1. A função do princípio da faculdade de julgar no projeto crítico

- 4 Nas *Introduções* ainda não há um desenvolvimento preciso sobre a faculdade do gosto e o belo, já que esses textos se prestam primordialmente a justificar a inclusão da faculdade de julgar reflexionante no sistema crítico. Portanto, nelas não encontramos ainda uma definição de forma bela e muito menos uma análise do que poderia ser propriamente o objeto de um juízo de gosto e de suas características. No entanto, ao apresentar o juízo estético reflexionante, até então inédito em sua obra, Kant faz menções à forma bela cuja análise consideramos essencial para entendermos sua função e particularidade no contexto da *Crítica da faculdade de julgar*.
- 5 A ação da faculdade de julgar em geral consiste em se pensar o particular como contido no universal. O juízo, portanto, opera a importante função de mediar esse encontro, que é o único modo através do qual nos relacionamos com qualquer representação dada. Quando o universal já está previamente estabelecido e o particular deve ser encontrado para ser subsumido sob ele, o juízo está exercendo sua função determinante e seu princípio está contido nas leis transcendentais da faculdade do entendimento. Já quando o universal deve ser encontrado e o particular é previamente dado, o juízo realiza sua atividade reflexionante (*KdU V*, 179 - 81, pp. 79 - 81). ⁶

- 6 E é nesta atividade reflexionante, de elevar-se do particular ao universal, que a faculdade do juízo age em sua autonomia ⁷, fornecendo como princípio uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária” (EE, 209, p. 26) para a percepção da heterogeneidade potencialmente infinita e arbitrária das leis empíricas da natureza na forma de um sistema (EE, 209 - 10, pp. 26 - 7).
- 7 O enfoque nas *Introduções* é dado à importância da descoberta de uma faculdade de julgar provida de um princípio transcendental próprio, capaz de mediar a passagem de um modo de pensar segundo o conceito de natureza, da filosofia teórica, ao modo de pensar segundo o conceito de liberdade, da filosofia prática. O princípio em questão, puro *a priori*, é o da finalidade da natureza, mediante o qual, somente, é possível que, postulando em seus fenômenos uma conformidade a fins, consigamos nos orientar ordenadamente na natureza de modo a investigá-la. (EE, 242 e 246 - 7, pp. 56 e 61).
- 8 A necessidade de um tal princípio para preencher uma lacuna na filosofia crítica se evidencia quando nos damos conta de que a aplicação das leis transcendentais do entendimento aos fenômenos, por si só, não explica o fato de as leis empíricas da natureza se conformarem com uma estrutura apreensível por nossa faculdade de conhecimento, nem que seus fenômenos possam ser apreendidos interconectados sistematicamente. Apesar de não suscitar qualquer conhecimento teórico ou prático, ele deve figurar entre um dos princípios basilares *a priori* da razão, que, enquanto tais, precisam ser investigados em uma crítica completa da razão pura (EE, 208 - 10, pp. 25 - 7, *KdU*, 176 - 9, pp. 76 - 9).
- 9 Esse mesmo princípio fundamenta *a priori* uma reflexão que se expressa em juízos teleológicos e juízos estéticos, duas formas de juízos que manifestam, a partir da reflexão, modalidades diferentes de finalidade. Ambas exigem a consideração da natureza como técnica, ou seja, como conforme a fins em seus produtos; mas no juízo estético, a finalidade é considerada apenas subjetivamente, em vista do mero modo de representação do sujeito, enquanto no juízo teleológico ⁸ ela é considerada objetivamente, em relação à possibilidade do objeto (EE, 248 - 9, p. 63). Já em um juízo reflexionante estético a representação da finalidade de um objeto dado na experiência é percebida a partir de um fundamento meramente subjetivo: um sentimento. Nesse caso, o objeto será apreendido como conforme a fins na medida em que estimula um acordo entre imaginação e entendimento sem que isso acarrete na determinação de conceito algum.

1.2. A forma *da representação* do objeto como fundamento da reflexão

- 10 A relação da função mediadora do princípio da faculdade de julgar, mencionada acima, com o gosto não é evidente à primeira vista. A articulação entre beleza e o princípio da finalidade nos é revelada paulatinamente: à medida em que é apresentado o emprego de uma finalidade meramente subjetiva à natureza, é pensada a possibilidade de uma apreciação na apreensão de uma finalidade sem fim na representação de um objeto. Essa apreciação é expressa por um sentimento de prazer que acompanha tal representação.
- 11 A finalidade sem fim só pode ser contemplada na medida em que a reflexão se volta para a mera forma de um objeto, que é então atestado como belo. A ocorrência de um juízo reflexionante estético depende, assim, do modo específico como a forma do objeto se coloca diante de nossas faculdades de conhecimento.
- 12 Essa “forma do objeto da intuição empírica” (*EE*, 220, p. 36) deve ser constituída de modo que a apreensão de seu diverso na imaginação concorde com a exposição de um conceito indeterminado do entendimento. A concordância entre apreensão e exposição reverbera na relação entre imaginação e entendimento que se harmonizam reciprocamente na mera reflexão (*EE*, 220 - 1, p. 36). Quando se julga esteticamente sobre a mera forma, a reflexão é seguida de um sentimento de prazer que acompanha a representação do objeto. Esse prazer é a expressão de uma dinâmica subjetiva que consiste em uma relação de jogo não coercitiva entre imaginação e entendimento (*KdU V*, 189, p. 90).
- 13 À medida que desenvolve sua explicação sobre o caráter reflexionante e estético do juízo, Kant apresenta sua teoria do gosto sem oferecer explicação sobre a natureza da forma aqui entendida. Mais do que se ater aos aspectos característicos de uma tal forma fundamentadora dessa nova modalidade de juízo, o autor se detém em ressaltar as implicações que surgem pela apreensão da mera forma, tais quais a indeterminabilidade conceitual e o jogo entre as faculdades de conhecimento.
- 14 Kant começa a apresentar sua concepção de juízo de gosto – cujo caráter é essencialmente reflexionante e estético – pela via negativa, apontando os elementos (sensação e conceito) dos quais ele precisa desvencilhar-se para afirmar a pureza ou a singularidade de sua concepção.
- 15 O que faz um juízo ser meramente reflexionante é sua ação se deter na comparação da forma da representação pela qual um objeto é dado com a

relação entre as faculdades de conhecimento diante dele, sem que isso culmine na determinação de um conceito. Já o que faz o juízo ser estético, é ele ser atestado por um sentimento de prazer que, no entanto, se distingue daquele dos juízos estéticos materiais, por ser a expressão da consciência da percepção da finalidade sem fim em um objeto e não o simples efeito de uma sensação. À materialidade da sensação do juízo dos sentidos, assim como ao “conteúdo” conceitual dos juízos determinantes, se contrapõe a dimensão formal do juízo estético reflexionante.

- 16 Tanto a formalidade atribuída ao juízo, quanto a forma atribuída ao objeto são resultado de um esboço de definições “negativas” de juízo formal e forma que, para Kant, se tornariam tangíveis simplesmente através da sua contraposição a elementos que seriam seus “contrários”: sensação e conceito. Como veremos abaixo, o conceito de forma bela passa a ser mais tateável e “positivo” à medida em que o articulamos com o conceito da finalidade da natureza próprio à faculdade do juízo.

1.3. Forma como concordância entre sujeito e representação

- 17 Apesar da falta de especificidade do conceito de forma bela, é notável sua estreita relação com o conceito de finalidade subjetiva. Afinal, o que a apreensão da forma de um objeto da intuição expressa é a de adequação do mesmo às faculdades de conhecimento, atestada por um sentimento de prazer (*KdU* V, 189 - 90, p. 90). Entendida como uma manifestação da finalidade subjetiva, a forma bela pode ser parcialmente definida como uma condição de concordância entre representação e sujeito.
- 18 Tal concordância é ressaltada, por exemplo, na *Introdução* publicada, quando Kant distingue a finalidade dos juízos determinantes daquela dos juízos estéticos. Enquanto a representação da finalidade objetiva envolve a “concordância da forma do objeto com a possibilidade da coisa mesma segundo um conceito prévio do mesmo que contém o fundamento dessa forma”, a representação da finalidade subjetiva envolve a “concordância da forma desse objeto na sua apreensão (*apprehensio*), anterior a qualquer conceito, com as faculdades de conhecimento, de modo a unir a intuição a conceitos para um conhecimento em geral; [...]” (*KdU* V, 192, p. 93, grifo do autor). Nos juízos de gosto, a despeito da ausência de fim conceitual, ainda assim há a ocorrência de uma conformidade na medida em que “[...] a imaginação (como faculdade das intuições *a priori*) entra em um acordo não intencional com o entendimento (como faculdade dos conceitos) [...]” (*KdU* V, 190, p. 91).

- 19 Sabemos que, em sua atividade reflexionante, há uma exigência do juízo de conformidade da forma ou com um conceito correspondente e anterior a ela ou com uma condição subjetiva que, embora não ocasione a formação de conceitos, é a condição necessária para o estado no qual intuição e conceitos estão aptos a se unificarem para o conhecimento. Com essa concepção, no entanto, continuamos sem uma definição precisa e autossuficiente de forma bela; ela não nos remete à intuição empírica do objeto, mas sim àquilo que esta representação incita em nós. Na subseção abaixo, abordaremos a perspectiva que considera a forma como aspecto referente a um estado subjetivo de reflexão.

1.4. A forma *da* reflexão

- 20 Apesar de Kant se referir à forma, primordialmente, como algo pertencente ao objeto, por exemplo quando menciona a “forma *de um objeto* dado na intuição empírica” (EE, 220, p. 36, grifos meus) ou à “finalidade da forma *do fenômeno*” (EE, 249, p. 64, grifos meus), há passagens na primeira *Introdução* em que ele faz uso desse termo atribuindo-o a relação estabelecida entre entendimento e imaginação na reflexão:

[...] a imaginação e o entendimento, na medida em que, na representação dada, a faculdade de apreensão de uma e a faculdade de exposição da outra se favorecem reciprocamente, constituindo uma relação que, em tal caso, produz, através dessa mera *forma*, uma sensação que é o fundamento de determinação de um juízo; o qual, portanto, denomina-se estético e está ligado, como finalidade subjetiva (sem conceito) ao sentimento de prazer e desprazer (EE, 224, pp. 30 - 40, grifo meu).

- 21 Também em outra passagem na seção XII, Kant reitera que o sentimento de prazer deve ser considerado “[...] como inerente apenas à reflexão e sua forma (a ação própria da faculdade de julgar), [...]”. (EE, 249, p. 63). Ao referir a forma à relação harmoniosa entre imaginação e entendimento, Kant a situa dentro dos limites de um estado puramente subjetivo e não considerando a relação direta ao objeto. Mas também é possível cogitarmos que, nessas passagens, o uso do termo “forma” tenha sido empregado com uma significação distinta daquele empregado em referência ao objeto do juízo de gosto.
- 22 Segundo a interpretação de Hanna Gisselborg (1990, pp. 74 - 5), o termo “forma” citado acima se refere ao *ato* de nossa atividade reflexiva de reivindicar validade universal para representações empíricas independentemente de qualquer conteúdo empírico.⁹ A referência à forma aqui serve para ressaltar o caráter não conceitual da validade universal da reflexão estética. O ato reflexivo do juízo envolve sempre o empenho de elevar representações empíricas particulares a um conceito em geral, de

modo a torná-las universalmente válidas; mas enquanto a reflexão lógica implica a efetiva determinação das representações empíricas por um conceito, a reflexão estética prescinde do conteúdo empírico das representações e da determinação por um conceito particular.

- 23 Essa interpretação de forma da reflexão nos remete, mais uma vez, a uma concepção pautada por seu aspecto negativo, ou seja, por aquilo que nela implica a ausência de conceitos e conteúdo empírico. Diante dessa definição, temos que lidar com o possível contrassenso de se pensar em forma isoladamente, como um elemento destituído de seu conteúdo empírico ou matéria correspondente. Afinal, forma e conteúdo são duas noções mutuamente complementares, i.e., a forma é configurada pela disposição de seu conteúdo. A meu ver, há duas possíveis soluções para essa aparente incoerência. A primeira é pensarmos na forma aqui mais uma das abstrações analíticas de Kant (tal como os conceitos puros do entendimento e da razão da CRP, por exemplo), próprias ao seu empreendimento crítico; ou seja, não é que a forma deva ser concebida como algo à parte, separável de seu conteúdo, mas sim como um conceito que conseguimos distinguir e isolar somente mediante a análise crítica da razão. Um outro possível caminho é o já sugerido acima por Ginsborg: entender a forma da reflexão, essencialmente como ato de espontaneidade subjetiva. Através desta última interpretação conseguimos precisar, pelo menos nos limites do contexto das *Introduções*, uma definição parcial de forma na CFJ: ela é entendida como a ação intrínseca ao juízo de elevar particulares a representações universalmente válidas, sem que conteúdos empíricos fundamentem essa ação.
- 24 A ambiguidade da referência da forma ora ao objeto, ora ao sujeito, se mantém ao longo da *Analítica do belo* que será analisada em seguida.

2. Forma na Analítica do belo

2.1. Os quatro momentos do juízo de gosto

- 25 A *Analítica do belo* consiste na análise do juízo de gosto, submetendo-o a uma classificação análoga àquela das quatro formas lógicas do juízo da *Analítica transcendental* da CRP – qualidade, quantidade, relação e modalidade. As funções lógicas são as formas possíveis do juízo em sua ação determinante, as quais Kant utilizou como fio condutor para especificar os títulos usados na construção da tábua das categorias. Na *Analítica do belo*, cada um dos quatro momentos nos revela quais são as características peculiares ao juízo de gosto, que o tornam distinto tanto dos juízos determinantes teóricos e práticos, como dos juízos estéticos dos sentidos. No terceiro momento, ao dar enfoque à noção de fim e finalidade subjetiva no juízo, Kant passa a se referir à forma

de maneira mais concreta, esboçando uma definição, dando exemplos e referindo-a, pela primeira vez, ao objeto.

- 26 Antes de abordar a noção de forma do terceiro momento, apresento, abaixo, uma breve descrição de cada um dos outros momentos.
- 27 O primeiro momento da *Analítica do belo* é o da qualidade, o qual Kant associa ao sentimento de prazer, que no caso do juízo de gosto não pode ser fundado empiricamente. Mais uma vez, é adotada uma via negativa como método explicativo, já que o prazer puramente estético é caracterizado através de seu contraponto aos prazeres vinculados à faculdade de desejar. Estes últimos implicam um interesse inevitável associado ou ao prazer do agrado de uma sensação ou ao prazer com o cumprimento de prescrições da razão: diante de algo agradável, que *contenta*, criamos, inevitavelmente, o desejo pela existência do objeto, e o prazer advindo deste recebe o nome distinto de *inclinação*; já no caso de o prazer ser associado à razão, em sua dimensão prática, que também é acompanhada pelo desejo pela existência efetiva do objeto, diz-se de tal objeto que ele é *estimado* ou *aprovado*, e a complacência neste caso é chamada de *respeito* (*KdU V*, 209 - 10, pp. 105 - 6). Ao contrário do bom, o belo não é um objeto da vontade e apraz imediatamente pela forma, cujo objeto não *contenta* nem é *estimado*, mas *apraz*. Este prazer, livre dos interesses coercitivos da vontade e independente da existência do objeto, é chamado de *favor*, e é o único que diz respeito a um estado anímico respaldado por um princípio racional transcendental (*KdU V*, 210, p. 106).
- 28 O favor é a única forma de prazer livre, pois tanto algo que satisfaz os apetites de uma inclinação, quanto o que nos é imposto ao desejo por uma lei da razão, restringe nossa liberdade de apreciar um objeto contemplativamente, em função de sua forma.¹⁰ É por ser baseado na mera forma de um objeto, descartando qualquer fundamento sensorial ou conceitual, que o prazer com o belo é o único que pode preservar um desinteresse por seu objeto, já que não supõe nem gera preocupação com a sua existência. O prazer livre e desinteressado é possível somente na apreensão da mera forma do objeto, que diz respeito àquilo “que faço com tal representação em mim mesmo” e não ao “modo como dependo da existência do objeto” (*KdU V*, 205, p. 101).
- 29 O segundo momento da *Analítica do belo* é o da quantidade, no qual o objetivo é mostrar como estamos autorizados a pensar em uma universalidade legítima que, sendo apenas estética, não passa pelo crivo das categorias do entendimento nem dos princípios da moralidade.
- 30 Ao passar a ser um integrante legítimo do projeto transcendental, é mister que o juízo de gosto tenha seu fundamento de determinação *a priori* investigado pela crítica da razão, assim como ocorreu com os juízos sintéticos

a priori cognitivos e morais.¹¹ Só assim, o gosto poderá reivindicar sua universalidade. No entanto, ela se diferencia fundamentalmente daquela atribuída aos juízos citados acima, pois ao invés de incidir sobre o objeto considerado belo ela estende-se a todos os sujeitos que julgam, configurando uma quantidade subjetiva e estética, em oposição à objetiva e lógica dos juízos de conhecimento. Em outras palavras: a novidade deste tipo peculiar de universalidade é que ela conecta o predicado da beleza à esfera inteira dos que julgam e não ao conceito do objeto (*KdU V*, 213 - 5, pp. 109 - 11).

- 31 O fundamento desse prazer, que justifica sua reivindicação por assentimento universal, é um estado mental presente em todo ser racional, anterior e necessário a qualquer conhecimento. Ele é caracterizado por um jogo livre entre as faculdades cognitivas que vigora quando estas, diante uma representação dada, se relacionam ao conhecimento em geral (*KdU V*, 217, p. 113).
- 32 Um fundamento dessa espécie é capaz de atribuir universalidade ao seu juízo por ser uma capacidade pura *a priori*, mesmo que sua manifestação se dê simplesmente pela ocorrência de um sentimento de prazer. A alegação de Kant é a de que se o conhecimento pode ser comunicável universalmente, também deve sê-lo aquela relação entre as faculdades de conhecimento que ocorre em ocasião da representação pela qual um objeto nos é dado. Essa relação, ou proporção entre imaginação e entendimento, é um estado favorável à cognição de possíveis objetos de conhecimento e é a condição mínima para que qualquer cognição seja efetivada.
- 33 É justamente em função da validade universal garantida por esse fundamento que podemos falar do belo *como se fosse* um predicado lógico¹², uma vez que o sujeito não julga simplesmente por si, mas por qualquer um, e, neste caso, pode falar da beleza como se ela fosse uma propriedade das coisas (*KdU V*, 211 - 2, pp. 107 - 8).¹³
- 34 No quarto momento, o da modalidade, vemos que a necessidade do juízo de gosto – ao contrário da necessidade objetiva dos juízos determinantes – só pode ser subjetiva e condicional, já que não se pode saber *a priori* se uma representação é ou não bela. O prazer do juízo de gosto puro, apesar de exigir um ato de experiência *a posteriori*, está alicerçado em uma condição *a priori* necessária para que o conhecimento de um objeto seja possível. Tendo sua origem na harmonia entre imaginação e entendimento, o prazer com o belo é um sentimento que alguém tem em virtude de possuir as faculdades necessárias à cognição, e não em virtude de uma resposta fisiológica contingente ou de interesses particulares de um indivíduo.
- 35 Mas essa necessidade é apenas exemplar e condicionada e não se identifica com uma necessidade teórica ou prática: não pode ser teórica, pois não pode

ser conhecido *a priori* que todos terão um sentimento de complacência diante de um objeto belo; não é prática pois não há conceito algum atuando como regra para uma ação determinada por uma lei objetiva.

- 36 Um juízo de gosto pode apenas fornecer um exemplo de uma regra cuja expressão em conceitos é impossível. Como não há garantia de que a subsunção do juízo será feita conforme o fundamento que é universal, a concordância de todos os sujeitos que compartilham das mesmas faculdades e dos mesmos princípios é sempre condicionada (*KdU* V, 236 - 8, pp. 132 - 4).

37

2.2. Finalidade e forma – terceiro momento

- 38 O aspecto do juízo colocado em foco no terceiro momento é o da “relação” que, no caso do juízo de gosto, é especificada como a relação dos fins própria a este juízo. Essa relação é expressa pelo controverso conceito de finalidade *sem fim*, exclusivo ao objeto do da reflexão estética. Visto que é neste momento que são desenvolvidas novas perspectivas sobre a forma enquanto referente do belo, temos uma evidência a favor da hipótese de que o conceito de forma bela não pode ser entendido fora do contexto da relação finalística específica que só se verifica no juízo em sua ação reflexionante.
- 39 Nas *Introduções* Kant apresenta o princípio da finalidade da natureza sob o viés de sua função sistemática e o desenvolve segundo suas implicações mais gerais. Já na *Analítica do belo*, mais notadamente no terceiro momento, vemos como um dos desdobramentos deste princípio se manifesta na dimensão estética do juízo reflexionante. ¹⁴
- 40 Para explicar a finalidade *sem fim*, Kant primeiramente nos apresenta suas concepções de fim (objetivo e subjetivo), para depois compará-la a uma conformidade a fins *com fim*. Um fim objetivo ¹⁵ é manifesto em um objeto, considerado como um efeito, quando a existência deste é determinada causalmente por um conceito precedente a ele, que é uma representação do que ele deve ser. Já um fim subjetivo se refere à satisfação de um interesse determinado por uma vontade, quer seja ela orientada por uma inclinação, ou pelo conceito de bom (*KdU* V, 219 - 221, pp. 116 - 7).
- 41 No caso do juízo de gosto, nenhuma representação de fim precede o sentimento de prazer, que consiste na própria vivificação das faculdades de conhecimento. Essa vivificação atende a uma causalidade interna ¹⁶ com vistas ao conhecimento em geral, qual seja, a de manter, sem objetivo ulterior, o estado da própria representação e o jogo livre das faculdades de conhecimento. Apesar de não haver um fim, permanece uma conformidade a fins remanescente de uma abstração sensorial e conceitual representada pela

mera forma. Essa conformidade, por sua vez, é uma característica subjetiva que concerne ao modo necessário pelo qual concebemos e relacionamos as representações.

42 A finalidade sem fim é concebida como aquela de uma representação, estado da mente ou ação quando a possibilidade destes somente pode ser explicada por nós quando estipulamos como seu fundamento uma vontade que os tivesse ordenado segundo a representação de uma certa regra. Neste caso, não há um fim nesta relação porque não admitimos, de fato, a interferência de tal vontade como causa, mas a representação ainda assim é considerada final por sua concepção só ser possível se submetida a essa analogia com uma relação, de fato, causal (*KdU V*, 220, pp. 116 - 7).

43 A forma referida, agora, não ao objeto da intuição empírica, mas sim à finalidade nos revela uma noção de forma que se confunde com o próprio conceito de finalidade subjetiva e que está intrinsecamente vinculado a ele:

Assim, é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivou ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto (*KdU V*, 221, p. 117, grifos do autor).

44 Mas ao passar a usar a “forma da finalidade” para se referir àquilo que ele antes denominava “finalidade subjetiva”, Kant estaria tentando estabelecer constrições diretas ao objeto de gosto e seguindo o padrão das escolas da filosofia da arte de seu século. ¹⁷

45 Para tanto, foi necessária a delimitação de um critério que não se limitasse somente à nossa resposta subjetiva a objetos, mas que fosse diretamente aplicável aos objetos de gosto, eles mesmos. No entanto, essa mudança de termos, por si só, de maneira alguma consegue justificar o redirecionamento de foco do sujeito para o objeto. Como salienta Guyer (1997, pp. 188 e 191) o conceito de finalidade, gramaticalmente, conota uma propriedade dos objetos e não das nossas respostas. De fato, ele atribui aos objetos somente a disposição para produzir uma certa resposta em nós, não colocando nenhuma restrição nas propriedades através das quais tais objetos poderiam exercer esta disposição. Todas as considerações sobre a forma bela, do primeiro momento até o parágrafo § 12, aplicam limitações somente ao que podemos considerar ao fazer um juízo de gosto, e não aos objetos de gosto em si mesmos.

2.3. Da forma da finalidade para a finalidade da forma

- 46 Como a apreensão da forma se dá de maneira que a representação se liga somente ao sujeito, não é possível indicar propriedades objetivas de algo belo. Apesar disso, o prazer no juízo de gosto é dependente de uma representação empírica e não se funda em um processo meramente subjetivo.
- 47 Diante dessa ambiguidade da referência subjetiva/objetiva do belo, a situação se complica ainda mais quando vemos Kant transitar entre os termos “forma da finalidade” e “finalidade da forma”¹⁸ ao longo do terceiro momento, sem nos prestar qualquer esclarecimento sobre essa importante inversão de termos. Não é certo se devemos ou não interpretar tais expressões como sinônimas, mas elas claramente evocam significados bem diferentes.¹⁹ A “forma da finalidade” do objeto dá margem a uma interpretação de forma centrada na sua relação com o sujeito para o qual ela é final. A forma da finalidade é aqui entendida como uma outra maneira de se entender a finalidade em sua atuação meramente subjetiva, ou seja, sem a intervenção de um fim “material” conceitual. Já a referência à uma finalidade da forma do objeto, nos remete a um certo arranjo ou estrutura formal que leva a perguntas sobre a constituição inerente ao objeto fora de nós.
- 48 Nas *Introduções*, apesar de Kant também mencionar o termo “finalidade da forma no fenômeno” (*EE*, 249, p. 64), a exposição geral exprime uma concepção de forma bela em consonância com o que podemos entender por forma da finalidade do objeto. Mas no terceiro momento, temos a concomitância das duas concepções e, a partir do parágrafo § 13, nosso olhar é direcionado para as possíveis restrições objetivas que impedem que um objeto seja considerado belo. É por isso que o terceiro momento é considerado o foco da origem da interpretação de um formalismo estético²⁰ kantiano.
- 49 O parágrafo § 14, com o título sugestivo de “Elucidação através de exemplos”, nos apresenta referências a produtos específicos da natureza e da arte, que são a constatação da “objetividade” da forma e do belo, e também o mais próximo do que seria propriamente uma definição de forma bela:
- Qualquer forma dos objetos dos sentidos (tanto dos externos como, mediatamente, também dos internos) é ou *figura* ou *jogo*; e neste último caso, é ou jogo de figuras (no espaço, a mímica e a dança), ou mero jogo de sensações (no tempo). O *atrativo* das cores, ou dos sons agradáveis do instrumento, pode aparecer também, o que constitui o objeto próprio do juízo-de-gosto puro é o *desenho* no primeiro caso, e a *composição* no segundo (*KdU V*, 225, pp. 121 - 2, grifos do autor).
- 50 O problema central do terceiro momento é que a descrição de forma bela como figura ou jogo de sensações não tem respaldo na concepção de forma

construída até aqui, tendo em vista a perspectiva do princípio da finalidade sem fim; não é óbvio que, para ser conforme a fins uma representação dada tenha que ser apreendida de maneira a abstrair tudo que nela seja sensação. A transição do uso do termo “forma da finalidade” para o termo “finalidade da forma” cria um impasse na delimitação do conceito de forma bela com importantes repercussões. Afinal, será que tais termos podem ser pensados como equivalentes? Ou atribuir a forma ora à finalidade, ora ao objeto representam duas definições distintas sob um mesmo nome? E nesse caso, qual destas representações se refere à forma bela? Essas são as questões centrais para as quais o terceiro momento não nos fornece respostas evidentes. Neste trabalho não pretendo propriamente apresentar respostas a essas questões, mas apontar qual a concepção de forma bela que melhor condiz com o panorama geral da doutrina do gosto.

3. O debate sobre o formalismo restritivo

- 51 Obviamente não pode ser dada nenhuma regra determinante que especifique objetivamente o que é belo, já que nesse caso estaríamos à mercê de conceitos. Então, como atender a essa exigência e, ao mesmo tempo, se ater ao fundamento central de sua teoria, segundo a qual a beleza não se funda em propriedades determinantes do objeto? Como estipular critérios objetivos não determinantes que definiriam a beleza?
- 52 Para Guyer (1993, p. 187), em um esforço em resolver essas questões, Kant teria passado a depurar e especificar o conceito de forma da finalidade, de maneira a relacioná-lo ao objeto e, conseqüentemente, acaba identificando-o ao conceito de forma perceptual, evocado quando a forma da finalidade passa a ser referida por finalidade da forma. Nos parágrafos §§ 13 e 14, ao conectar a noção de forma da finalidade à distinção entre forma e matéria fenomênica, Kant acaba estabelecendo a forma perceptual ²¹ como o objeto do juízo de gosto.
- 53 Allison (2003, p. 135) e Guyer (1993, p. 199, 201) concordam que, ao contrário da noção de forma da finalidade, a forma entendida como forma do objeto se funda na aplicação da teoria da percepção da *Crítica da razão pura* na teoria do gosto da terceira *Crítica*. A forma da finalidade dá espaço à finalidade da forma ao se atribuir aos objetos de gosto características puramente formais de espaço e tempo. Sob essa perspectiva, afirmar que o juízo de gosto deve depender somente da sua relação com elementos meramente formais da representação de um objeto significa que devemos excluir de seu fundamento aspectos estritamente sensoriais e fisiológicos da percepção, como cores ou tons, que contribuiriam somente para o charme e o agradável.

- 54 Essa restrição sensorial juntamente com veto aos conceitos, nos deixa como possível fundamento do belo somente características puramente formais de organização espaço-temporal como o desenho, o contorno, a figura, o jogo e a composição. Mas ela não se sustenta, já que a explicação do prazer como devido à harmonia das faculdades, por si só, não implica uma restrição nos conteúdos possíveis de um múltiplo da imaginação, nem determina quais dessas características poderiam permitir a esse múltiplo ser apreendido em um jogo unificado, mas livre, das faculdades cognitivas superiores.
- 55 Allison concorda com a leitura de Guyer de que a identificação do conceito de forma bela com o de uma organização espaço-temporal própria à forma perceptual da primeira *Crítica* culmina em uma teoria formalista um tanto restritiva (Allison, 2003, p.135). No entanto, há uma importante discordância ²² entre ambos quanto ao peso do fundamento da forma no juízo sobre o belo. Para Guyer, a condição fundamental na teoria do gosto é o conceito da harmonia entre as faculdades que, para ele, poderia ser independente da influência de uma forma oriunda do objeto belo. Esta interpretação prevê um papel secundário para a influência de uma forma atuando como fundamento necessário para o prazer no belo. Nessa esteira, o conceito de forma poderia ser extraído da *CFJ* sem grandes prejuízos à teoria do gosto (Guyer, 1993, pp. 208 - 10 e 1977, p. 48).
- 56 Já Allison rejeita a hipótese da possibilidade da supressão da noção de forma na teoria do gosto sugerida por Guyer, pois ela teria uma conexão ²³ fundamental com o caráter reflexionante do juízo de gosto. Ele cogita a possibilidade, para a qual talvez o próprio Kant não tenha se atentado, de se estabelecer um conceito não restritivo de forma não derivado da teoria da *Estética transcendental* da *CRP*. A forma bela poderia incluir elementos provenientes de uma organização espaço-temporal sem, no entanto, se limitar a ela. Nesse sentido, poderíamos identificar como forma bela qualquer unidade constituída pela imaginação, a partir da apreensão de uma diversidade dada. Essa concepção mais abrangente de forma inclui entre uma de suas possibilidades que, de combinações de cores e sons, por exemplo, a imaginação possa extrair o arranjo formal requerido para simular a exibição de um conceito. A forma seria definida, então, como qualquer ordenamento ou arranjo das características de um objeto, na medida em que ele fosse apreendido pela imaginação; já um objeto belo seria aquele capaz de fornecer o material sensível para tal arranjo (Allison, 2003, pp. 136 - 137).
- 57 Ao contrário de Guyer, Allison consegue enxergar um sentido coerente para interpretar a “forma da finalidade” e a “finalidade da forma” como dois conceitos correlacionados, mas distintos. Um mesmo objeto somente *exibiria* a forma da finalidade, entendida como adequação ou conformidade

ocasionadora pela livre harmonia das faculdades, na medida em que *possuísse* uma forma final, ou seja, um arranjo da matéria sensível propício à reflexão. Na expressão “forma da finalidade”, forma tem o sentido de “mera” forma, ou seja, de uma aparência de finalidade que se apresenta *como se fosse* final, representando o que acontece quando a finalidade não está conectada a um fim determinado. Já a expressão “finalidade da forma” se refere à natureza final da forma de um objeto e parece ser um caso genuíno de finalidade, embora uma que de algum modo, pertence meramente à forma do objeto, em oposição à sua “matéria”, ou seja, seu conteúdo sensível (Allison, pp. 132, 138).

- 58 Essa última interpretação consegue conciliar a existência de duas noções de forma na *Analítica do belo*, que não se contradizem e tampouco são o resultado de uma confusão da parte de Kant. Atribuir finalidade formal a um objeto é alegar que este objeto é apropriado para produzir um certo estado subjetivo, mas não alegar que ele ocasiona esse estado em virtude de uma propriedade específica. Assim, fica claro que o conceito de “finalidade formal” ou “mera forma da finalidade” não é idêntico à nenhuma noção em particular de forma estética e não implica uma restrição do gosto aos tipos de propriedade que Kant apresenta ao nos dar exemplos de produtos que exibiriam uma forma estética.

Considerações finais

- 59 Nas análises das *Introduções*, pudemos destacar três maneiras diferentes pelas quais Kant menciona a forma: como forma do objeto, sendo seu sentido limitado à ausência de sensação e conceito; forma como expressão da finalidade meramente subjetiva percebida em objetos dados em uma intuição, na medida em que eles expressam uma complacência para com nossa faculdade de conhecer; forma *da* reflexão, como uma outra maneira de se reportar à proporção entre imaginação e entendimento, mais propícia à união entre entendimento e intuições ou como ação de elevar representações particulares a conceitos em geral, sem a interferência de conteúdos empíricos ou efetiva determinação conceitual.
- 60 Com a análise da *Analítica do belo*, fica claro que todas as peculiaridades exclusivas ao juízo de gosto repousam sobre seu fundamento formal. Universalidade e necessidade subjetivas são características que se relacionam diretamente com o fato de o juízo de gosto partir da apreensão da mera forma da representação de um objeto belo. Por não ter nenhum fundamento de determinação baseado em sensação ou conceito, ou seja, por ter como fundamento somente um elemento formal, desvinculado da faculdade de

desejo, é que se pode conceber um juízo desinteressado. Na ausência de um princípio objetivo determinado, uma universalidade subjetiva e uma necessidade condicionada só podem ser possíveis se houver um fundamento formal incondicionado na base dos juízos, e não apenas a sensação, já que esta não pode fundar nenhuma necessidade ou universalidade dos mesmos.

- 61 Após diálogo com a discussão sobre a possibilidade de um formalismo, chegou-se à conclusão de que por mais que o texto de Kant, por vezes, nos remeta a um conceito de forma bela derivado do conceito de forma perceptual da *CRP*, esta interpretação não é coerente com a concepção geral que podemos abstrair da *CFJ*. Me coaduno com a visão de Allison de que o conceito de forma tem uma importância mais relevante para a teoria do gosto do que Guyer conseguiu enxergar, e que ele se diferencia dos conceitos de forma fenomênica e forma *da* finalidade, assim como do conceito de forma *da* reflexão.
- 62 Apesar de o conceito de forma bela *da* representação estar intimamente relacionado ao de forma *da* finalidade, admitir uma identificação entre eles acarreta aceitar um distanciamento entre a harmonia das faculdades cognitivas e a representação pela qual o objeto é dado. A forma *da* finalidade diz muito mais a respeito do contexto subjetivo da beleza, i.e., a harmonia entre as faculdades cognitivas do que da representação do objeto. Afinal, para que a forma *da* finalidade seja associada a uma representação, basta que ela ocasione a harmonia subjetiva na ausência de conceitos.
- 63 Para Kant, atribuir a forma *da* finalidade à representação de um objeto belo equivale a atribuir-lhe uma finalidade meramente subjetiva ou formal, que prescinde de conceitos. O conceito de finalidade formal torna evidente que jamais se pode pretender fundamentar a beleza de uma representação num conceito objetivo.
- 64 Mas se nos contentarmos com uma possível definição de forma bela, extraída da *CFJ*, que a reduz à forma *da* finalidade subjetiva estamos aceitando fundamentar a beleza de uma representação no simples (e isolado) fato de esta não ser determinada por conceitos.
- 65 Se não associamos à forma *da* finalidade a forma *da* representação, deixamos de lado o fato de que somente um múltiplo organizado em um arranjo ou ligação entre sensações pode catalisar a reflexão estética responsável pelo prazer com a harmonia das faculdades. Isso porque, conforme bem explica Allison (2003, p.136) a reflexão pressupõe que o produto da apreensão da imaginação tenha se mostrado adequado para a exibição de um conceito indeterminado. Somente um arranjo de sensações (que é sempre mais do que somente uma configuração espaço-temporal), e não uma sensação isolada é capaz de instigar o ato de reflexão.

- 66 Reconhecer a distinção entre forma bela e forma da finalidade nos permite apontar para aspectos da representação bela que vão além de sua relação com um fim. Esse é o sentido ressaltado por Gasché (2003, p. 66), ao explicitar sua interpretação não formalista de forma bela: o que constitui a beleza é uma certa riqueza da forma, sua indeterminabilidade e potência de possibilidades. Segundo essa perspectiva, a forma não é vista como oposta ou contrária ao conteúdo, mas sim como uma exuberância de indeterminação, anterior a qualquer significado objetivo fixo e suas características formais restritas.
- 67 O melhor modo de defini-la ainda parece ser através da análise do modo como ela é produzida, das faculdades envolvidas nesse processo e dos estados associados a ela. Mas, curiosamente, essa dificuldade de definição acaba sendo aquilo que talvez revele mais sobre ela, pois é inerente à sua essência singular, que não pode ser expressa na generalidade de um conceito.

Referências

- 68 ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- 69 CECCHINATO, G. "Form and Colour in Kant's and Fichte's Theory of Beauty". In: BREAZEALE, D. and Tom ROCKMORE, T. (orgs.). *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam, New York, NY: Rodopi, 2010, pp. 65 - 81.
- 70 FIGUEIREDO, V. "Kant e a mimese". *Studia Kantiana*, São Paulo, 3(1): 195 - 230, 2001.
- 71 FIGUEIREDO, V. "Os três espectros de Kant". *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, nº 18, set. 2004.
- 72 FREITAS, V. "A subjetividade Estética em Kant: da apreciação da beleza ao gênio artístico". *Veritas* (Porto Alegre), Porto Alegre, v. 48, n.2, pp. 253 - 276, 2003.
- 73 GASCHÉ, R. *The idea of form. Rethinking Kant's aesthetics*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- 74 GINSBORG, H. "Reflective Judgment and Taste" *Noûs*, v. 24, n. 1, (Mar., 1990), pp. 63 - 78. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2215613>. Acesso em: 27 Ago 2013.
- 75 GONÇALVES, R. G. C. *Kant, Greenberg e a questão do formalismo na Arte*. Salvador: EDUFBA, 2016.
- 76 GUYER, P. "Formalism and the theory of expression. In Kant's aesthetics". In: *Kant - Studien*, 68. Jahrgang, Berlin: Walter de Gruyeter & Co., (1977), pp. 46-70.
- 77 KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes; 2016.

- 78 KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Matos. Petrópolis: Vozes; 2015.
- 79 *pure reason*". London: Macmillan, 1923.
- 80 LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- 81 MARQUES, António, "O valor crítico do conceito de reflexão em Kant" – *Studia kantiana*, vol. 4, número I, novembro de 2002.
- 82 REGO, C. R. "Reflexão e fundamento: sobre a relação entre gosto e conhecimento na estética de Kant". *Kriterion*, Belo Horizonte, n 112, pp. 214 - 228, 2005.
- 83 ZAMMITO, J. H. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
-

NOTAS

1. As análises de Henry Allison (2001), Rodolphe Gasché (2003), Hanna Ginsborg (1990) e Paul Guyer (1977 e 1997) são exemplos de diferentes interpretações às quais faremos referência neste trabalho.

2. Na *Estética transcendental da Crítica da razão pura*, Kant apresenta o conceito de forma dos fenômenos como "aquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações". (*KrV*, B 34, p. 71). A definição de forma aqui é essencial para apresentar a doutrina da idealidade transcendental do tempo e do espaço, que são descritos como as formas puras da sensibilidade ou condições subjetivas *a priori* sob as quais, somente, as coisas podem se apresentar como objetos externos para nós (*Ibid.*, B 66, p. 91). Já na *Analítica transcendental*, temos a definição da forma da experiência como "unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos" (*Ibid.*, A 110, p. 159). A forma aqui diz respeito às condições de conhecimento por conceitos fundadas na aplicação dos elementos formais puros *a priori* do entendimento, as categorias, aos fenômenos.

3. Também referida neste trabalho como "primeira *Crítica*" ou pelas iniciais "*CRP*".

4. A expressão "forma perceptual" (*perceptual form*) não é terminologia de Kant na *CRP*, mas é uma expressão de Paul Guyer (1993) para se referir aos elementos formais da sensibilidade (espaço e tempo) que constituem e tornam possível a constituição dos fenômenos. Optei por seguir Guyer na utilização dessa expressão para evitar possíveis confusões entre conceito de forma exposto na primeira *Crítica* e o conceito de forma bela, que é o objeto deste estudo. Ao longo do texto, foram usados também os termos "forma do fenômeno" e "forma espaço-temporal" para nos referirmos a essa mesma

noção. Reconheço, no entanto, que esses termos podem ter diferentes conotações diante de um escrutínio mais demorado sobre a primeira *Crítica*, o que não será feito neste trabalho.

5. Allison faz apontamento semelhante em *Kant's theory of taste* (2001, p. 120).

6. Como bem aponta Allison, (2001, p. 44) essas funções não são separadas e são partes de um mesmo processo necessário na formação de conceitos empíricos. O juízo que culmina na determinação de um objeto pelo conceito é o resultado de uma etapa de um processo que necessariamente exigiu uma operação reflexionante anterior, responsável pela formação do conceito. Essa função conjunta, que supõe as operações reflexionante e determinante, é o que caracteriza o juízo em sua função lógica, abordada na primeira *Crítica*. Contudo, nessa primeira obra, à função reflexionante do juízo não foi dada um espaço de análise equiparável ao dado à sua função determinante, e tampouco foi elucidado algo como um fundamento *a priori* próprio ao juízo, sem menção ao entendimento.

7. Essa autonomia, no entanto, é de espécie particular, tendo sido por isso, cunhado por Kant um termo próprio para se referir a ela: heautonomia, que consiste na capacidade da faculdade de julgar de legislar a si mesma. Ela se distingue da autonomia objetiva do entendimento, relativa às leis teóricas da natureza, e da autonomia da razão, relativa às leis práticas da liberdade, não sendo exercida, como as últimas, por meio de conceitos ou ações, mas apenas subjetivamente (*EE*, 225, pp. 40 - 1).

8. No juízo teleológico a representação da finalidade se dá objetivamente, segundo conceitos, na medida em que concebemos um objeto dado na experiência a partir de um conceito pensado como fim que o precede e possibilita um juízo sobre o mesmo. A finalidade objetiva permite a investigação e classificação da natureza, mas se limita a favorecer a reflexão sobre o objeto, e não determina-o por via deste conceito (*EE*, 219 - 20 e 232 - 6, pp. 35 e 46 - 51; *KdU V*, 192 - 3, p. 93). A segunda parte da *CFJ* é dedicada à elucidção da faceta lógica da faculdade de julgar, que não é parte do presente estudo. Para o escopo deste trabalho, é suficiente mencionar em que medida os juízos teleológicos e os estéticos têm uma proveniência comum, uma vez que ambos são fundamentados pelo conceito de finalidade da natureza.

9. O argumento de Ginsborg parte de sua interpretação do juízo reflexivo enquanto capacidade de se considerar um estado mental como universalmente válido em relação a certos objetos. Essa é a característica primordial própria aos juízos de experiência (em oposição aos juízos de percepção, apenas subjetivamente válidos) que a autora associa ao ato de reflexão fundamentado *a priori*. Dependendo do conteúdo sensorial de um estado mental, o juízo subsume um objeto sob um ou outro conceito empírico.

Ser capaz de trazer objetos sob conceitos empíricos é, explica a autora, ser capaz de alegar que certas percepções são universalmente válidas. Em um juízo de gosto, há um empenho no mesmo ato de reflexão que é realizado para toda conceitualização empírica, mas de uma maneira completamente indeterminada, o que conseqüentemente não culmina na subsunção do objeto sob nenhum conceito específico. Ao invés, há reivindicação à universalidade de um estado mental que não tem nenhum conteúdo sensorial independente, sendo, portanto, uma reivindicação puramente formal (Ginsborg, 1990, pp. 64, 68 - 70 e 74).

10. Mesmo que a ação moral seja o exercício da liberdade no nível prático, ao nos constringer a agir de acordo com sua norma específica, ela suplanta qualquer escolha a respeito do que deva ser feito e, nesse sentido, produz uma necessidade que suplanta a liberdade do juízo.

11. Essas foram as tarefas críticas empreendidas pela *Crítica da razão pura* e pela *Crítica da razão prática*, respectivamente.

12. Sob uma perspectiva lógica do objeto, um juízo de gosto será sempre singular (se fosse pensado pela quantidade lógica), já que é emitido sobre um objeto particular, considerado dentro do escopo de sua singularidade. Mas como sua universalidade não repousa sobre conceitos do objeto, ela não é lógica, mas estética e, assim, designa a validade não da referência de uma representação à faculdade de conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer para cada sujeito (*KdU V*, 214 - 5, pp. 110 - 1).

13. Apesar disso, é importante frisar que no juízo de gosto nada é postulado a não ser a *possibilidade* de um juízo estético que possa ser considerado como válido para qualquer um. O que nos é exigido é que sejamos capazes de distinguir o prazer interessado, ligado ao desejo, daquele prazer desinteressado e, portanto, livre de coerções, que só é ocasionado diante da representação do belo. Por si próprio, o sujeito pode estar certo que teve um juízo de gosto pela discriminação de tudo o que pertence ao agradável e ao bom; mas que alguém que atribuiu beleza a um objeto tenha, de fato, julgado conforme uma voz universal, não podemos saber com a mesma certeza absoluta que teríamos se se tratasse de um juízo lógico de conhecimento (*KdU V*, 215 - 6, p. 112).

14. Deve-se aqui atentar aqui para o fato de que o princípio da finalidade da natureza e o conceito de finalidade sem fim serem dois conceitos relacionados, mas distintos. O primeiro é o princípio a priori da faculdade de julgar, subjacente tanto à reflexão estética como à teleológica. Já o segundo é o conceito exclusivo ao juízo de gosto, que diz respeito à relação entre as faculdades de conhecimento e o objeto belo. A finalidade sem fim é um dos modos pelos quais a finalidade da natureza é representada em um objeto da experiência, i.e., pelos quais a “técnica da natureza se deixa *perceber* em seus produtos”. (*EE*, 219, p. 35, grifo do autor).

15. Fins objetivos estão sempre envolvidos nas representações de perfeição do objeto e no conceito de bom, o que exclui estes últimos do fundamento de determinação do belo (*KdU V*, 221, p. 117).

16. É importante salientar a especificidade desta causalidade interna. Aqui, o sentimento de prazer não é concebido como efeito de uma representação, pois ele não gera interesse por esta. A consciência da conformidade a fins subjetiva no jogo das faculdades de conhecimento do sujeito, diante de uma representação, não é causa do prazer, mas é o próprio prazer (*KdU V*, 221 - 2, pp. 117 - 9).

17. Cf. Guyer, 1997, pp. 186 e 188. A referência específica de Guyer é ao criticismo britânico encabeçado por Lorde Kames. Embora as correntes estéticas chamadas por Kant de “empiristas” (Hume, Hutcheson, Burke e Kames, por exemplo) e “racionalistas” (Wolff, Baumgarten e Meir, por exemplo) discordassem fundamentalmente quanto ao estatuto do gosto enquanto disciplina filosófica, representantes de ambas as escolas acabavam estipulando normas e critérios – *a posteriori*, no caso dos primeiros e *a priori*, no caso dos últimos – que estabeleciam um referencial para o bom e o mau gosto. Guyer (1997, pp. 2 - 6 e 15) e Allison (2001, p. 1) também destacam a prevalência de uma cultura do gosto marcada por um forte sentido normativo durante os séculos XVII e XVIII.

18. De §§§ 10 a 12, Kant usa a expressão “forma da finalidade” ao se referir ao fundamento do juízo de gosto. Em § 13, ele introduz a expressão “finalidade da forma” ao terceiro momento (*KdU V*, 220 - 3, pp. 116 - 9).

19. Para mais sobre essa questão, ver Guyer (1993, pp. 197 - 200) e Allison (2003, pp. 131 - 3 e 137).

20. Ver, por exemplo, Allison (2001, p. 131) e Guyer (1997, pp. 185 - 6).

21. A leitura de Guyer (1993, pp. 201, 205 e 208) se baseia na suposição de que, tendo classificado juízos sobre o agradável e o belo como juízos materiais e formais, respectivamente, Kant então teria importado sua teoria perceptual completa da CRP para sua teoria estética e suposto que um juízo material de gosto devesse ser ocasionado pela matéria do fenômeno, enquanto que um juízo formal de gosto devesse ser ocasionado somente pela forma da sensação. A suposição de Kant de que somente “figura” ou “jogo” poderiam fundar uma resposta ao belo seria vinculada ao seu compromisso com a teoria da percepção da CRP e não ao conceito da harmonia das faculdades. A estratégia de conectar juízos estéticos formais à forma e não à matéria do fenômeno através do conceito da harmonia das faculdades não tem, pois, uma justificativa plausível.

22. Tal discordância foi apontada por Allison. Cf. Allison, 2003, p. 136.

23. Allison enfatiza que o estado reflexionante da harmonia das faculdades requer, necessariamente, a ocorrência de um arranjo ou ordenamento do conteúdo sensível, ou seja, um múltiplo organizado de algum tipo, expresso pela forma. O que é decisivo aqui é que a harmonia das faculdades é uma harmonia na mera reflexão, o que significa que o produto da apreensão da imaginação parece adequado para a exibição de um conceito (mas nenhum conceito em particular) (Cf. Allison, 2003, pp. 135 - 6).

RESUMOS

In this paper, I present an overview of the main issues brought about by different interpretations of the concept of beautiful form throughout the *Critique of aesthetic judgment*, first part of the *Critique of Judgment*. I start presenting the beautiful form as it is defined in the *Introductions*, keeping in mind the specific purpose of this part of the text, which is to introduce the faculty of judgment into Kant's broader systematic critical project. In a second moment, I analyze the ways the beautiful form is portrayed in the *Analytic of the Beautiful*, especially in the third moment, in which this concept is, for the first time in the work, put in direct reference to the object of the judgment of taste. Finally, in view of the debate between Allison and Guyer on a possible restrictive formalism in Kant's theory of taste, I present my final conclusions on how we ought to conceive the beautiful form in the *Critique of Judgment*.

ÍNDICE

Keywords: Beauty, Form, Kant, Reflective judgment, Theory of taste

AUTOR

ANA CAROLINA DE CARVALHO BELMANI

Universidade Federal de São Carlos

Recordar e escavar: a herança sistemática de Fichte no sistema espectral da linguagem de Walter Benjamin

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira

NOTA DO AUTOR

O presente título tem o propósito de fundamentar e remontar num sentido reverso do exposto por Walter Benjamin em seu texto original *Escavar e Recordar* o processo de estruturação do que chamaremos de *Sistema Espectral da Linguagem* presente em sua filosofia, como base do seu sistema filosófico da linguagem. BENJAMIN, W. 2013. *Escavar e Recordar*, in *Sobre o haxixe e outras drogas*. p. 101.

|

Pensar e escrever são fundamentalmente questões de resistência.
(...) A tarefa ética do [pesquisador contemporâneo] não é ser um criador, mas um destruidor – um destruidor da interiorização superficial, [d]a ideia consoladora do universalmente humano, da criatividade diletantística e das frases vazias.
(Susan Sontag – Sob o signo de Saturno)

- 1 Toda reflexão, mesmo a mais ambiciosa, desenvolvida até agora, com base num método aqui e ali talvez ainda vago, ainda impregnado de uma variedade de posicionamentos, converge, de fato, numa estrutura sistemática de linguagem e condensa-se num processo de tradução de uma multiplicidade nomeada que é finita ao nível da ideia, mas infinita ao nível do sentido. Só por

isso esta exposição pode, e deve, insistir na estrutura sistêmica e aberta da linguagem, porque só graças ao processo de codificação da realidade, podemos assimilar como substância própria, os materiais que são nomeados pelas condições históricas de cada época. ¹

- 2 A necessidade que se faz aqui é a de que devemos em primeiro lugar, recordar no sentido de *Erinnerung* a experiência vivida da *das Erlebte* ² que Benjamin nos expôs através de sua narrativa. Percorreremos um caminho de múltiplos rastros, deixados de forma extremamente sutil. Rastros estes que nos conduzem para uma/sua proposta de *sistema filosófico*, oriundos de sua influência da filosofia fichteana ³ até então sempre negada e apagada de seus escritos, como ele próprio havia mencionado a seu amigo Scholem ⁴, como também da maioria de seus críticos e estudiosos.
- 3 Benjamin ao longo de sua existência, abordou uma grande variedade de temas. E necessariamente, entre um ponto e outro ele conectou cada um dos seus escritos através de uma estrutura invisível e travestida de fragmentária. No entanto, este travestimento se deu por necessário, para que ele, de certa forma, pudesse expor suas ideias, já que, ao longo de todos os seus relatos ⁵, ele sempre esteve fadado ao fracasso em vida. Desta forma, seguindo na contramão do que se tem dito a respeito da filosofia de Benjamin, nos propomos aqui a afirmar e seguir este contrafluxo. Muitos dos seus críticos, estudiosos e seguidores de seu pensamento, afirmam que não há um sistema ou uma estrutura sistemática em sua filosofia.
- 4 Normalmente se fala em constelações, em conexões, estilo ensaístico, mas nunca numa sistematicidade ou de um sistema existente. Há ainda quem diga, que sua sistematicidade é a própria fragmentação como escreve Augustin Wernet na apresentação da edição brasileira do livro de Rainer Rochlitz *O desencantamento da arte*. Segundo Augustin Wernet ainda, Rochlitz expõe que “existe a possibilidade subjacente aos muitos discursos e sistemas de comunicação, devido ao poder criativo da linguagem” ⁶. Ele ainda continua:

Geralmente se chama a atenção para a diversidade de formas, temas e concepções que se sobrepõe e se sucedem em sua obra. Ressalta-se a sua capacidade de projetar incessantemente novas e multidisciplinares perspectivas sobre o real, em textos nos quais predomina o estilo ensaístico e fragmentário. (...) A maioria dos autores e críticos afirma que há muitos, muitos Benjamins: o marxista, o judeu, o filósofo, o crítico literário, o modernista, o materialista messiânico. (...) Mas para outros, como Hannah Arendt, predomina em Benjamin o estilo fragmentário ensaístico, sendo que sua obra – composta em sua maior parte por discursos interrompidos, anotações, reflexões e aforismos – não podemos extrair uma teoria sistemática ou um conjunto unificado de teses. (...) O que Benjamin nos oferece é mais uma fragmentação sem síntese, em que a indeterminação, a incompletude, a plasticidade e a multiplicidade

constituem elementos do pensamento filosófico. ⁷

- 5 Ou seja, por mais que se pressuponha a possibilidade da existência de uma sistematicidade em Benjamin, esta possibilidade é sempre conduzida na estrutura da fragmentação. O que geralmente se faz é conectar e lincar, as “infinitas possibilidades de constelações” e expor uma ordem ao entendimento diversificado de sua filosofia. Todavia, há um problema neste proceder. A multiplicidade que a princípio seria importante e feliz na propagação e compreensão de sua filosofia, principalmente no favorecimento de seus mais importantes desdobramentos, acaba por criar nichos desconexos e monadológicos que subsistem por si só, tornando assim, um “universo de constelações mortas” que estão presentes na realidade, mas que não se comunicam, ou melhor, não iluminam a realidade da qual fazem parte. Afirmamos esta sentença não com a pretensão de rejeitar, reprovar ou ainda desqualificar os trabalhos feitos com base na sua vertente fragmentária que vem sendo apresentada sobre a filosofia benjaminiana, mas sim, afirmamos esta sentença com o objetivo de conectar estes trabalhos, estabelecendo assim, um vínculo necessário para a nossa justificativa enquanto reconhecimento de sua estrutura sistemática. Como esta conexão não era realizada ou pensada da forma como proporemos, ao mesmo tempo em que se pode ou se tenta expor a infinitude de sentidos provindos pela estrutura da linguagem benjaminiana, também acaba-se restringindo outras potencialidades e conectividades que podem ser expressas, *na e pela* linguagem. Ao invés de aproximar o *ser* para um processo reflexivo de compreensão da realidade, através de todos os signos e sentidos aos quais ele pode ser exposto, tal procedimento, o de se continuar ainda procedendo por um entendimento somente fragmentário da filosofia de Benjamin, afasta cada vez mais, *ad infinitum*, a(s) possibilidade(s) de revelar, através da própria *História* e da *Experiência Vivida*, a existência de sua estrutura sistêmica. Por isso, este procedimento restringe e limita a compreensão e a potencialidade de compreensão que o *ser* tem em captar a realidade, tal qual o Anjo da História, que é repellido do paraíso por uma tempestade que se aninha em suas asas e lhe lança para o futuro sem a possibilidade de retorno, como expõe Benjamin em seu texto *Sobre o conceito de História* ⁸.
- 6 Por isso, sua estrutura sistemática, assim como sua própria definição de *aura*, está tão perto ao mesmo tempo que está distante, pois seu sistema se apresenta naquilo que Scholem descreve como “ciência secreta tão fina como a teia de aranha” ⁹. E a esta tecitura estrutural denominamos aqui de *sistema espectral da linguagem*.
- 7 Segundo Gershom Scholem ¹⁰, Walter Benjamin é necessariamente um filósofo da linguagem. O próprio Benjamin confirma tal afirmação em seu *Curriculum Vitae* ¹¹, na qual explicita seus interesses pela filosofia da

linguagem e estética. A reflexão estética teve maior repercussão por causa do seus principais trabalhos. Contudo é *na* linguagem e através *da* própria linguagem que Benjamin irá desenvolver sua estrutura filosófica e sistemática. Afinal, para que o seu sistema se sustente de maneira interconectada com os vários sentidos do dizer, do nomear, do propor, do afirmar, do pensar e do *ser*, ele se baseou numa herança sistemática do idealismo alemão, mas em uma específica herança desta época. De acordo com as principais investigações a respeito da filosofia benjaminiana, é de se notar que é quase imperceptível reconhecer a herança fichteana contida em seus estudos. Isto ocorreu, como já mencionamos anteriormente, porque ele foi escondendo estas influências. E na medida em que ele ia escondendo, ele apontava o direcionamento com o qual era comprovado estas influências. A diferença é que ele não quis, por algum motivo pessoal, revelar a fonte ¹². E, a maioria dos seus estudiosos, críticos, seguidores e até mesmo amigos pessoais, seguiram a via que Benjamin havia indicado. Um outro ponto necessário para este encobrimento, está em sua tese de doutoramento. Neste trabalho, Benjamin “marca e finda” suas influências do pensamento fichteano, abraçando diretamente os posicionamentos de Schlegel, Schelling e Novalis. Todos os seus leitores agarraram esta pista e seguiram no seu rastro. Necessariamente os mesmos passos. O caminho indicado por Benjamin foi apresentado de maneira tão segura, que ele, conseguiu, ludibriar à todos, de forma induzida, fazendo com que não se reconhecesse as influências do pensamento de Fichte em sua filosofia, configurando assim, a principal justificativa a respeito da falta de uma sistematicidade em sua filosofia. Até mesmo um leitor experiente dos seus trabalhos, abraça as influências que Schlegel, Schelling e Novalis encabeçam ao final de sua tese de doutoramento. Por isso que, na medida que Benjamin amadurecia seu posicionamento filosófico, esta herança foi sendo escondida por um lado, e negligenciada ¹³ por outro. Para darmos um exemplo de que a influência estrutural do seu sistema vinha sendo encoberta, na maioria das vezes quando buscamos compreender quais foram as principais influências do seu pensamento os seguintes nomes surgem: Descartes, Kant, Leibniz, Hammann, Hegel, Marx, Schelling, Novalis, Schlegel, Nietzsche, Cassirer, Ernest Bloch sem falar os poetas como Balzac, Baudelaire, Lessing, Goethe, Schiller entre outros como Einstein, Jung, Freud, Russell e Poincaré ¹⁴. No entanto, quando estas influências aparecem, elas chegam com a propriedade que Benjamin dá e não como pontos interconectados do sistema que são. Ou seja, para que sua proposta sistemática pudesse passar incólume e de forma incógnita ele a *codificou* e *encriptou* a malha do seu sistema, tornando assim, a característica de fragmentação. A fragmentação da sua estrutura filosófica é a *encriptação*. As *chaves* desta encriptação se encontram na compreensão da existência de

sua sistematicidade através dos seus textos, que são as *cifras* para a codificação e a descriptação, e o reconhecimento de suas influências advindas da filosofia fichteana é o acesso a estrutura sistemática de Benjamin.

- 8 Outro ponto importante a se notar é que, se fôssemos organizar uma lista com a quantidade de livros que ele leu, que organizou numeradamente e guardou com lugar de destaque em sua biblioteca, provavelmente, teríamos por volta mais de dois mil livros, sem falar no que ele consumia enquanto literatura e que não fora listado. Tal fato, demonstra que Benjamin anotou em uma escala crescente a ordem dos livros que ele lia ¹⁵. Mais uma amostra dessa variedade de temas que ele consumia é seu fascínio pela literatura infantil. Assim, a depender da área do conhecimento, diríamos que Benjamin lia tudo o que aparecia a sua frente. Em termos mais esdrúxulos, podemos afirmar que ele lia do “lixo ao luxo” ¹⁶. Coisas triviais, simples e do cotidiano que chamavam sua atenção, como também posicionamentos existenciais profundos e de grande elaboração reflexiva, da mesma forma que mística.
- 9 Por isso, víamos e ainda vemos na maioria dos trabalhos que tratam de sua tese de doutoramento, ou da *Obra do Drama Trágico Alemão* o posicionamento filosófico de Fichte somente como via de acesso para Schlegel, Schelling e Novalis. Como geralmente nós seguíamos seus passos, o acesso aos pensadores do idealismo alemão desviavam a atenção para a principal fonte do seu pensamento. E é aqui onde nos deparamos com o erro. O não reconhecimento destas influências, seguindo a lógica de exposição apresentada pelo próprio Benjamin é o que nos afasta de tal relação. Afinal, as menções do pensamento de Fichte na *Filosofia de Benjamin* são aparentemente “pontuais, pequenas e quase imperceptíveis”, mas, na maioria das vezes, contundentes.
- 10 A razão disto se dá porque Fichte só aparece, inicialmente, em seus estudos. Especificamente até metade de sua tese de doutoramento. Em seguida, no próprio desenvolvimento de sua tese, a incidência da presença de Fichte diminuiu para abrir espaço para os posicionamentos posteriores a ele. Tal fato nos leva a seguinte questão: se o próprio Benjamin decidiu fazer desta forma, quem seríamos para contestá-lo? Nossa resposta imediata, somos críticos e críticos com base na própria crítica que Benjamin estrutura enquanto *dispositivo* ¹⁷ de compreensão da codificação da realidade e do próprio *ser*. Justamente por seguir um posicionamento crítico é que devemos contestá-lo. Este é o papel da crítica. E como crítica em seu verdadeiro sentido, com uma proposta de *esclarecimento* e ampliação do próprio conhecimento apresentado pela filosofia de Benjamin. Por fim, o que iremos apresentar aqui é a reparação de uma falta histórica para com as influências do pensamento de Fichte na filosofia de Benjamin, da mesma forma como provar que o desdobramento da estrutura pensada por Fichte na *Doutrina da Ciência* e em

alguns dos seus outros trabalhos possibilitou a constituição do *sistema espectral da linguagem*. Afinal de contas, se a maioria dos biógrafos ¹⁸ e dos compêndios a respeito da filosofia de Benjamin seguem a lógica apresentada pelo próprio autor, nosso papel é justamente profanar e romper com esta conexão, seguindo pelo método contrário, não como um ato leviano de plena discordância, mas de se seguir tanto o que a própria Susan Sontag expõe em suas palavras “A tarefa ética do [pesquisador contemporâneo] não é ser um criador, mas um destruidor” ¹⁹ como também o que Benjamin faria. A meta é *driblar* o *maneirismo* empregado pelo próprio Benjamin no encobrimento do seu sistema filosófico da linguagem e acessá-lo livremente.

II

- 11 Inicialmente, em uma rápida contagem de palavras, procedendo pelo método de *linguística de corpos*, para mensurar a quantidade de vezes que o nome de Fichte está presente nos textos de Walter Benjamin, advindos da sua coleção de obras completas editados pela Surhkamp e disponíveis on-line pela *Internet Archive* ²⁰, podemos destacar que a maior frequência de aparecimento do nome de Fichte é em sua tese de doutoramento. É notável que a frequência de aparição do nome de Fichte vai diminuindo ao longo dos anos de desenvolvimento e amadurecimento do seu pensamento. Como ele prontamente tinha posto em funcionamento sua proposta *espectral sistemática*, desde seus primeiros escritos, consolidado com sua tese de doutoramento, e expandindo a abrangência dele em seus trabalhos futuros, Benjamin com todo o seu *maneirismo* ²¹ foi se aproximando mais do que lhe apetecia investigar, encobrando assim os rastros desta influência específica. É de se notar também que, mesmo este “distanciamento ilusório” teve uma eficácia enquanto uma estratégia de distração ²² para firmamento do seu pensamento. A tabela abaixo apresenta em quais obras o nome de Fichte é citado, quantas vezes o nome dele aparece, quais as páginas desta referência e quais foram os anos de publicação destas obras.

Livros - Gesammelte Schriften - Walter Benjamin.	Frequência de aparição do nome de Fichte e suas declinações em termos quantitativos dentro dos textos	Páginas	Textos em que aparecem os nomes de Fichte	Ano em que os textos foram escritos/ desenvolvidos/ publicados

	enquanto citações.			
Band I	80	18; 19; 20; 21; 22;23; 24; 25; 26; 27; 28;29; 30; 32; 33; 35; 36; 38;39; 40; 51; 59; 60; 72; 91; 120; 290; 805; 806; 809; 1273.	Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik/ Ursprung des Deutschen Trauerspiels	1919/ 1925
Band II	7	48; 466; 589; 809; 912.	Frühe Arbeiten zur Bildungskulturkritik - Der Moralunterricht/ Literarische und ästhetische Essays - Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker/ Literarische und ästhetische Essays - Die Rückschritte der Poesie von Carl Gustav Jochmann/ Anhang Juden in der deutschen Kultur/ Anmerkungen Herausgeber	1913/ 1937/ 1939/ 1929
Band III	2	412.	Kritiken und Rezensionen - Der Eingetunkte Zauberstab	1934
Band IV	4	207; 208; 500; 877.	Deutsche Menschen/ André Gidé in Deutschland : Gespräch mit dem Dichter/ Miscellen	1928/
Band V	3	585; 881; 939	Das Passage - Werke: N - Erkenntnistheoretisches - Theorie des Fortschritts/ a- Aufzeichnungen und	1927 - 1940

			Materialien soziale Bewegung/ g - Die Börse Wirtschaftsgeschichte	
Band VI	-	-	-	-
Band VII	3	442; 623; 903	Anhang Verzeichnis der Gelesenen Schriften/ Anmerkungen der Herausgeber/ Systematisches Verzeichnis	1940
Total de frequência do nome de Fichte	99			

(TABELA 1)

- 12 Percebamos que mesmo com a diminuição da frequência de aparição do nome de Fichte, ele ainda é mencionado. Ou seja, ao longo de suas obras, Benjamin não cita mais Fichte por quantidade de referências, mas sim por qualidade e reconhecimento de suas reflexões. Por exemplo, em seu trabalho sobre *Origem do Drama Barroco Alemão* temos a seguinte citação: “Schopenhauer entendeu a tragédia como drama trágico. Entre os **grandes metafísicos alemães depois de Fichte** ele terá provavelmente sido aquele que menos se aproximou da compreensão do drama grego” ²³. O ano desta citação, é 1925. Mesmo que durante toda a obra do *Origem do Drama Trágico Alemão*, o nome de Fichte seja mencionado esta única vez, Benjamin ainda tem um grande reconhecimento por ele enquanto um importante metafísico e legítima, provavelmente em seu íntimo, a importância dele para a sua própria filosofia.
- 13 Outro exemplo que destacamos aqui, para que percebamos, é que a frequência diminuiu, mas a importância aumentou, pois existe mais uma referência na sua obra *As Passagens*. Neste universo infinito de *constelações de sentido*, o nome de Fichte aparece em três momentos. No primeiro momento, sua referência aparece na letra N - *Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso - N 6a,1*. O nome de Fichte aparece em um recorte que Benjamin faz de uma carta de Engels a Mehring, de 14 de julho de 1893.

É sobretudo esta aparência de uma história autônoma das constituições de Estado, dos sistemas jurídicos e das representações ideológicas em cada domínio particular que ofusca a maioria das pessoas. Quando Lutero e Calvino 'superam' a religião católica oficial, quando Hegel 'supera' Fichte e Kant, e Rousseau, com seu *Contrato Social*, indiretamente 'supera' o constitucional Montesquieu, trata-se de um processo que, mantendo-se no

âmbito da teologia, da filosofia, da ciência política, representa uma etapa na história destes domínios do pensamento, sem ultrapassar a esfera do pensamento. E desde que se somou a isso a ilusão burguesa relativa ao caráter eterno e definitivo da produção capitalista, até mesmo a superação dos mercantilistas pelos fisiocratas e Adam Smith é considerada uma mera vitória do pensamento – não o reflexo intelectual de fatos econômicos transformados, mas a visão correta, finalmente conquistada, de condições reais, sempre presentes em todos os lugares. ²⁴

14 Como podemos visualizar no trecho citado acima, a palavra *supera* aparece entre aspas. Duas interpretações podem ser obtidas aqui. Em um primeiro momento a superação da qual Engels menciona se deu de fato, mostrando assim, que os posicionamentos filosóficos citados realmente foram ultrapassados pelo novo pensar fora do idealismo e da idealização das questões econômicas expostas pelas teorias das quais Engels critica e expõe em sua época. Ou, em uma segunda análise, os posicionamentos filosóficos citados não foram superados, reforçando assim, que todos os pensadores citados apresentam ainda questões importantes a serem investigadas e que eles ainda trazem pontos necessários a serem desdobrados. Como nosso objetivo não é nos encaminhar pela investigação se de fato esta superação nos termos aos quais Engels expressa se comprovaram adequadamente, nos limitaremos a expor que, a menção ao nome de Fichte nesta citação entra apenas como mais uma referência ao seu nome contabilizado pela *linguística de corpus* da mesma forma que respalda sua importância comprovada pela própria História da Filosofia.

15 A segunda aparição do nome de Fichte no texto *As Passagens* se apresenta numa reflexão bastante curiosa. Hegel e Fichte expressam suas impressões a respeito do novo continente, a América, a – *Movimento Social* – 14a 3.

A América na filosofia de Hegel: “Hegel (...) não elaborou uma expressão direta para a consciência do fim de uma época da história, mas uma expressão indireta. Ele a manifesta pelo fato de pensar – lançando um olhar sobre o passado, na ‘velhice do espírito’, ao mesmo tempo que procura uma descoberta possível no domínio do espírito – sem revelar expressamente o conhecimento desta descoberta. As raras indicações sobre a América, que já nessa época aparecia como o futuro país da liberdade”. [Nota: A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, in vol IV, p. 72 a 84: “Fichte já pensara em emigrar para a América, na ocasião da derrocada da velha Europa; carta a sua mulher 28 de maio de 1807”] “e sobre o mundo eslavo, visavam a possibilidade de o espírito universal emigrar para fora da Europa, a fim de preparar novos protagonistas do princípio do espírito (...) que se completou com Hegel. ²⁵

16 Neste ponto, vemos os dois teóricos idealistas preocupados com os rumos políticos da Europa, mas com uma certa ênfase em se saber onde eles poderiam dar continuidade aos seus trabalhos. Afinal, se o seu reduto de

morada viesse a colapsar eles deveriam pensar numa estratégia de fuga para favorecerem a permanência e a continuidade de suas ideias.

- 17 E por fim, a última referência que o nome de Fichte aparece é em uma alusão de como funciona o esquema filosófico do idealismo alemão. *g - A Bolsa de Valores, História Econômica - g1 2*.

Um esquema extraído da obra de Edgar Quinet. *De la Révolution et de la Philosophie*: “O desenvolvimento da filosofia alemã: (...) uma espécie de teoria da revolução francesa. Kant é a Constituinte; Fichte, a Convenção; Schelling, o Império (através do respeito pela força física); e Hegel parece ser para ele a Restauração e a Santa Aliança. “Schmidt - Weißenfels, *Poutrains auf Frankreich*, Berlim 1881, p. 120. (Edgard Quinet *und der französische Nationalhaß* - “Edgar Quinet e o ódio nacional francês). ²⁶

- 18 Se nestes breves momentos, Fichte aparece em três formas de análises distintas, ele não aparece por acaso. Mesmo sendo mencionado indiretamente por outros teóricos, faz-se notar em três diferentes momentos que ele ainda tem uma importância filosófica relevante para Benjamin. Mesmo ele tendo sido escondido enquanto influência. Contudo, o caminho que devemos seguir não nos remete aos trabalhos maduros de Benjamin, mas sim, aos trabalhos de sua juventude. Especificamente, existem alguns trabalhos que foram base para a constituição do seu sistema. Mesmo Benjamin tendo nunca mencionado-os em seus escritos, algumas passagens de seus textos, reinterpretados por ele, provam tal influência. Dito de outra forma, a similaridade dos discursos, os objetivos investigados e os desdobramentos obtidos são frutíferos. Para Fichte, porque amplia o leque epistemológico de sua filosofia, mostrando não só o alcance, mas também confirmando sua proposta incessante e evolutiva do seu sistema. Para Benjamin, sustenta todo o escopo que sua filosofia tem, articula todos os saberes dos quais ele investigou, comprova a multiplicidade de sentidos que podem expressar sobre *o ser na/pela linguagem*, proporciona o desdobramento de um entendimento a respeito de uma estética fichteana e expõe um novo olhar que devemos ter sobre o papel da linguagem em sua filosofia.

III

- 19 O entendimento e o esclarecimento que iremos ter a respeito do funcionamento da estruturação do sistema benjaminiano nos conduz necessariamente aos seus textos de juventude. Entretanto, para chegarmos até seus textos de juventude seguiremos por um prisma distinto das vias tradicionais. Como as influências do pensamento de Benjamin, já são de proporções globais, indicar o caminhos que seguiremos é necessário como instrumentação metodológica.

- 20 Seja na Bélgica, na França, na Alemanha, na Inglaterra, nos Estados Unidos, na Espanha, em Portugal e até mesmo no Brasil, cada uma destas localidades receberam as obras de Benjamin numa determinada perspectiva. As multiplicidades de entendimentos, não inviabilizam a sua completude, mas podem gerar dissonâncias perceptíveis que somam e agregam ao todo. Tomaremos como recorte neste momento o exemplo da receptividade apresentada no Brasil ²⁷.
- 21 Sua chegada aos trópicos, seguiu por um direcionamento mais marxista, estético, político e literário ²⁸. Este direcionamento se deu pelo momento histórico que o país viveu. Seu o primeiro texto traduzido para o português do Brasil foi *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, publicando em 1959 ²⁹ antes da instauração da Ditadura Militar ³⁰ no país. Após esta data, uma nova publicação do mesmo texto, traduzida por um outro pesquisador foi publicada em 1968 ³¹, neste momento agora, no já instaurado regime militar. Neste período, havia ainda o problema no que diz respeito as questões editoriais e gráficas no Brasil, que “escolhiam” ³² o que era tido como pertinente e importante a se traduzir e apresentar para o leitor brasileiro. Tais procedimentos acarretaram, e de certa forma ainda acarretam, um atraso na tradução de suas outras obras, resultando em um direcionamento, em geral, bem específico. Não há disponibilidade de todas as obras do Benjamin, até o presente momento, para a língua portuguesa do Brasil. Se formos complementar esta falta com as traduções para o português de Portugal, tendo a Internet como um meio que facilitou os caminhos, mas não desbloqueou as vias, ainda assim, suas obras não alcançam sua completude. Primeiramente porque os mesmos textos que foram publicados no Brasil são os mesmos textos que foram publicados em Portugal e vice-versa. Para não tornar esta afirmação muito dura, a distinção dos textos de Benjamin entre os dois países se dá na exposição de traduções livres, feitas por pesquisadores em revistas específicas da área que geralmente são apresentadas de formas independentes e não reunidas em volumes ou livros específicos de Walter Benjamin. ³³ Ou seja, ainda é necessário reparar esta dívida histórica que se tem com a não completude das traduções das obras de Benjamin para o português em geral, e em específico para o português do Brasil.
- 22 Um outro ponto importante que constatamos a respeito da receptividade das obras de Benjamin no Brasil, e no mundo como um todo, é que o autor nos conduz a direcionamentos a respeito da *mística judaica*. Estes posicionamentos se entrecruzam e se opõe na medida em que avançamos no entendimento de Filosofia, mas é uma peça chave para o entendimento do seu sistema filosófico. Mesmo Scholem, atestando que ainda faltara muito estudo e dedicação do próprio Benjamin sobre as questões judaicas, podemos afirmar

que, se não relacionarmos as questões estudadas por Benjamin da mística judaica a sua proposta filosófica de linguagem, não será fácil compreender os resultados da estruturação do seu *sistema espectral da linguagem*. Um exemplo de caráter comprovável sobre este ponto nevrálgico em sua filosofia por assim dizer, e material, é a aplicação do conceito de *Golem*³⁴ existente em sua filosofia como *a materialidade da palavra enquanto resultado concreto de suas ideias místicas*.

- 23 Benjamin em suas conversas com Scholem, absorvia o máximo que podia sobre as questões da mística judaica. Nestas discussões, ambos tratavam de variados temas e sobre diversos posicionamentos do judeu e do judaísmo. Inclusive, estas conversas sempre geraram debates bastante prolíficos para ambos. Benjamin conhecia as discussões judaicas apresentadas por Martin Buber e Ernest Bloch, na qual, em suas cartas à Scholem, as debate criticamente expondo os problemas existentes que ambos os posicionamentos apresentavam. Contudo, uma obra que foi fundamental para a formação mística judaica de Benjamin, foi o livro *A Estrela da Redenção*, de Franz Rosenzweig. Benjamin escreve a Scholem: “É possível que, algum dia, lhe peça para mandar-me *Der Stern der Erlösung* – mas esperarei para que você não o faça desnecessariamente”³⁵. Todavia, posteriormente, tomamos o conhecimento como atesta Scholem que Benjamin o leu e o leu como “um leitor apaixonado da *Estrela da Redenção*”³⁶. De acordo com Scholem, este é “o trabalho mais original da teologia judaica de nossa geração”³⁷. Porém, nos resguardamos e suspendemos nossos juízos sobre o tema neste presente momento, por aspectos mais pragmáticos e objetivos a se seguir. Afinal, existe na filosofia de Walter Benjamin um sistema que precisa ser decodificado³⁸.

IV

- 24 De acordo com Wolfram Eilenberger³⁹ em seu mais recente trabalho *Tempo de Magos*, o autor apresenta de forma contundente o quão importante é a perspectiva de Benjamin a respeito da linguagem, da mesma forma como incita sua investigação. Ele reconhece que, ao lado de Heidegger, Cassirer e Wittgenstein, Benjamin se tornou um dos principais pensadores do início do Século XX. A razão deste destaque se encontra na própria problemática da linguagem. Cada um a sua maneira, expôs como o *ser* pode pensar e compreender a realidade através da linguagem. Necessariamente outros fatores importantes contribuíram para tal avanço desta reflexão filosófica, pois com o fim de um período sistemático da filosofia, encerrado especificamente com a morte de Hegel, a exposição e evolução da própria Ciência⁴⁰ e pela própria reviravolta linguístico-pragmática⁴¹, resultaram

no firmamento deste novo paradigma. No caso de Benjamin, tal justificativa remonta não só um período específico de sua produtividade, mas como um dos seus períodos mais importantes, do qual, proporcionou todos os últimos desdobramentos reflexivos apresentados por ele até 1940. Eilenberger destaca que, entre 1919 e 1929, Benjamin seguiu, a sua própria maneira, uma importante discussão a respeito da linguagem, em paralelo ao que se estavam discutindo na época. Junto com os outros magos, Benjamin não só se preocupou com os rumos da Filosofia, do Conhecimento, das Artes, mas sim com os rumos da própria problemática existencial do *ser*, enquanto sujeito consciente de *ações* e *sentidos* que ele próprio atribui a realidade. Esta preocupação também ganha um olhar e uma reflexão adicional de maior proporção, porque após o desenvolvimento da técnica ⁴² e dos seus métodos de reprodução, o *ser* não será mais o mesmo.

- 25 Se para Wittgenstein, em específico o primeiro Wittgenstein, em sua tese 1.1 “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas” ⁴³, Benjamin afirma em uma outra perspectiva que “A multiplicidade nomeada é finita” ⁴⁴ para destacar não só uma consonância com as palavras de Wittgenstein, mas apontar o erro que o Romantismo teve em relação ao conhecimento da própria verdade. A importância de perceber o conhecimento da própria verdade enquanto fenômeno sem torná-la objeto de uma idealização metafísica transcendental impossível, coaduna-se na filosofia de Benjamin com a realização factual do conhecimento da realidade pelo próprio *ser* numa experiência histórica, temporal e concreta que será vivida e vivenciada pelo próprio sujeito. Isto se justifica, porque nesta estrutura de conhecimento, na realização concreta do fenômeno, o *ser* poderá atribuir a si, por meio de um processo reflexivo *na/pela* própria existência, como ele referenciará o *sentido* dela. Ou seja, somente com o reconhecimento de si enquanto um sujeito cognoscente é que o *ser* poderá compreender o *sentido* da existência em referência as codificações que eu compreendo e decodifico da realidade *na/pela* linguagem. Além disso, é possível notar que Benjamin segue em paralelo com o primeiro Wittgenstein, preocupado com a problemática da nomeação das coisas, pois ele já havia percebido as restrições existentes sobre a ação de nomeá-las. Por isso, sua preocupação em tentar transpor a restrição que a linguagem tem em decodificar a realidade por completo, o conduziu a problemática aporética deixada por Platão ⁴⁵, quando ele escreve em 1916 *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do Homem*. No entanto, diferentemente de Platão, Benjamin consegue vislumbra e propor uma solução para a *aporia* platônica através da História. Para transpor o problema desta não-determinação através do nome das coisas da realidade, é necessário incluir uma categoria de autonomia durante o próprio processo de reflexão *na/pela* linguagem. Afinal, somente compreendendo o *sentido* dos nomes em

seu tempo histórico é que a ação de nomear as coisas, tal qual a de se criar e gerar conhecimento, poderá proporcionar ao *ser* as cifras e as chaves para descriptar a realidade. Este posicionamento proporciona a Benjamin, um avanço gigantesco na discussão de linguagem, da mesma forma como o próprio Wittgenstein seguiu, a respeito do problema do *sentido* que a linguagem irá expressar. Afinal, para que o entendimento dos nomes das coisas exponha o seu sentido na História da Filosofia, é necessário transcender a barreira imposta somente pelos fatos (primeiro Wittgenstein), ampliando assim a possibilidade de se conhecer a realidade através do sentido que a linguagem expressa (segundo Wittgenstein) ⁴⁶ e o salto evolutivo da *aporia* platônica. Sem a realização concreta da existência na História a possibilidade de compreensão idealista continuaria sendo regida pelas propostas metafísicas do Século XIX. E se esta lógica fosse seguida, acabaríamos esbarrando nos obstáculos já apresentados pela Reviravolta Linguístico-Pragmática. Ou seja, haveria a estagnação da reflexão e uma não ascensão do *ser* em compreender sua própria realidade, pois a reflexão sobre técnica ⁴⁷ é quem demarca também o avanço em direção a superação das propostas *idealistas sistemáticas fechadas* ⁴⁸. Dito de outra forma, o que Benjamin faz, quando se trata de compreender a realidade através de sua proposta filosófica e *espectral* da linguagem é simplesmente transpor o fenômeno que se restringe no nível das *nomeações* para alcançarmos a compreensão no nível dos *sentidos*. Quando compreende-se os *sentidos* da realidade a compreensão das suas *ações* enquanto movimento dialético derivado do *Tathandlung* ⁴⁹ fichteano proporciona a decodificação e o esclarecimento estético necessário para vivenciar a realidade. Esta transposição é a base para entender o funcionamento do *sistema espectral benjaminiano*.

26 Assim, como a maioria dos sistemas idealistas ou ainda, como a maioria dos sistemas existentes na realidade, eles são compostos de parte e estas partes geram o fluxo do seu movimento. O sistema benjaminiano não é diferente disso e funciona com três forças motrizes. São elas: o *código* (linguagem/mundo/malha da realidade ⁵⁰), a *criptação* e a *descriptação* (tradução) e *cyberdaimon* (crítica). Estas três categorias movimentam o fluxo do sistema, enquanto organicidade. O resultado desta organicidade é a criação de imagens enquanto constructos descritivos de/dos sentidos da realidade e postos enquanto expositores nominativos que falam sobre o *ser* e sobre a realidade. Então temos:

27 O *Código* é aquilo que estrutura a tecitura da realidade;

28 A *criptação* e a *descriptação* é o processo de codificação e descodificação da malha da realidade. No processo de leitura da realidade existem dois dispositivos que possibilitam a exposição do constructo imagético da

realidade, a *chave* e a *cifra*;

- 29 *Cyberdaimon* é aquele que compreende o processo de codificação da realidade, que consegue encriptá-la e desencriptá-la modelando seu conhecimento e entendimento a respeito dela com o objetivo de expandi-la ao longo da história, cujo resultado pode vir a ser consolidado em um constructo ⁵¹.
- 30 Contudo, a principal pergunta que devemos responder aqui é: de onde provem a estrutura *espectral* da linguagem?
- 31 De maneira pragmática a resposta é: de suas influências da filosofia de Fichte. Por quê? Porque a proposta sistemática de Fichte é *aberta*, ou seja, ela tem em seu mecanismo interno um desenvolvimento transcendental *ad infinitum*, que resulta numa constante expansão do próprio conhecimento do ser e da própria realidade. Obviamente como se trata de um processo de/em expansão, não é necessário dimensionar seu início e nem seu fim, já que nos encontramos inseridos no mesmo processo. O que nos cabe aqui é decifrar a linguagem da realidade. E como Benjamin percebeu esta estrutura, ele pôde compor sua proposta. Afinal, como se trata de um *sistema* na qual ele construiu com base na linguagem, ele já deixou articulado aquilo o que mais tarde ele solicitará de Marx em sua XIV tese em seu texto *Sobre o Conceito de História*. Benjamin recorre à sua leitura de Marx e nos diz:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de "agoras", que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é **um salto de tigre em direção ao passado**. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx. ⁵²

- 32 É neste *salto do tigre em direção ao passado* que iremos montar para compreender como ele montou sua proposta.

* * *

- 33 Manfred Frank, em seu livro *Auswege aus dem Deutschen Idealismus* inicia com a seguinte passagem o seu capítulo *Filosofia como <<aproximação infinita>>*. *Consideração a partir da <<constelação>> do primeiro romantismo alemão*:

(...) o primeiro romantismo, por menos filosófico, é desconhecido por excelência nos arquivos da História das Ideias, e não só nos da oficial. Esta situação não se deve exclusivamente a que fontes, como o sistema esboçado por Hölderlin em *Juízo e Ser* (Maio de 1795), os Estudos sobre Fichte de Friedrich von Hardenberg (de Setembro de 1795 até Julho de 1796), os Anos de aprendizagem filosófica de Friedrich Schlegel (desde

Agosto de 1796), foram encontrados e/o criticamente editados tão somente desde algumas décadas; faltava, sobre tudo, uma perspectiva sistemática destes documentos, transmitidos em sua maioria de forma fragmentária. Somente a <<análises de constelações>> Konstellationsforschung fundado por Dieter Henrich e seus discípulos foi modificada radicalmente a situação da investigação nos anos 90 (cf. Muslow/Stamm 2005). Este método hermenêutico pode se caracterizar da seguinte maneira: trata de seguir os passos de paulatina elaboração de pensamentos e pressuposições filosóficas de numerosos autores a partir do intercâmbio de ideias que poderia ter dado entre eles dentro de um espaço de tempo rico em acontecimentos relevantes. Neste caso, deste período de tempo, extraordinariamente frutífero filosoficamente falando, transcorrido em Jena entre a publicação do Ensaio de uma nova teoria da capacidade humana de representação (1789) de Carl Leonhard Reinhold e as primeiras reações significativas antes da exposição de Johann Gottlieb Fichte de sua Doutrina da Ciência (1794/95; para isso, Frank 1998). Através deste método de análise de constelações **existe a possibilidade de completar, como em um puzzle, pensamentos de um autor, transmitidos de forma fragmentária, através de pensamentos de outro autor** (até o momento desconhecidos ou desamparado), **cuja formação ou convicções foram** (ou poderiam seguir) **uma linha muito similar**. Felizmente, este é o caso de Hölderlin, Friedrich von Hardenberg e Friedrich Schlegel, que desde o começo de 1790 estudaram diretamente com Reinhold ou estiveram através de um terceiro (Niethammer), da situação da discussão dentro do círculo de estudantes formado em torno dele. Um conhecimento minucioso da referida discussão é especialmente importante para nós, já que alcança contrapor-se a imagem que de fato na História da Filosofia do processo de reelaboração da filosofia kantiana e do surgimento do idealismo alemão. Esta discussão começou com a convicção de Reinhold segundo a qual, a filosofia de Kant lhe faltava um princípio supremo a partir do que se poderia fazer compreensível e uniria sua desmembração, não somente nos princípios irreduzíveis entre si, mas também das três Críticas. No entanto, entre os estudantes de Reinhold logo começou a surgir dúvidas em torno deste programa fundamentalista; dúvidas que logo desembocariam em uma tentativa de Fichte de superar os princípios filosóficos de Reinhold. De certo modo, aquelas posições contrárias a tentativa fundamentalista expressam fidelidade a Kant e mostram um caminho de como poderia ter sido evitadas as consequências de um retorno a metafísica; caminho que logo seguiria, com grande repercussão o Idealismo Alemão. ⁵³

- 34 Nesta passagem, um pouco longa, mas de extrema importância, identificamos dois termos importantes dos quais Benjamin estrutura sua proposta *spectral da linguagem: constelações e fragmentária*.

Através deste método de análise de **constelações**, existe a possibilidade de completar, como em um puzzle, pensamentos de um autor, transmitidos de forma **fragmentária**, através de pensamentos de outro autor, (...) cuja formação ou convicção foram (...) uma linha muito similar ⁵⁴.

- 35 *Completar como em um puzzle, ou seja, como um jogo que proporciona ao ser uma infinita liberdade de sentidos. Sentidos estes determinados pela multiplicidade e multinaturalidade* ⁵⁵ *das experiências do ser inseridas na História e da qual se conectam através dos modos de dizer de si e do dizer do outro na/pela linguagem. Benjamin aqui, extraí o fluxo e a fluidez que movimentam o seu sistema. Através deste jogo ele não só viabiliza uma nova perspectiva a respeito dos questionamentos do ser, mas também antecipa uma metodologia inteira, que servirá de base fundamental para a Antropologia Estruturalista de Claude Lévi-Strauss, a bricolagem* ⁵⁶ .
- 36 Apesar de sua metodologia se manter quase que por completo invisível, translúcida, ou ainda de forma fantasmagórica, esta se encontra aberta, acessível, livre e aglutinável em seus processos. Ou seja, por mais que se projete sua imagem ⁵⁷ de fragmentária, por trás desta *mera aparência*, há uma sistematização necessária.
- 37 Assim, compreendendo este percurso percorrido até aqui é essencial reconhecer alguns pontos necessários para avançarmos mais na presente investigação. De um lado, já sabemos que há toda uma referência nos escritos Benjamin dos textos de Hölderlin, Kant, Hegel, Schlegel, Schelling, Novalis e companhia. Sabemos também que estes autores, sejam eles anteriores ou posteriores a Kant, enquanto influências em sua pensamento, foram *embebidos* e *maturados* por Benjamin, para que ele pudesse firmar seu posicionamento filosófico. Cada uma destas influências seguiram seu caminho como atesta o próprio Manfred Frank, como a necessidade que o Idealismo Alemão encontrou para se firmar explicitado em seu livro. O que não compreendemos é que há uma contínua tentativa e sustentação de sempre se *escantear* o pensamento de Fichte destas relações. Mesmo os posicionamentos contra o pensamento de Fichte expostos por seus críticos mais ferozes como Schlegel, Schelling e até mesmo o posicionamento do próprio Kant ⁵⁸ , geralmente, entram mais em evidência enquanto influência no pensamento de Benjamin do que o pensamento de Fichte. Até onde se segue as influências de Fichte permanecem até a metade de sua tese de doutoramento, onde Benjamin opta por “abandonar” estas influências por ter “seguido” ⁵⁹ assim pela proposta de Schlegel, Schelling e Novalis. Por quê isto procedeu até agora desta maneira? Não compreendemos completamente. Levantamos a hipótese de que os estudiosos, críticos e seguidores do pensamento benjaminiano não alcançaram *la ilustración* que Benjamin havia deixado translucido em seus escritos. A grande maioria preferiu usar de um olhar míope devido a dificuldade de se focalizar *fluxos* em movimento ⁶⁰ .
- 38 Deste modo, é necessário escavarmos mais a fundo para remontar este traço de influências tão importantes à Benjamin contidos em seus escritos de

juventude. Seus textos não publicados e publicados ⁶¹. Somente assim, será possível pensar um novo entendimento de sua filosofia e dos seus textos.

- 39 O salto do tigre para o passado foi dado. Mesmo nós tendo chegado ao ponto de demarcação da estruturação do seu pensamento, através dos pontos apresentados por Manfred Frank, a respeito de como se estruturou o primeiro romantismo alemão, e da qual ele seguirá nos desdobramentos até uma estruturação com base no pensamento de Novalis, é com Fichte que devemos nos encontrar. Fato este, necessário, pois é um encontro mais que possível. É uma encontro necessário. Enquanto Benjamin teve que fazer sua tese de doutoramento, provavelmente ele recorreu de outras fontes tão importantes quanto a própria *Doutrina da Ciência*. E de antemão, já indicaremos a trajetória. Benjamin com certeza, e nos arriscamos com esta afirmativa, leu *Sobre a Capacidade Linguística e a Origem da Língua* ⁶² e *Sobre o Espírito e a Letra: numa série de cartas*. Por quê afirmamos isto? Porque suas influências ocultas de Fichte estão nestes dois importantes textos. Por isso, nosso próximo rastro é seguir e analisar de maneira técnica estes dois trabalhos de Fichte, comparando-os com alguns dos textos de juventude como *Dois poemas sobre Hölderlin, O significado da linguagem no Drama Barroco e na Tragédia, Sobre o Programa da Filosofia Vindoura, O Arco-íris, Destino e Caráter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* ⁶³, para posteriormente comprovarmos os desdobramentos das influências fichteanas em sua obra mais famosa *A obra de arte da era da reprodutibilidade técnica* ⁶⁴

Referências Bibliográficas

- 40 AGAMBEN, Giorgio. 2009. O que é um dispositivo, in *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó – SC: Argos.
- 41 BARRENTO, João. 2013. *Limiares sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Editora UFSC.
- 42 BENJAMIN, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften Bd. 1 – Bd. 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 43 BENJAMIN, Walter. 1999. *Gesammelte Briefe Bd. 5* – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 44 BENJAMIN, Walter. 2012. *Das Kunstwerk im Zeitalter im seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Suhrkamp Verlag.
- 45 BENJAMIN, Walter. Franz Kafka. 1987. A propósito do décimo aniversário de sua morte, in *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- 46 BENJAMIN, Walter. 2002. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras.

- 47 BENJAMIN, Walter. 2010. Experiência e Pobreza, *in* O Anjo da História. Lisboa – Portugal: Assírio & Alvim.
- 48 BENJAMIN, 2011. Origem do Drama Trágico Alemão. Belo Horizonte: Autêntica.
- 49 BENJAMIN, W. 2011. Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin, *in* Origem do Drama Trágico Alemão. Belo Horizonte: Autêntica
- 50 BENJAMIN, Walter. 2011. As afinidades eletivas de Goethe. São Paulo: Editora 34.
- 51 BENJMAIN, Walter. Sobre o conceito de História, *in* Lisboa – Portugal: Assírio & Alvim.
- 52 BENJAMIN, Walter. 2009. As passagens. Belo Horizonte: Editora UFMG/ São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- 53 BENJAMIN, W. 2013. Escavar e Recordar, *in* Sobre o haxixe e outras drogas. Belo Horizonte: Autêntica
- 54 BENJAMIN, W. 2017. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. Belo Horizonte: Autêntica.
- 55 BENJAMIN, Walter. 2018. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Belo Horizonte: Autêntica.
- 56 CAYGILL, H.; COLES, A.; KLIMOWSKI, A. 2014. *Walter Benjamin a graphic guide*. Icon Books Ltd.
- 57 CHALMERS, Alan F. 1993. O que é ciência afinal? São Paulo: Editora Brasiliense.
- 58 DERROITTE, Élise. 2018. *Critic is a Philosophy of the Spirit: Comparing Benjamin and Fichte's Programmes for the Comming Philosophy.* « Critique is a Philosophy of the Spirit », *Anthropology & Materialism [Online], Special Issue | I | 2017, Online since 02 March 2017, connection on 04 December 2018. URL : <http://journals.openedition.org/am/731> ; DOI : 10.4000/am.731.*
- 59 EILENBERGER, Wolfram. 2019. Tiempo de Magos. Madrid: Taurus.
- 60 FINDLER, Richard. *Was Fichte Heidegger's political Fürsprecher? Fichte and* https://www.pdcnet.org/symposium/content/symposium_1999_0003_0002_0169_0183 ; DOI: 10.5840/symposium19993218.
- 61 FRANK, Manfred. 2015. *Filosofia como <<aproximación infinita>> Consideración a partir de la <<constelación>> del primer romanticismo alemán, in Auswege aus dem Deutschen Idealismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 62 GASPARI, Elio. 2002. A ditadura envergonhada. volume 1. Coleção As Ilusões Armadas, São Paulo: Companhia das Letras.
- 63 _____ . 2002. A ditadura escancarada. volume 2. Coleção As Ilusões Armadas, São Paulo: Companhia das Letras.

- 64 _____ . 2003. A ditadura derrotada. volume 3. Coleção O Sacerdote e o Feiticeiro, São Paulo: Companhia das Letras.
- 65 _____ . 2004. A ditadura encurralada. volume 4. Coleção O Sacerdote e o Feiticeiro, São Paulo: Companhia das Letras.
- 66 _____ . 2016. A ditadura acabada. volume 5. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- 67 GRUNNEWALD, José Lino. 1969. A idéia do cinema. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A.
- 68 LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. O pensamento selvagem. Campinas – SP: Papyrus.
- 69 KANT, I. 2007. *La declaración pública de Kant contra Fichte*. Trad. F. Moledo, *IDEAS Y VALORES*, 56/133. Disponível em:<<http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-00622007000100008&script=sci_arttext>>.
- 70 NASCIMENTO, E. V. M. 2017. Processos, tradução e edição: por que e discutir a estrutura do texto *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* de Walter Benjamin no Século XXI?. Monografia, UFPB – Campus IV.
- 71 OLIVEIRA, Manfredo Araújo. 2015. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola.
- 72 PLATÃO. 2001. Crátilo. Lisboa: Instituto Piaget.
- 73 PRESSLER, Gunter K. 2006. Benjamin Brasil. São Paulo: Annablume.
- 74 Revista USP Nº 15 Dossiê Walter Benjamin de 1992.
- 75 ROCHLITZ, Rainer. 2003. O desencantamento da arte. Bauru – SP: EDUSC.
- 76 SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade. São Paulo: Perspectiva.
- 77 SCHOLEM, Gershom. 1994. O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I. São Paulo: Perspectiva.
- 78 SONTAG, Susan. 1986. Sob o signo de Saturno. São Paulo: L&PM Editores.
- 79 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. Metafísicas canibais. São Paulo: Cosacnaify N-1.
- 80 WITTE, Bernd. 2017. Walter Benjamin uma biografia. Trad. Romero de Freitas. Belo Horizonte: Autêntica.
- 81 WITTGENSTEIN, Ludwig. 2009. Tractatus Logicus-Philosophicus. São Paulo: EDUSP.

NOTAS

1. Apresento aqui uma releitura do que Benjamin propõe na introdução da terceira parte do seu texto sobre *Alegoria e Drama Trágico*. “Toda reflexão, mesmo a mais ambiciosa, desenvolvida até agora, com base num método aqui e ali talvez ainda vago, ainda impregnado de historicismo cultural, converge, de fato, na categoria do alegórico e condensa-se no drama trágico ao nível da ideia. Só por isso a exposição pode, e deve, insistir na estrutura alegórica desta forma, porque só graças a ela o drama trágico pode assimilar, como substância própria, os materiais que são oferecidos pelas condições históricas da época”. BENJAMIN, 2011. *Origem do Drama Trágico Alemão*. p. 233.

2. Os dois conceitos expostos *Erinnerung e das Erlebt*, estão presentes em seu texto *Escavar e Recordar*, da qual Benjamin inicia esta reflexão com a seguinte afirmação: “A Linguagem fez-nos perceber, de forma inconfundível como a memória [*Gedächtnis*] não é um instrumento, mas um meio, para a exploração do passado. É o meio através do qual chegamos ao vivido [*das Erlebte*]. Do mesmo modo que a terra é o meio no qual estão soterradas as cidades antigas”. BENJAMIN, W. 2013. *Escavar e Recordar*, in *Sobre o haxixe e outras drogas*, p. 101.

3. DERROITTE, Élise. 2018. *Critic is a Philosophy of the Spirit: Comparing Benjamin and Fichte's Programmes for the Comming Philosophy*.« Critique is a Philosophy of the Spirit », *Anthropology & Materialism [Online]*, Special Issue | I | 2017, Online since 02 March 2017, connection on 04 December 2018. URL : <http://journals.openedition.org/am/731> ; DOI : 10.4000/am.731.

4. SCHOLEM, Gershom. 1989. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. p. 73.

5. Benjamin, só publicou em vida dois livros. Todas as outras das suas publicações, mesmo as mais importantes, tiveram que ser publicadas separadamente em pequenas partes e em diversas revistas. Como não conseguiu a sua cátedra de livre docente pela Universidade de Frankfurt, da mesma forma como não migrou para a Universidade Jerusalém com seu amigo Scholem, sua potencialidade filosófica e crítica não teve acesso a Academia. Desta forma, literalmente como um *outsider* ele seguiu, pelos tortuosos caminhos da produtividade reflexiva autônoma. Enquanto vida prática, houve muita dificuldade e fracasso. Enquanto vida reflexiva, ele foi livre. Scholem o define também como um *outsider*, primeiro como um erudito e segundo quanto ao seu conhecimento literário. SCHOLEM, Gershom. 1989. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, p. 148.

6. ROCHLITZ, Rainer. 2003. *O desencantamento da arte*, p. 08.

7. ROCHLITZ, Rainer. 2003. *O desencantamento da arte*, p.07, 08 e 10.

8. BENJMAIN, Walter. *Sobre o conceito de História*.

9. SCHOLEM, Gershom. 1989. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, p. 190.

10. SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade, p. 56, 65, 96, 99, 111, 124, 128, 140, 142, 196 197, 204, 207, 208.

11. BENJAMIN, W. 2011. Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin. p. 7-8.

12. Apesar de comprovarmos através de sua carta a Kitty Marx Steinschneider de 04.01.1936, que ele havia se afastado de sua herança fichteana, suspeitamos que os motivos pelos quais ele encobriu este rastro se deu primeiramente pelo posicionamento político da época na Alemanha em plena ascensão do nazismo. Outro motivo importante se deu também por causa do posicionamento filosófico e político que Heidegger teve nesta época, pois de acordo com Richard Findler, em seu trabalho *Was Fichte Heidegger's political Fürsprecher? Fichte and Heidegger on language*, Heidegger se utilizou da filosofia de Fichte para expor determinados posicionamentos que impulsionariam o discurso nazista na constituição de sua ideologia. Sem falar também que, como constata Howard Caygill, em Walter Benjamin a *Graphic Guide*, Benjamin fez o mesmo curso do neo-kantiano Heinrich Rickert com Heidegger em Freiburg em Bresgau no ano de 1912. Por fim, é importante mencionar que de certa forma, Benjamin acompanhava a distância os passos de Heidegger, afinal, de forma estranha, mas não tão coincidente estes dois pensadores estavam ligados pelo mesmo questionamento filosófico, a questão do *ser* através da linguagem, como expõe Wolfram Eilenberger em seu livro *Tiempo de Magos*. Ver: CAYGILL, H.; COLES, A.; KLIMOWSKI, A. 2014. Walter Benjamin a graphic guide. Icon Books Ltd, p. 14 – 15.; EILENBERGER, W. 2019. *Tiempo de Magos*. Taurus.; FINDLER, Richard. 1999. *Was Fichte Heidegger's political Fürsprecher? Fichte and Heidegger on language*. 1999. *Symposium, Volume 3, Issue 2, Fall 1999*. URL: https://www.pdcnet.org/symposium/content/symposium_1999_0003_0002_0169_0183; DOI: 10.5840/symposium19993218.

13. O termo negligenciado pode parecer forte no momento em que ele está sendo empregado aqui, contudo infelizmente é necessário usá-lo. Isso, se dá, justamente, por um pensamento engessado que algumas universidades do Brasil, alguns professores e alguns pesquisadores, vem adotando, sem nenhuma explicação coerente, na minha própria opinião, em não propor novos dimensionamentos a pesquisa em filosofia. Um exemplo disso, é, que a maioria das pesquisas acabam sendo conduzidas de forma restrita, e da forma com os interesses pessoais do orientador pesquisa. Ou seja, se pesquisa o que ele deseja pesquisar e não as propostas que são avaliadas. Sem falar que, numa característica estrutural de investigação científica, os principais órgãos de fomento do governo brasileiro, recusaram esta presente proposta de investigação, com pareceres completamente esdrúxulos, e ainda informando que a proposta não tinha nenhum respaldo teórico. Ou seja, é simplesmente negar trabalhos como o de Élise Derroitte ou de Wolfram Eilenberger que foram recentemente publicados, o primeiro em revista especializada de pesquisa em dezembro de 2018 e o segundo em formato de livro em março de 2018, em três línguas estrangeiras desde o seu lançamento. Por isso, afirmamos que sim, este posicionamento a respeito das influências de Fichte na filosofia de Benjamin, vieram sendo negligenciados ao longo de todos estes anos.

14. SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade, p. 19.

15. Scholem nos apresenta o seguinte relato: “A lista bastante grande e esmerada dos livros que Benjamin lera, que ele me passou nessa época e consta do seu espólio (de 1915 em diante), está repleta de romances policiais”. SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade, p. 42.

16. Benjamin tinha como um troféu em sua sala, um pôster de um tatuador que adquirira em Copenhague e exibia com muito orgulho. Ou seja, tudo o que fascinava. Coisas que aparentemente seriam consideradas lixo para a academia em geral, para ele eram obras da mais minuciosa preciosidade. SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade, p. 46.

17. O termo dispositivo do qual nos referimos aqui tem o mesmo significado do qual Giorgio Agamben apresenta em seu trabalho *O que é um dispositivo?*. AGAMBEN, Giorgio. 2009. *O que é um dispositivo, in O que é contemporâneo? e outros ensaios.*

18. WITTE, Bernd. 2017. Walter Benjamin uma biografia.

19. SONTAG, Susan. 1986. *Sob o signo de Saturno*, p. 101.

20. É importante frisar que atualmente na Alemanha estão saindo um novo conjunto das obras de Benjamin, desta vez uma versão crítica pela editora Suhrkamp sendo disponibilizados 09 exemplares de uma coleção total com 21 títulos. As edições que realizamos a contagem da tabela abaixo provem das obras disponíveis on-line. Ver: << https://www.suhrkamp.de/werkausgabe/werke_und_nachlass_kritische_gesamtausgabe_gebunden_16.htm e << <https://archive.org/> >>.

21. O termo maneirismo atribuído a Benjamin é uma forma bastante peculiar de Scholem descrevê-lo. Scholem emprega este termo algumas vezes para constatar um certo *traquejo, peripécias, melindre* ou *trapaça* que Benjamin utilizava em suas questões pessoais e as vezes intelectivas que, de certa forma, encobria o verdadeiro sentido das coisas dando assim uma aparência figurada ou ainda mascarada. SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade, p. 18; p. 123; p. 200.

22. Distração aqui terá também a conotação do que Benjamin irá desenvolver, através de suas influências da filosofia fichteana e que chamaremos aqui de *dialética da distração*. Todo o proceder desta dialética se baseia na estruturação do axioma fichteano no desenvolvimento da consciência reflexiva do EU. Com o objetivo de provar não só esta influência, mas implicar logicamente estas influências em uma demonstração formalizada como base do seu sistema espectral em um dos seus mais famosos, *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*.

23. Grifo nosso. BENJAMIN, Walter. 2011. *Origem do Drama Trágico Alemão*, p. 113.

24. BENJAMIN, Walter. 2009. *As passagens*. p. 510

25. BENJAMIN, Walter. 2009. *As Passagens*. p. 766

26. BENJAMIN, Walter. 2009. *As passagens*. p. 818.

27. PRESSLER, Gunter K. 2006. *Benjamin Brasil*. Segundo Pressler, o primeiro texto de Walter Benjamin publicado no Brasil foi no ano de 1959, cuja tradução foi feita por Dora Rocha, uma tradução dos seus textos publicados em língua francesa.

28. A necessidade desta afirmação se baseia especificamente na escassez de trabalhos que envolvem uma análise pormenorizada da Filosofia da Linguagem de Walter

Benjamin. Desde sua chegada ao Brasil o foco sempre foi especificamente a perspectiva estética. Contudo, atualmente, este quadro, talvez possa mudar, com a mudança de paradigma sobre a leitura dos seus trabalhos. Como mais um fato deste tipo de leitura, sugerimos também a leitura da publicação dos artigos na Revista USP Nº 15 Dossiê Walter Benjamin de 1992.

29. A respeito das traduções feitas para o Brasil do texto da *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, existe um trabalho de conclusão de curso da Universidade Federal da Paraíba – Campus IV – UFPB, intitulado *Processos, tradução e edição: porque discutir a estrutura do texto A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica de Walter Benjamin no Século XXI?* de Eliana Vasconcelos Medeiros Nascimento, em que a autora apresenta todos os problemas relacionados as diferentes versões do texto *A Obra de Arte*, que chegaram ao Brasil desde sua primeira publicação até os dias de hoje, com sua última edição publicada em 2017. A autora concluí o trabalho sugerindo uma nova versão da tradução do texto, expondo em sua íntegra o que deveria vir no corpo do texto, para que sua análise e compreensão sejam ampliados para o público brasileiro. Esta conclusão já é realidade na Alemanha, com o lançamento em da edição crítica deste mesmo texto, editados pela Suhrkamp, desde 2012. Infelizmente, a publicação feita em 2017 no Brasil, sendo esta última a “mais atual”, não expõe na sua completude todo o processo de composição deste texto de Benjamin, deixando ainda a lacuna sobre uma melhor versão do texto para o português, já que é apenas uma parte da versão alemã. Ver: NASCIMENTO, E. V. M. 2017. *Processos, tradução e edição: porque discutir a estrutura do texto A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica de Walter Benjamin no Século XXI?*. Monografia de Graduação, UFPB – Campus IV.; BENJAMIN, Walter. 2012. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Suhrkamp Verlag.

30. Os cinco volumes sobre a ditadura militar de Elio Gaspari apresentam todo o panorama deste momento histórico vivido no Brasil. Os títulos são: *A Ditadura Envergonhada*, *A Ditadura Escancarada*, *A Ditadura Derrotada*, *A ditadura Encurralada* e *A Ditadura Acabada*.

31. GRUNNEWALD, José Lino. 1969. *A idéia do cinema*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A.

32. O termo *escolhia* vem entre aspas, pois durante o ano de 1964, se instaurava no Brasil, um Golpe Militar, que decretou o regime de ditadura no país cuja censura era uma das práticas comuns dos materiais que poderiam circular no país e que teve o seu fim, somente no ano de 1985.

33. Um exemplo disso é a revista eletrônica GEWEBE especializada em estudos sobre o pensamento benjaminiano organizadas por um comitê científico na Universidade Estadual do Ceará – UECE. Ver: << www.gewebe.com.br >>.

34. Scholem nos apresenta a definição de Golem em duas distintas formas. A primeira, relacionada ao rabi de Praga, que se chamava Rabi Judá Loew Bezalel e a segunda a uma atualização deste conceito, o que Scholem irá definir como o Golem de Rehovot. Nosso conceito de Golem Benjaminiano está mais para uma junção destes dois conceitos e na qual o definiremos e o apresentaremos posteriormente como o Golem

de Saturno. Ver, SCHOLEM, Gershom. 1994. O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I, p. 89 – 96.

35. SCHOLEM, Gershom. 1989. Walter Benjamin: a história de uma amizade. p. 107.

36. SCHOLEM, Gershom. 1994. O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I, p. 204.

37. Idem, p. 204.

38. João Barrento em sua obra *Limiaries sobre Walter Benjamin*, oscila em confirmar contundentemente que existe um sistema filosófico em Walter Benjamin. O autor, tradutor e crítico da filosofia benjaminiana afirma que há pequenos sistemas, ou formas sistemáticas através de imagens, do qual Benjamin teria seguido, para não cair em sistemas filosóficos abstratos. “Não sendo um pensamento sistemático, existem núcleos de sistematicidade dentro dele. É possível, ao logo de toda obra, muito dispersa e fragmentária, reconstruir determinados núcleos de significação, que aparecerem e reaparecem, construindo o “sistema” de Walter Benjamin. Contudo, o que o crítico João Barrento não descarta é a possibilidade de reconstrução destes micro sistemas. Ou seja, a possibilidade de um sistema fechado nunca foi o objetivo de Benjamin, mas sim de uma forma sistemática aberta que estruturasse sua filosofia. Por isso, pensar que seu sistema é um sistema com base na linguagem, possibilita estes aparecimentos e reaparecimentos colocados por João Barrento. Esta características provém das influências de suas leituras da filosofia de Fichte. BARRENTO, João. 2013. *Limiaries sobre Walter Benjamin*, p. 51.

39. EILENBERGER, Wolfram. 2019. Tiempo de Magos.

40. CHALMERS, Alan F. 1993. O que é ciência afinal?

41. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. 2015. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.

42. Nossa discussão a respeito da técnica sob a perspectiva da filosofia espectral da linguagem e provenientes das influências de Fichte, serão apresentadas a parte em um outro capítulo, expondo uma releitura do texto *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*.

43. WITTGENSTEIN, Ludwig. 2008. *Tractatus Logicus-Philosophicus*. p. 55

44. BENJAMIN, Walter. 2011. Origem do Drama Trágico Alemão, p. 26.

45. PLATÃO. 2001. Crátilo.

46. A divisão conceitual a respeito da existência de dois Wittgenstein demarca a superada que o próprio filósofo inglês fez em relação a sua filosofia. O primeiro Wittgenstein é encabeçado pelo seu *Tractatus Lógico-Philosophicus*, enquanto o segundo Wittgenstein tem por base seu trabalho decorrente das *Investigações Filosóficas*.

47. A problemática da técnica demarca historicamente e socialmente como o sujeito contemporâneo se configura. Benjamin, que traz sua perspectiva com o seu trabalho *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*. Mas é em seu texto *Experiência e Pobreza* que o autor irá apresentar o enfraquecimento da transmissão do conhecimento na/pela linguagem oriundos também de um avanço da técnica. BENJAMIN, Walter. 2010. *Experiência e Pobreza*, in *O Anjo da História*.

48. É importante deixar claro que não estamos negando as propostas idealistas, pois elas servem de suporte. Contudo é importante demarcar que a maioria dos grandes sistemas filosóficos apresentam propostas boas e importantes ao mesmo tempo que entaves que as restringem. Fichte neste ponto, além de propor uma forma sistemática evolutiva e adaptativa tem em sua engenharia um mecanismo de autocorreção que é sempre a sua possibilidade de revisão normativa enquanto ação, ou seja, sua *Tathandlung*. Este mecanismo é o que Benjamin enaltece diversas vezes em sua tese de doutoramento na sentença “o seu pensar, do pensar do pensar” que se desdobrará em sua filosofia como o trabalho da crítica. BENJAMIN, Walter. 2002. O conceito de crítica de arte no romantismo alemão, p. 34.

49. Benjamin decompõe da definição fichteana de *Tathandlung* e a expõe de maneira mais pormenorizada, justificando assim o seu objetivo futuro em relação a ação da crítica. BENJAMIN, Walter. 2002. O conceito de crítica de arte no romantismo alemão, p. 37.

50. O termo mundo aqui se refere diretamente ao termo realidade. Tal qual Wittgenstein emprega o termo mundo em sua sentença 1.1 do *Tractatus*.

51. O conceitos acima citados, necessariamente provém das definições apresentadas pela Computação. Nosso entendimento é que Benjamin pensa a linguagem como um jogo. Recorremos aos termos da área da computação, por um interesse estético contemporâneo de “brincar” com esta terminologia técnica, já que, o Século XXI, se iniciou com o famoso *Bug* do Milênio ou *Bug* Y2K.

52. Grifo nosso. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História.

53. Grifo nosso. FRANK, Manfred. 2015. Filosofia como <<aproximación infinita>> Consideración a partir de la <<constelación>> del primer romantismo alemán, in *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, p. 312 - 313.

54. Grifo nosso. FRANK, Manfred. 2015. Filosofia como <<aproximación infinita>> Consideración a partir de la <<constelación>> del primer romantismo alemán, in *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, p. 312.

55. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. Metafísicas canibais.

56. (...) subsiste entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite perceber perfeitamente aquilo que, no plano da especulação, pôde ser uma ciência que preferimos antes chamar, “primeira” que de primitiva: é aquela comumente designada pelo termo, *bricolage*. Em sua acepção antiga, o verbo *bricoler* aplica-se ao jogo de péla e de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental: o da péla que salta muitas vezes, do cão que corre ao acaso, do cavalo que se desvia da linha reta para evitar um obstáculo. E, em nossos dias, o *bricoleur* é aquele que trabalha com as suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista. Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado: entretanto, é necessário que o utilize qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações, que se observam entre ambos. Assim, como o *bricolage*, no plano técnico, a reflexão mítica pode alcançar, no plano intelectual,

resultados brilhantes e imprevistos (...) o *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas, porém ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas a obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra do seu jogo é sempre arranjar-se com os “meios-limites”, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto em particular mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores. LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. O pensamento selvagem, p. 32 – 33.

57. No seu estudo sobre as *Afinidades Eletivas de Goethe*, Benjamin apresenta uma longa exposição a respeito do conceito de Teor de Verdade que supera a mera aparência. O termo é *Bloß Schein*. Termo que provém da filosofia hegeliana, no momento quando Hegel discute sobre *Forma e Conteúdo*. O que ele faz, de acordo com um *maneirismo* é encobrir com a *mera aparência de fragmentário*, sua estrutura sistemática. Sua estratégia é genial. Sobre as *Afinidades Eletivas*, ver: BENJAMIN, Walter. 2011. *As afinidades eletivas de Goethe*.

58. Carta de Kant rechaçando a proposta de Fichte 10 anos após o lançamento da sua Doutrina da Ciência. Ver: KANT, I. 2007. *La declaración pública de Kant contra Fichte*. Trad. F. Moledo, *IDEAS Y VALORES*, 56/133. Disponível em: <<
http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-00622007000100008&script=sci_arttext >>

59. O termo está entre aspas, porque Benjamin não faz isso de fato. Ele utiliza de seu maneirismo e esconde estas influências. Razão da qual, fortalece mais ainda nossa proposta, pois quando se cruza seus textos com os de Fichte, é revelado a matéria bruta do seu sistema.

60. Scholem chamará a atenção para o olhar de Benjamin em dois momentos. Em um primeiro momento, ele define o olhar míope de Benjamin, pela postura que adotava para apresentar-se em público. “Esta postura característica prendia-se provavelmente à sua acentuada miopia, que lhe tornava difícil focalizar grupos em movimento”. Mas também, há uma dupla faceta desta miopia. E é esta que deveremos seguir, pois, quando estava só com Scholem, Benjamin gostava de olhá-lo com os olhos bem abertos. Isso mostra não só uma atenção maior que Benjamin tinha em suas conversas privadas com Scholem, mas também denota uma outra forma de olhar, um olhar atento, que cega a visão, mas aguça a audição. Benjamin escreve sobre seu ensaio de Kafka, “Aquele que ouve atentamente, não vê”. Ou seja, enquanto que por todos estes anos os direcionamentos, as análises e as discussões sobre a filosofia de Benjamin, que produziram coisas importantíssimas, se fixaram mais na imagem do que sua filosofia passava, esqueceram de ouvir o que ela dizia. Ver SCHOLEM, Gershom. 1989. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*, p. 14 e p. 16. BENJAMIN, Walter. *Franz Kafka*. 1987. A propósito do décimo aniversário de sua morte, *in Magia e técnica, arte e política*.

61. A composição da malha estrutural do sistema espectral da linguagem de Walter Benjamin é composta pelos textos de juventude entre 1906 e 1919, em um primeiro momento, e sua expansão até 1925, ano do qual ele escreve *Origem do Drama Trágico Alemão*.

62. Especificamente estas duas obras, pelo que conseguimos até agora consultar nas publicações de Benjamin, não aparecem em nenhuma referência. Ou seja, aparentemente ele não as leu, ou não deu muita importância, como a *Doutrina da Ciência e Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*. Este último segue ainda sem tradução para o português, o espanhol e o inglês.

63. BENJAMIN, Walter. 2018. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem.

64. BENJAMIN, W. 2017. A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica.

RESUMOS

O presente trabalho tem como objetivo inicial apresentar as heranças constituintes da filosofia fichteana como estrutura do *sistema espectral da linguagem* da filosofia de Walter Benjamin. De acordo com os dados analisados de alguns textos importantes de juventude, cartas, artigos publicados, sua tese de doutoramento bem como o trabalhos desenvolvidos ao longo de sua errante carreira acadêmica, pudemos constatar como Benjamin encobriu de forma astuta, provenientes do seu *maneirismo*, as influências do pensamento de Fichte. Os motivos desta decisão podem ser determinados pelos posicionamentos políticos da época em que viveu, as dificuldades acadêmicas pelas quais passou em vida, mas ao mesmo tempo, pela consolidação de uma metodologia inovadora advinda dos conhecimentos expostos por Dieter Heinrich, durante o firmamento do Primeiro Romantismo Alemão, cuja fundamentação teórica se utilizava na complementação de *puzzles* oriundos de variados posicionamentos teóricos a fim de constituir uma malha tão fina quanto a teia da aranha. Como resultado deste procedimento, Benjamin conseguiu codificar suas teorias numa nova perspectiva sistemática de compreensão da realidade que moldariam as formas e os sentidos do dizer do *ser*. Como proceder por este posicionamento se pôs como um desafio de se seguir a contrafluxo do que se é exposto a respeito da filosofia benjaminiana, delimitamos como meta, montar num tigre e dar um salto em direção ao passado, com a finalidade de repararmos a dívida histórica que as pesquisas sobre a filosofia de Benjamin tem em relação com as influências do pensamento de Fichte. Assim, com o intuito de interconectar os múltiplos saberes e seus desdobramentos não seguiremos os rastros deixados por Benjamin, mas sim, decodificaremos sua metodologia para

honrarmos as influências presentes que a filosofia de Fichte tem em seu sistema.

ÍNDICE

Keywords: sistema espectral da linguagem, Fichte, codificação, decodificação, crítica

AUTOR

THEOFILO MOREIRA BARRETO DE OLIVEIRA

Vrije Universiteit Brussel

Algunas observaciones sobre nihilismo y teoría de la imagen de Fichte

Emiliano Acosta

- 1 En el presente artículo quiero examinar la relación entre nihilismo y teoría de la imagen (*Bildtheorie*) en la filosofía de Fichte. Sobre este tema se destaca dentro del ámbito de los estudios fichteanos el trabajo de Christoph Asmuth en su libro *Bilder über Bilder. Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit* (Berlin: BWG, 2011). Asmuth, sin embargo, se concentra exclusivamente en una de las caras del concepto fichteano de nihilismo, a saber: el nihilismo entendido en sentido de Jacobi. Es esta comprensión del nihilismo fichteano – la cual por cierto es la única tematizada hasta ahora por la literatura especializada – la que Asmuth conecta con la teoría de la imagen elaborada por Fichte. Por esta razón creo necesario explorar la otra cara del nihilismo fichteano, a saber, el nihilismo que Fichte considera positiva o afirmativamente. En este sentido, el presente trabajo quiere ser entendido como una contribución para lograr una primera idea del nihilismo fichteano en su complejidad. En lo que sigue, entonces, intentaré mostrar de qué se trata el concepto positivo o afirmativo del nihilismo en Fichte y de qué modo opera el mismo en el universo fichteano de las imágenes en sentido del mundo fenoménico o de la apariencia en general (*Erscheinung*).
- 2 Mi tesis es que el nihilismo positivo o afirmativo de Fichte y su concepto de imagen son dos caras de la misma moneda, lo cual quiero expresar con la identificación ‘figurativo = nulo’. El ser de la imagen se presenta entonces como una nada dentro de la filosofía de Fichte, pero esta nada no es una negación simple, sino que es una afirmación de un modo particular de ser por medio de la negación de un modo absoluto de ser, el cual Fichte lo adjudica exclusivamente a lo que él llama lo absoluto (*das Absolute*).
- 3 La identificación que he mencionado tiene que ser leída en ambas direcciones. De un lado el carácter de la nulidad es inherente al concepto de imagen. Desde el punto de vista de la filosofía trascendental, esta plasticidad de la realidad efectiva (ser o existir) refiere a una capacidad (poder) y a un imperativo (deber). Ambos elementos se concretizan en una vida que tiende y

se esfuerza infinitamente por realizar la identidad entre ideal y real: el conato (*Streben*) fichteano. Esta vida adopta en la filosofía de Fichte la dinámica de una transformación incesante del mundo, la cual consiste esencialmente en el mejoramiento cultural, científico, religioso, moral y político del mundo. De este modo se torna visible que el postulado de la nulidad o carácter imaginario o figurativo de cuanto existe no es en modo alguno una mirada peyorativa o despreciativa del mundo, sino precisamente lo contrario: la demostración del rol esencial del mundo en la realización efectiva de la destinación de los seres racionales. Pues el ser-imagen del mundo o la ecuación 'ser-imagen = nada' es la condición de posibilidad para el proyecto moral y político de una transformación radical de la realidad que Fichte ambiciona y considera como absolutamente necesario. Dicho de otro modo: lejos de tornar irrelevante el mundo en cuanto totalidad de lo que *meramente* es o existe – en contraposición a la idea de un ser en sí, desde sí y por sí – el nihilismo fichteano positivo sirve para demostrar que la vida fuera del ser absoluto es necesaria, es decir: que lo otro de lo absoluto es también necesario. O, dicho de otro modo, que la substancia no es más que la totalidad de los accidentes.

- 4 Comenzaré con el concepto positivo del nihilismo en Fichte. Para esto me referiré al concepto de nihilismo de una figura central – y sin embargo olvidada, desconocida y/o malinterpretada – en la concepción del nihilismo positivo en Fichte: Jakob Hermann Obereit (1725-1798). Tal como intentaré mostrar en lo que sigue el modo en el que Obereit piensa el nihilismo permite llegar a identificar en la doctrina de la ciencia el nihilismo positivo fichteano y su conexión con la teoría fichteana de la imagen.

|

- 5 El término 'nihilismo' en la filosofía nos lleva inmediatamente a Jacobi. Esto no es mera casualidad, los estudios especializados sobre historia de la filosofía alemana nos enseñan que Jacobi fue el primero que utilizó este término en la filosofía – por cierto: en su condena de la doctrina de la ciencia en tiempos de la disputa sobre el ateísmo. Esto lo sabe todo el mundo y, sin embargo, tal como tantas otras verdades de la literatura especializada, no es cierto. Pues antes de Jacobi encontramos al místico alemán (también médico) Obereit que en 1787 desarrolla no sólo un concepto filosófico de nihilismo, sino además, lo cual es aún más importante, las líneas generales de lo que podríamos llamar una filosofía de la nada.
- 6 En los estudios sobre Fichte he encontrado solamente una mención de Obereit en los trabajos de Frederick Beiser. Sin embargo, este especialista no

considera a Obereit un filósofo digno de ser estudiado, pues su concepto de nihilismo, según Beiser, es vago y su tratamiento asistemático. Además, según Beiser el nihilismo de Obereit se dirige contra Kant para demostrar la inconsistencia del proyecto kantiano de hipostasiar el sujeto o la razón pura. Es por esta razón que Jacobi debería seguir siendo considerado el “primero” en la historia de este concepto filosófico, es decir: no el primero que usa el término, sino el primero que da al nihilismo una dimensión filosófica. Sin embargo, un vistazo a *El espíritu viviente de la metafísica desesperada retorna* (Berlín: Decker, 1787) nos permite apreciar que Obereit es más que un fanático cristiano apesadumbrado por el ateísmo que la filosofía kantiana tiene en germen. Obereit es un pensador interesante, creativo, con un conocimiento destacable de la historia de la filosofía moderna y del debate, que luego seguirá Jacobi, acerca de los límites y las pretensiones de la razón moderna. Su libro muestra además que Obereit, contra la opinión de Beiser, sabía muy bien lo que quería decir con su concepto de nihilismo. Él sabía además hacia dónde quería ir con su crítica a Kant, Spinoza, Descartes y Hobbes, entre otros. La argumentación de Obereit en su discusión con las corrientes filosóficas de su tiempo están estructuradas de manera sistemática y clara (nada de la vaguedad de la que nos advierte Beiser). ¹

- 7 En su libro sobre *la metafísica desesperada*, Obereit ensaya una crítica de las posiciones filosóficas más importantes de su época desde Spinoza hasta Kant para de este modo mostrar principalmente 1) que ninguna de las variantes de la filosofía moderna (materialismo, espinosismo, espiritualismo, racionalismo y filosofía crítica o transcendental) ofrece un sistema consistente, 2) que todas estas filosofías si bien se dividen en dos grandes grupos, reduccionistas o extremistas, son todas testimonio de la vanidad humana, y, por último, 3) que la sabiduría suprema del ser humano consiste, por el contrario, en el reconocimiento de la fatuidad de la humanidad y del mundo. Su filosofía de la nada encarna un programa basado en principios de la fe cristiana destinado a socavar la soberbia humana – de lo que se trata, según Obereit, es de filosofar a partir de la humildad religiosa, metafísica y filosófica.
- 8 Su libro de 1787 ofrece, tal como Obereit anuncia en el subtítulo, un “drama crítico para una nueva crítica fundamental del espíritu de la vida”. La exposición sigue, en efecto, el modelo de una obra de teatro, de la cual participan alegorías y personificaciones de la humanidad, de la metafísica, del nihilismo, de la eternidad, de distintas corrientes filosóficas de la época y también de disciplinas de la filosofía kantiana. Este drama metafísico consiste en una discusión de los personajes mencionados acerca del carácter dudoso del progreso de la metafísica moderna.
- 9 El nihilismo de Obereit, empero, representa, en lo que concierne a la presente investigación, más que una anécdota o una mera corrección historiográfica

de la fecha de nacimiento del nihilismo en cuanto término filosófico. Pues su concepción de nihilismo no es ni una versión preliminar o imperfecta del nihilismo de Jacobi – algo así como un grado inferior en un proceso conceptual o en el desarrollo de una perspectiva crítica con respecto a la filosofía moderna, de modo que Obereit pudiera ser considerado el primer paso de aquello que Jacobi expresa años más tarde de un modo más preciso y eficiente – ni, como ya he dicho, un acontecimiento irrelevante para una reconstrucción histórico sistemática del concepto filosófico de nihilismo.

- 10 Obereit y Jacobi no comparten una misma visión acerca del problema del nihilismo en la filosofía moderna. Pues Obereit, a diferencia de Jacobi, ofrece una mirada positiva del nihilismo. Además, su nihilismo muestra puntos de contacto con la concepción positiva fichteana del nihilismo, los cuales son dignos de ser estudiados. En estos puntos de contacto encontramos similitudes entre Obereit y Fichte en lo que respecta a la concepción del carácter plástico y figurativo del mundo, del hombre, de la naturaleza y de la razón finita.
- 11 En cierto modo, el comienzo del libro de Obereit de 1787 repite la escenificación que Kant ofrece al inicio de su *Crítica de la razón pura* en la edición de 1781. El drama de la razón concebido por Obereit comienza con el llanto desesperado de la humanidad por aquello que Kant llama la metafísica, a saber: el “campo de batalla de estas controversias sin final”.² Sin embargo, Obereit no hace entrar en escena a los nómades o escépticos de Kant para que destruyan todo, sino al nihilismo, al que llama “espíritu aniquilador” (*Vernichtungs-Geist*)³ y a causa del cual la Humanidad se lamenta confesando que a ella “no la queda casi nada para decir salvo repetir junto con el predicador de Salomón: vanidad de vanidades”. “Mira”, dice la Humanidad a la Metafísica en esta primera escena del drama metafísico-religioso de Obereit, “aquí viene él de nuevo.” Pero este nihilismo no habla la lengua de Jacobi, es decir, no tiene como meta la alienación humana en la filosofía o en la confusión que debilita la fe, sino que articula un mensaje redentor de la humanidad:

¿Qué haces tú [Humanidad] allí junto con la metafísica? ¿Quieres de nuevo zambullirte en especulaciones estériles y absurdas? Eso es tiempo pasado. ¡A trabajar! ¡Eso es lo que tienes que hacer para ganarte el pan para ti y para los necesitados que cada día que pasa se vuelven más! ¡Humanidad para la humanidad!⁴

- 12 La primera exteriorización del nihilismo en el lenguaje es un imperativo de carácter moral. El nihilismo exige a la humanidad que se comprometa con ella misma, de modo que el mundo mejore. El nihilismo de Obereit se diferencia del de Jacobi no sólo en que exige un compromiso moral con los demás, sino además en que no es ateo, sino por el contrario un ataque a la

falta de fe.

- 13 Tampoco nos conduce el nihilismo de Obereit a tipo alguno de desconocimiento de Dios. El nihilismo de Obereit confiesa que él también alaba a Dios “pues sólo es él quien existe, todo lo demás es nada. Nada sin él, nada ante él.”⁵ Nihilismo, pues, no significa aquí necesariamente ateísmo. Filosofía nihilista es para Obereit una consecuencia del reconocimiento del carácter absoluto de Dios y es el camino hacia la justificación de una praxis para el mejoramiento de la humanidad.
- 14 La idea de Obereit sobre filosofía se diferencia de la de Jacobi también en lo que concierne a la fe o al creer. Pues para Obereit la fe que libera redime no se halla en el elemento de la inmediatez. La fe está mediada por un proceso de aniquilación. De allí la recepción positiva que hace Obereit del nihilismo en cuanto espíritu aniquilador.
- 15 Según Obereit todo cuanto Dios o la Eternidad no es, es nada. La finitud no es ni para sí ni desde sí misma. Esta finitud la describe Obereit como imagen (*Bild*).⁶ Todo aquello que es es o bien desde sí o representa la esencia de sí mismo. El ser de lo que existe, de la nada, pues, se da en el representar en cuanto vida o en cuanto a imagen, expresión, espejo o instrumento de la vida.⁷
- 16 La filosofía de la nada de Obereit no se eleva al punto de vista de lo absoluto para tratar la nada de la creación, sino que al igual que Fichte concibe esta realidad desde adentro, desde la finitud misma. Se trata pues de entender el proceso de creación a través del cual la fuerza imaginativa y formadora (*Bildungskraft*) que es por cierto ella misma imagen, produce otras imágenes. Imagen en cuanto algo vivo, productivo. Plasticidad es lo que diferencia la finitud de la eternidad. La finitud aparece al mismo tiempo como nada e imagen, de modo tal que nihilismo y teoría de la imagen en el caso de la crítica de Obereit a la filosofía moderna son lo mismo.
- 17 Este carácter de nada o de imagen empero es también un signo de la tarea y del fin sumos de la humanidad. El hombre tiene que comprender la imagen en cuanto tal, esto es: en su carácter de imagen, y a través de esto debe encontrar en sí mismo la imagen de Dios en cuanto fundamento de la plasticidad figurativa de la finitud y debe modelarse a sí mismo de acuerdo a esa imagen.⁸
- 18 En la visión crítica de las imágenes y de su fundamento se halla implícito un imperativo. Este mandato presupone la capacidad de devenir algo distinto. No sólo el mundo sino también el hombre es pues un ser maleable, plástico, dispuesto por naturaleza a recibir una forma distinta de la que posee en la inmediatez de lo dado. Aquello que Obereit llama “impulso a ser cultivado” o “impulso formativo” (*Bildungstrieb*) implica “una maleabilidad esencial en

dirección hacia su imagen modelo”.⁹

II

- 19 Pasemos ahora al nihilismo de Fichte. Tal como todo el mundo sabe, quien juega un papel más que crucial aquí es Jacobi. Esto explica en gran medida por qué la investigación sobre el nihilismo fichteano se concentra exclusivamente en la carta abierta de Jacobi a Fichte del año 1799.¹⁰ Hay una especie de consenso en el modo en que se debe tratar esta cuestión. Si bien los estudios sobre la relación crítica entre Jacobi y Fichte muestran ciertas diferencias entre sí, todos estos estudios tienen al menos dos puntos en común.
- 20 En primer lugar, todos definen el nihilismo fichteano a partir de la definición que Jacobi brinda y por esto restringen la noción fichteana de nihilismo a la reacción defensiva de Fichte a la carta de Jacobi, esto es: al intento de Fichte de demostrar que su doctrina de la ciencia nada tiene que ver con lo que Jacobi llama nihilismo. De allí la conclusión: la doctrina de la ciencia no es nihilismo. De allí también la clausura de una línea de investigación acerca de una noción propia, que yo llamo afirmativa, de Fichte sobre el nihilismo.
- 21 En segundo lugar, los estudios sobre el nihilismo de Fichte se limitan al período de los años de la disputa sobre el ateísmo, 1799-1800, a saber: desde la carta de Jacobi, conocida como, *Jacobi a Fichte*, hasta la publicación de *La destinación del hombre* de Fichte. Ahora hagamos la pregunta que queda sin hacer en estos estudios: ¿y si Fichte años más tarde cambió su noción de nihilismo? o bien: ¿y si Fichte siempre tuvo una idea de nihilismo afirmativa conectada a su anti-creacionismo, el cual sólo en sus lecciones después de Jena es tematizado por medio de su teoría de la imagen?
- 22 En sus lecciones sobre la doctrina de la ciencia de 1810 encontramos el siguiente pasaje: “estamos de acuerdo, si bien las razones son otras, con ellos [sc. Jacobi y los suyos] en que [la doctrina de la ciencia es] *nihilismo*.”¹¹ Este *dictum* sorpresivo puede ser entendido como el resultado de una discusión de Fichte consigo mismo y con el Jacobi que está en su mente. Esta discusión puede ser rastreada fácilmente a partir de 1806 en sus manuscritos. La ecuación Nihilismo = Idealismo y/o Nihilismo = Doctrina de la ciencia revela un cambio en la estrategia argumentativa de Fichte contra Jacobi.
- 23 Este cambio de estrategia, el cual hace posible una apropiación afirmativa o positiva del concepto de nihilismo, consiste en subvertir el significado de la palabra central en la acusación de Jacobi: nihilismo. En lugar de continuar confrontando con Jacobi, Fichte neutraliza su contendiente ofreciendo una rectificación del concepto central en el ataque de Jacobi. De este modo la

discusión cambia totalmente. Ya no se trata de nihilismo sí o nihilismo no, sino del significado o los significados de la palabra y, sobre todo, de lograr una explicación a la presuposición de que la doctrina de la ciencia sea un nihilismo. Fichte parece decir: de acuerdo, mi filosofía es nihilismo, pero eso no es lo más importante, la cosa es: ¿qué significa que mi filosofía es nihilismo? o, dicho de otro modo: ¿qué significa que mi filosofía sea el significado de la palabra nihilismo?

24 Lo que Fichte hace aquí no es una novedad en la historia de la filosofía. Quisiera llamar a este procedimiento ‘identificación subversiva’. Uno de los ejemplos más ilustrativos, dado que permite ver fácilmente el potencial filosófico de tal procedimiento, es la cadena de identificaciones que propone Spinoza al inicio del capítulo 16 de su *Tractatus Theologico-politicus* entre Dios, naturaleza, animales y hombres.¹² En lo que concierne a la filosofía trascendental podemos recordar aquí la identificación entre naturaleza y providencia que Kant con la sutilidad que lo caracteriza – y que no supo transmitir a nuestro querido Fichte – ofrece en su artículo de 1784 sobre historia universal y cosmopolitismo.¹³ Pero el caso del nihilismo no es, por cierto, el único que encontramos en Fichte. Pensemos en otras identificaciones subversivas tales como “sujeto = objeto” o “Yo = No-Yo”.¹⁴ Todas estas proposiciones son en esencia provocaciones con un solo fin: exigir al lector que piense paradójicamente (esto es: contra la opinión dominante) y así reflexione sobre la diferencia que está siempre operando en el elemento de la identidad y en la identidad que siempre está operando en la diferencia.

25 La identificación subversiva entre nihilismo y doctrina de la ciencia aparece de un modo más agudo y claro en 1813:

Luego decís: idealismo = nihilismo. ¡Cómo estáis encantados de haber encontrado una palabra, de la cual esperáis que nosotros nos atemorizemos! ¿Qué pasaría ahora si nosotros no fuéramos tan tontos y nos enorgulleciéramos de lo que decís? ¿Qué pasaría si consideráramos [el nihilismo] precisamente como la forma acabada y comprensiva de nuestro modo de ver las cosas? ¿Qué pasaría si nuestra filosofía fuera precisamente nihilismo, a saber: demostración rigurosa de la nada absoluta que habita fuera de la única e invisible vida llamada Dios? ¿Qué pasaría si nuestro modo de ver las cosas mostrara vuestras limitaciones y mezquindad, mostrara que vosotros no os conformáis con Dios y necesitáis de algo más que creéis poder apropiaros?”¹⁵

26 Como en el caso de Obereit, la filosofía de la nada de Fichte no es sino reconocimiento del carácter absoluto de Dios. De allí que para Fichte blasfemia o ateísmo en la filosofía es precisamente lo contrario de una filosofía nihilista. De este modo encontramos en Fichte al igual que en Obereit la figura de un nihilismo que no conduce al ateísmo.

- 27 Tal vez uno de los momentos de lo que en el pasaje citado arriba Fichte llama “demostración rigurosa de la nada absoluta” sea el argumento de Fichte contra la idea de la creación que se halla presente en la tradición judeo-cristiana. El núcleo del anti-creacionismo de Fichte se resume en el dictum ‘*ab nihilo nihil fit*’. Con su postulado de la imposibilidad de que haya habido una creación del universo Fichte intenta en sus lecciones de 1805 en Erlangen demostrar el carácter objetivo de la experiencia. De acuerdo con el monismo fichteano no puede haber según la esencia dos tipos distintos de ser. Si lo Absoluto *es*, entonces aquello que se halla fuera de ello no puede *ser*. La pregunta, sin embargo, no es qué tipo de ser le corresponde a lo Absoluto, sino antes bien cómo es posible que lo Absoluto aparezca, se manifieste. Dicho con otras palabras: cómo es posible que haya un mundo fenoménico y qué es lo que lo vincula con lo Absoluto. “Si hay apariencia”, dice Fichte al comienzo del manuscrito conservado de la doctrina de la ciencia de 1810, “¿cómo es esto posible?”
- 28 Resulta en verdad difícil encontrar en los textos de Fichte esa filosofía de lo Absoluto de la que se suele hablar en algunos ámbitos fichteanos. La así llamada filosofía de lo Absoluto pregunta por la apariencia que también llama imagen o esquema y que finalmente a la luz del concepto de un ser absoluto se muestra como nada. Este ser absoluto no es el objeto de la doctrina de la ciencia, sino que es lo que permite ver el objeto en cuanto tal. El ser absoluto sólo está operando como, dicho en lenguaje kantiano, un “concepto límite” (*Grenzbegriff*), es decir que no explica algo, ni refiere a una realidad suprasensible, sino que precisamente por el contrario redirecciona la reflexión hacia aquello que puede ser conocido: el mundo fenoménico. De este modo el concepto de ser absoluto como “el concepto de noúmeno” de Kant, “no es sino un concepto límite que restringe la pretensión de la sensibilidad y por esto sólo se utiliza negativamente.”¹⁶ A partir del pasaje citado de las lecciones de 1810 puede comenzar a entenderse que la doctrina de la ciencia no es sino una investigación de las condiciones de posibilidad de la nada. ¿No debería ser esto motivo suficiente para poner en tela de juicio la idea de que cuando decimos “idealismo alemán” estamos diciendo algo?
- 29 El anti-creacionismo de Fichte no es por cierto una idea del segundo o tercer Fichte. Al final de la doctrina de la ciencia *nova methodo* Fichte critica el argumento de Dios como causa física del mundo. A la luz de la noción de nihilismo afirmativo de Fichte podemos decir que el nihilismo negativo o el nihilismo mal entendido consiste en la identificación ontológica del ser de Dios con el ser de la apariencia o de la nada. Esta identificación se concretiza cuando se coloca a Dios al final de la cadena de causalidades que constituyen el universo físico. Este modo de explicar el universo no es más, según Fichte, que el testimonio de la desesperación del hombre que no quiere ni puede

aceptar que el mundo no es más que nada. “De este modo los filósofos antiguos llevaron a cabo demostraciones de la existencia de Dios a partir de la existencia mundo, esto lo hacían por desesperación, dado que lo que querían era poder detenerse en algo [cuando investigaban las cadenas de causas naturales]”.¹⁷

- 30 Resulta también interesante recordar que Fichte ya en 1793, en una carta a un tal Ludwig Wilhelm Wloemer,¹⁸ ensaya un argumento en contra del creacionismo y, al igual que en varias lecciones de la doctrina de la ciencia luego de 1804, también en contra de la teoría de la emanación. La idea parece haber sido siempre la misma: es la noción del carácter todopoderoso o absoluto de Dios lo que hace imposible pensar la creación como un substrato de por sí independiente de lo Absoluto. La creación, como Fichte indica en 1805, no es un acto de lo Absoluto en cuanto tal, sino que es actividad del Yo en su universalidad en cuanto entendimiento punto. Ese Yo es imagen y crea imágenes. Todo lo que existe es nada que viene de la nada y ha sido creada por la nada.¹⁹
- 31 Pero, como he tratado de mostrar, la concepción positiva que hace Fichte del nihilismo significa un cambio en su estrategia argumentativa. Tengo la impresión de que Fichte con este cambio argumentativo encuentra la palabra justa para algo que siempre supo. Esta nueva concepción del nihilismo llega, para decirlo de algún modo, *post festum*. No es una declaración programática, sino un concepto que permite que lo hecho por Fichte se muestre de otro modo o muestre su verdadero rostro. Lo mismo podría decirse acerca de su teoría de la imagen. Ella atestigua que Fichte comienza a entender de qué ha estado hablando y escribiendo desde 1793.
- 32 Pues el nihilismo afirmativo fichteano ligado a la actividad productora-destructora del Yo ya está presente por ejemplo en la historia que encontramos en la GWL acerca de la génesis de la realidad en cuanto proyección de esa actividad del Yo que busca incesantemente imitar una identidad de por sí imposible de realizar. Lo real por sí queda siempre fuera del mundo del Yo. El objeto o todo lo que existe no tiene por definición substrato.²⁰
- 33 Lo mismo puede decirse sobre la presencia ya en Jena del anti-creacionismo que es parte del nihilismo de Fichte. Pensemos en la acción capital de la que Fichte habla al comienzo de su *WL-nova methodo*, a saber: ese poner originario del mundo, el cual en un segundo momento aparece como habiendo sido ejecutado con total independencia del Yo.²¹
- 34 Ello no obstante, cabe aclarar que el concepto de imagen no es una mera repetición de lo mismo con otras palabras. Todo cambio en las palabras trae consigo un cambio en el sentido y significado de eso mismo que se quiere

decir ahora de otro modo. El concepto de imagen aporta más claridad a la doctrina de la ciencia. Pues gracias a este concepto se entiende mucho mejor el costado positivo del carácter nulo de la realidad del cual Fichte habla incesantemente y que a muchos a llevado a hacer de Fichte un místico. Decir que la nada es esencialmente imagen significa ante todo que la nada es maleable, que la nada se deja cultivar, formar, transformar. Más importante aún: que la nada (nosotros, el mundo) estamos aquí para ser cultivados/transformados.

- 35 Por otra parte, la destinación del saber absoluto funciona también como nada y por esto como imagen o esquema para entender el otro lado activo del concepto de imagen, que la imagen, como se da en el caso de la vida de la razón, también puede ser formadora. La teoría fichteana de la imagen pone aún en mayor evidencia la plasticidad de espíritu y mundo en la doctrina de la ciencia y de este modo también comunica la nulidad de la existencia con las dimensiones práctica y teórica de la existencia.

III

- 36 Imágenes son para Fichte nada, pero no en el sentido en que esta palabra es usada por el Fichte defensivo de la *Destinación del hombre*. Que nosotros somos nada significa que nosotros a diferencia de lo absoluto en sí y de aquello que podría ser la cosa en sí podemos cambiar, devenir algo incluso cada vez mejor, significa que nosotros encarnamos la condición fáctica de posibilidad de la realización de la razón en la historia. No sólo el mundo, pues, existe para ser transformado, también el otro lado de la acción, lo transformador, está sujeto al devenir: pensemos en la quintuplicidad de las formas de consciencia y autoconsciencia con la que Fichte cierra su segunda serie de lecciones en 1804. ²²
- 37 De este modo se añade una nueva identificación subversiva no sólo en el *corpus fichteianum* sino también en la historia de la filosofía: ser imagen = ser nada o figurativo = nulo o plasticidad = nulidad. De este modo la filosofía de la nada de Obereit gana un nuevo significado y hace posible nuevas preguntas, tales como: ¿en qué medida sabía Fichte de la existencia del nihilismo de Obereit? ¿En qué medida es Obereit tan o más importante que Jacobi para entender el desarrollo de la doctrina de la ciencia luego de Jena?
- 38 “No hay dos sin tres”, se suele decir. Y la cuestión del nihilismo de Fichte confirma este saber popular. Jacobi, Obereit, pero también Hegel nos puede ayudar a entender mejor el nihilismo Fichteano, sobre todo en lo que concierne a sus implicaciones prácticas o políticas. En sus lecciones sobre filosofía del derecho Hegel describe el espíritu aniquilador fichteano como

una “furia del destruir” que sólo sabe de su existencia cada vez que destruye.

²³ De este modo, Hegel nos permite ver la conexión entre el carácter de imagen de la existencia y este impulso destructivo que es la vida misma del Yo fichteano. Se trata de una revolución permanente: una transformación infinita del mundo.

39 En 1804 Fichte dice que: “de lo que se trata en la doctrina de las costumbres es de la creación absoluta pura y simplemente desde el Yo y desde la nada”. Si ahora recordamos también aquello que Fichte dice en su derecho natural, a saber, que política y derecho no tienen otro fin más que la preparación para el advenimiento de la eticidad (*Sittlichkeit*) ²⁴, entonces se torna comprensible de qué modo están conectadas imagen y nada con la más alta destinación del ser racional. Si la existencia es un modo de la nada o una nada concreta, entonces no tiene substrato, no es más que una imagen, entonces puede ser formada y transformada. Si la existencia puede dejarse moldear, cultivar, transformar, entonces ella debe hacerlo. El paso conocido del ser al deber por medio del poder que caracteriza a la filosofía trascendental está presente aquí.

40 Pareciera como que la concepción fichteana de la libertad productora (esa vida que es nula, formadora y capaz de ser formada, y aniquiladora también) necesita un mundo sin substrato o insustancial – un mundo de imágenes – para poder justificarse. Un tal mundo es la condición de posibilidad para el postulado de la realización del conato infinito hacia lo infinito desconocido.

41 Ahora bien: ¿tenemos que seguir los pasos de Fichte y Obereit y hacer del mundo una nada o reducirlo a imágenes para poder justificar una praxis emancipadora de la humanidad? Ellos pensaron que un argumento semejante era necesario. La filosofía fichteana de la nada nos puede sonar un poco absurda o dar la impresión de ser el producto de alguien loco. Pero en su locura Fichte y “el bueno de Obereit”, como Fichte lo llamaba, no están solos, pues: ¿no son acaso los objetos principales de la metafísica según Kant también modos de la nada? ¿Y no son estos objetos también para Kant las ideas más importantes en lo que concierne a una orientación en el pensar y en la vida? De algún modo la filosofía trascendental clásica sigue, tal como Heribert Boeder enseñaba en sus clases, aquellas palabras del sabio ginebrino:

El país de las quimeras es el único que en este mundo vale la pena ser habitado. Y es tal la nada de las cosas humanas que, con excepción del ser que por sí mismo existe, no hay nada más bello que aquello que no es. ²⁵

NOTAS

1. BEISER, F., *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, p. 643, n. 10; y Hegel, New York/London: Routledge, 2005, pp. 27-29.
2. KrV A VIII.
3. OBEREIT, J. H., *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*, Berlin: Decker, 1787, p. 14.
4. Ibid.
5. OBEREIT, J. H., *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*, p. 15.
6. Ibid.
7. OBEREIT, J. H., *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*, p. 27-28.
8. OBEREIT, J. H., *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*, p. 117.
9. OBEREIT, J. H., *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*, p. 38.
10. JACOBI, F., *Iacobi an Fichte*, Hamburg : bei Friedrich Perthes, 1799.
11. WL-1801, GA II/11, 356.
12. Véase mi “Power, public opinion, right of rebellion and/or revolution in the *Tractatus Theologico-Politicus*: deconstructing the radicality of Spinoza's political thought”, en: Landenne, Q. & Storme, T. (eds.), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, (serie: *Philosophie Politique: Généalogies et actualités*), Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014, pp. 247-265.
13. IaG, AA 08:30.
14. Véase al respecto por ejemplo WLnm-K, GA IV/3, 356.
15. FW IX, 39.
16. KrV B 310-311.
17. WLnm-K, GA IV/3, 519. Véase también WLnm-K, GA IV/3, 355.
18. GA III/2, 15-16.
19. WL-1805, GA II/9, 288. Véase también mi “Down by law: On the structure of Fichte's Wissenschaftslehre 1805”, en: Bykova, M. (ed.), *The Bloomsbury Companion to Fichte*, London/New York: 2020.
20. Al respecto véase mi “Fichte: acerca del compromiso social del intelectual. Una aproximación genealógica”, en: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* 8 (inv. 2014), párrafos 41-47, URL : <http://journals.openedition.org/ref/508>
21. WLnm-K, GA IV/3, 344 (§1).
22. WL-1804², GA II/8, 419-21.
23. HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, t. 7, p. 49.
24. GNR, GA I/4, 14
25. ROUSSEAU, J.-J., *Pensamientos de Juan-Jacobo Rousseau*, Madrid: D. M. De Burgos, 1824, tomo II, pp. 249-250

RESÚMENES

This paper explores the relationship between nihilism and image theory in Fichte's philosophy. It will be shown that Fichte does not only think of nihilism in terms of Jacobi's criticism to the doctrine of science. He also provides us for an affirmative concept of nihilism, which is essentially connected with his theory of image and his theory of what we are, we can and we ought to become. In order to identify this hitherto ignored notion of nihilism in Fichte's doctrine of science, the present paper studies the nihilism concept of Jakob Hermann Obereit (1725-1798) .

ÍNDICE


Keywords: Jakob Hermann Obereit, Jacobi, nihilism, theory of image

AUTOR

EMILIANO ACOSTA

 **IDREF** : <https://idref.fr/155498509>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/186925173>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000356352585>

Vrije Universiteit Brussel/Ghent University

Reseñas/Recensões

Diogo Ferrer, *A Gênese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel*

Theofilo Moreira Barreto de Oliveira

REFERÊNCIA

Ferrer, D., *A Gênese do Significado: Introdução ao Pensamento de Hegel*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2016, 223 pp., ISBN 9789728012403

- 1 O presente livro de Diogo Ferrer apresenta de forma introdutória e excelente a complexidade que se constitui o pensamento de Hegel. Através de seus nove capítulos, o autor consegue constituir um processo cíclico e dialético separados em três níveis interligados, como uma tríquetra.
- 2 A medida em que vamos avançando na leitura, os principais temas abordados pelo pensador alemão como: o problema da experiência, do uno e do múltiplo, a fundamentação da sua Ciência da Lógica como via de acesso para o Absoluto, o *ser* e suas relações com a realidade entre outros, vão se desdobrando de forma natural e de fácil compreensão.
- 3 Sua exposição, nos revela, um Hegel mais antropológico, concreto e real, completamente distinto da imagem que muitos tem de sua personalidade. Longe de ser um pensador obscuro devido a dificuldade e da complexidade de sua escrita, através da narrativa de Diogo Ferrer, acompanhamos um Hegel em constante processo de maturação e maturidade. Diante de grandes desafios postos pela filosofia kantiana, e da qual busca um suporte estrutural na filosofia de Fichte, Hegel havia posto para si um único desafio: a constituição de um sistema filosófico completo, sem que se tornasse estático e não condizente com a realidade.
- 4 Assim, na constituição do primeiro radiante da tríquetra expostos nos três primeiros capítulos, Diogo Ferrer traça um panorama introdutório, em que o jovem Hegel se apresenta diante da própria coruja de Minerva, para traçar seu caminho rumo ao Absoluto através de sua *Fenomenologia do Espírito*. Neste percurso inicial, Hegel necessita vencer seus os desafios na constituição de

uma dialética distinta da kantiana, mas que ainda operava através de falhas.

- 5 No momento em que avança na superação de suas dúvidas e com os resultados de suas descobertas ele não só recorre a própria Razão, enquanto instância observadora e crítica da realidade, mas também reelabora o conceito da própria empiria, sem desautorizar sua estrutura lógico-racional, inseridas em um tempo histórico. Para isso, foi necessário não só que ele mergulhasse diretamente nos métodos científicos de sua época, como também foi necessário que desenvolvesse seu próprio método.
- 6 Em seguida, nos três capítulos seguintes, Diogo Ferrer demonstra como Hegel aplica os processos do seu sistema. Agora, munido do seu método, Hegel precisa testá-lo para corrigir as eventuais falhas. Tal procedimento dá um impulsionamento maior a completude da sua proposta, em que o *significado* da realidade, através das suas categorias de *forma* e *conteúdo* operacionalizam o grande mecanismo. Afinal, Hegel criou um sistema autogerador movimentado pela sua própria dialética. Dado este método enquanto sua ciência, vemos os demais mecanismos internos explicitados e direcionados de forma integrada para o alcance de sua primordial fundamentação, sendo ela o ser, chegando assim ao seu conceito de Vida.
- 7 Somente um ser consciente de si pode constituir através de seu processo enquanto abstração e negatividade pura, a realização de sua finitude ao mesmo tempo que constitutiva da realidade. Ou seja, ao encontrar a fundamentação da integridade do seu sistema constituído no próprio ser, ele não só encontra seu primeiro conceito analítico, como também prova por mecanismos dedutivos que a constituição da ideia de vida, na existência, provem do funcionamento da empiria e da lógica juntas.
- 8 Desta forma, nos encaminhando para o terceiro radiante da tríquetra, em que Diogo Ferrer retoma a problemática inicial do pensamento hegeliano; a questão ontológica e transcendental enquanto materialidade sistêmica. Em outras palavras, Hegel, ao retomar a questão inicial da sua investigação filosófica, busca não só como um resultado real para o sujeito, mas projeta o encaminhamento que o espírito deve ter em suas realizações materiais enquanto ser evolutivo e vivente através da sua Ética, ou o que ele chamará de Eticidade. E para que isto seja aplicado, Hegel propõe, ao longo da História o processo de formação humana através da sua *Bildung*. Ou seja, nas palavras do próprio Hegel e com a complementação de Diogo Ferrer: é necessário aplicarmos uma “*Bildung*, como processo de universalização e esclarecimento, a ação crítica imanente ao real e a ação do conhecimento” (...) [como] “a prática com o maior poder transformador e a demonstração de que a liberdade está em efetivação”.

- 9 Por fim, podemos apreciar uma excelente obra, que conseguiu atingir seu objetivo: tornar Hegel novamente em carne e osso, ou seja, um Hegel concreto, buscando sem medo de errar a principal questão ontológica do ser, a sua origem. Para isso, recorreremos a mais uma *ilustración*, que define muito bem o trabalho de Diogo Ferrer. Chico Science, cantor e compositor nascido no Recife, estado de Pernambuco, Brasil, diz, “O medo dá origem ao mal”, da qual também pode-se entender: O medo da origem [é o] mal.
-

AUTORES

THEOFILO MOREIRA BARRETO DE OLIVEIRA

Vrije Universiteit Brussel