

## Revista de Estud(i)os sobre Fichte

---

20 | 2020

### Inv(i)erno 2020

Special Issue: Eu – Imagem – Ser II

*Special Issue: Self - Image - Being II*

Marco Rampazzo Bazzan, Federico Ferraguto et Giorgia Cecchinato (dir.)

---



#### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/1387>

DOI : 10.4000/ref.1387

ISSN : 2258-014X

#### Éditeur

Universidade Federal do Espirito Santo

#### Référence électronique

Marco Rampazzo Bazzan, Federico Ferraguto y Giorgia Cecchinato (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 20 | 2020, «Inv(i)erno 2020» [En línea], Publicado el 29 diciembre 2020, consultado el 11 diciembre 2025. URL: <https://journals.openedition.org/ref/1387>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1387>

---

Ce document a été généré automatiquement le 11 décembre 2025.

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

## NOTE DE LA RÉDACTION

O presente número da *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* publica o segundo volume da série editada por Federico Ferraguto, Giorgia Cecchinato e Marco Rampazzo Bazzan dedicada aos trabalhos apresentados durante o V congresso *Internacional ALEF*, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR em Curitiba (Brasil) em novembro de 2019.

O conjunto dos textos oferece uma visão panorâmica de alguns elementos fundamentais do transcendentalismo fichteano (reflexão, liberdade, imagem, sujeito) e os investiga com o intuito de discutir o impacto da perspectiva aberta pela doutrina da ciência no debate filosófico contemporâneo.

No seu artigo, Vinicius Berlendis de Figueiredo, discute a interpretação de Fichte proposta nos anos 70 por Rubens Torres Filho e a sua recepção de autores tais como Gueroult, Lauth, Philonenko. A partir deste estudo, o autor reconstrói a constelação intelectual e filosófica em que se coloca a recepção brasileira de Fichte que, por sua vez, reflete os rumos da discussão filosófica da Universidade de São Paulo – USP nos anos 60 e 70.

A partir de uma reflexão acerca da revolução copernicana de Kant e da função da terceira crítica na necessidade da razão afirmar a sua primazia de um ponto de vista prático, Matteo V. D'Alfonso, investiga o significado do conceito de liberdade no desenvolvimento da *Doutrina da Ciência* de Fichte (como pulsão e como capacidade de intervir no mundo e considera a função desta interpretação em uma possível interpretação do pensamento de Schopenhauer como um novo 'sistema da liberdade' caracterizado pela transição da ideia de liberdade como libertação à da libertação como redenção.

O artigo de Giorgia Cecchinato oferece uma perspectiva inédita ao tentar reconstruir a visão de Caroline Bhöme-Schlegel-Schelling das principais querelas filosóficas da época a partir do epistolário dela. Além de oferecer algumas informações biográficas, ainda não acessíveis em língua portuguesa sobre uma das protagonistas femininas do *Primeiro Romantismo Alemão*, o presente artigo esclarece a importância do papel de Caroline no Círculo romântico e a sua posição em relação ao *Atheismusstreit* e à ruptura entre Fichte e Schelling devida às divergências acerca do papel e do lugar da filosofia da natureza.

Alessandro Bertinetto, no seu artigo, mostra como os resultados mais relevantes do pensamento de Fichte estão conectados com o exercício de uma criatividade de tipo *improvisada*, o que leva à possibilidade de aproximar o transcendentalismo fichteano de expressões significativas da discussão filosófica do Século XX (por ex. Arendt e Luhman), assim como de uma

concepção da liberdade imaginativa como pressuposto ontológico e, ao mesmo tempo, como consequência prática da reflexão filosófica sobre a estrutura do saber.

Uma articulação da concepção fichteana da performatividade em termos de uma teoria da investigação de cunho deweyano é oferecida no artigo de Federico Ferraguto. A partir de uma contextualização de alguns elementos estruturais da teoria fichteana da imagem que aparece na segunda lógica transcendental de 1812, Ferraguto visa mostrar como a unidade de metafilosofia e filosofia primeira caracteriza a possibilidade de entender a *Doutrina da Ciência* como base para projetar novos modos de interação entre mente e mundo.

Curitiba, 24 de dezembro de 2020

FF

GC

MRB

# SOMMAIRE

*In memoriam*

---

## Artículos/Artigos

*Reflection from Kant to Fichte through Marx*

Vinicius Berlendis de Figueiredo

*Metamorphose des Primats des Praktischen: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche*

Matteo Vincenzo d'Alfonso

*«Uma paisagem sem limites através do buraco da fechadura» A filosofia de Fichte, Jacobi e Schelling através das cartas de Caroline Bhöme-Schlegel-Schelling*

Giorgia Cecchinato

*Imaginación, (per)formatividad, (improvis)acción: filosofía de la imagen, filosofía como imagen en el pensamiento de Fichte*

Alessandro Bertinetto

*Lógica transcendental, teoria da investigação, filosofia. Sobre a lógica transcendental de J. G. Fichte*

Federico Ferraguto

---

## Reseñas/Recensões

*Francisco Prata Gaspar, A distância do olhar: Síntese e liberdade na Doutrina da Ciência de Fichte*

Giorgia Cecchinato

# In memoriam

---

Héctor Arrese Igor (1971-2020)

Sin duda 2020 no ha sido un año fácil para ninguno de nosotros. A todo lo negativo que ha significado la actual pandemia hemos tenido que sumar la pérdida de Héctor Oscar Arrese Igor, miembro fundador de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte, excelente lector e intérprete de Fichte, colega sincero y entrañable persona.

Héctor compartió con nosotros los primeros pasos de nuestra Asociación y de la Revista de Estud(i)os sobre Fichte. Como autor y evaluador contribuyó al crecimiento de la revista. Sus aportes a los estudios académicos sobre Fichte en el ámbito latinoamericano han sido sumamente valiosos.

Su gran producción científica, la claridad de sus exposiciones, su humildad y sencillez, su sonrisa al finalizar un comentario o responder a una pregunta, su envidiable conocimiento sobre cine, su sentido del humor, su generosidad, su amistad, todo eso vamos a extrañar; todo eso ya nos falta.

EA

---

## Artículos/Artigos

---

# Reflection from Kant to Fichte through Marx

Vinicius Berlendis de Figueiredo

---

## EDITOR'S NOTE

Translated by Victor Portugal

|

My objective in this paper is to discuss assumptions and implications of the first major interpretation of Fichte's philosophy in Brazil. I am thinking here on the doctoral thesis defended by Rubens Torres Filho at the University of São Paulo (USP) in 1972 and also published as a book in 1975, entitled *O Espírito e a Letra - A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte (The Spirit and the Letter - The Critique of Pure Imagination in Fichte)* (São Paulo, Ática, 1975, 272p.). As preliminary steps to achieve this objective, it is worthwhile examining the interpreter's intentions and subsequently make a few remarks about the intellectual constellation to which the book's writing and its publication belong.

But, before this, let me speak briefly comment on the author himself. Rubens Rodrigues Torres Filho (Botucatu, Brazil, 1942) finished his bachelor in philosophy at the University of São Paulo in 1963. He concluded his doctorate in 1972, under the initial supervision of José A. Giannotti. He was a professor at the Philosophy department of Usp between 1965 and 1994. During this period, he produced much recognized translations of Kant, Fichte, Schelling, Nietzsche and Novalis. He was also an essayist and poet (he won the Jabuti Award for poetry with *O voo circunflexo* in the year of 1981). He currently lives in São Paulo.

||

Here, I'll just dwell on the 1975 book *O espírito e a letra*. To identify his purposes, it is worthwhile examining how the interpreter inscribed his research on the imagination in Fichte's philosophy within the framework of the studies on Fichte in the 1960s. Despite the influence that French philosophical historiography had on University of São Paulo's department (I will return to this point later), Rubens' book does not follow Martial Gueroult's studies on Fichte. One could even claim the opposite: although he quotes him in a complimentary manner in a note in the middle of the book (TORRES FILHO, 1975, p. 128), Rubens moves away from the idea, dear to Gueroult, that the thinking of Fichte is understandable only if one takes into account his evolution and refinement <sup>1</sup>. Quite on the contrary, Rubens follows Fichte to the letter regarding the coherence of his work, as he puts it, and it is from this point on that we can measure the controversial scope of his interpretation concerning the international state of the art.

It is known how Hegel, in *The Difference of the Philosophical Systems of Fichte and Schelling* (1801), characterizes Fichte's position as that of the subjective idealist based on the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). One of the responses to this was to defend that, with the evolution of his thought, Fichte would have revised the point of view defended in 1794 and replaced the absolute self by the *absolute Wissen* as the principle of his system. The other response to Hegel ("more comprehensive", as Rubens puts it <sup>2</sup>) went on to show that the exhibition of 1794 had a simple propaedeutic and preparatory function in relation to the Doctrine of Science itself, whose well-finished exhibition corresponded to the 1804 version. This is the interpretation defended by Reinhard Lauth, who produced a real inflection in the studies on Fichte <sup>3</sup>.

One can see that, by sticking to Fichte's statements about the continuity of his work from 1794 to 1801, Rubens engaged in polemical debate not only with M. Gueroult, but also with R. Lauth and, indirectly, A. Philonenko. And, besides them, by reintegrating the *Grundlage* of 1794 into the whole *corpus*, he took Fichte's party against Hegel's reading, as is clear in this step:

Neither provisional as a doctrine of science, nor definitive as the foundation of a doctrine of future science, this text [VBF: the *Grundlage*] then conserves its enigmatic nature. And there's no choice but to try to understand by one self, without wanting to find its key away from it, even if that leads to not taking into account his Hegelian image — which might well be more illuminating regarding the thought and the genius of the reader than about the originality of the text. <sup>4</sup>

A strong thesis, therefore, that sought to measure itself with that which was the best in the contemporary international debate on Fichte. In my opinion, this boldness was only possible because Rubens Torres Filho took advantage of the internal debate that animated the Department of Philosophy of the University of São Paulo, which, in the 60s, consolidated itself as a center of seriousness and rigor in philosophical researches, against the style of bacharelesque philosophy which until 1950 enjoyed hegemony in the country. Let's see, then, in its general lines, which were the main interpretative lines working at the end of the 50s and in the course of the 60s, when Rubens did practically all of his *Bildung*.

### III

The one who most dedicated himself to this was Paulo Arantes, he himself being a contemporary of Rubens and the author of an important book on Hegel, his doctoral thesis of 1975, published in 1981 <sup>5</sup>. Reviewing the trajectory of the Department from the 30s until the 60s, Paulo Arantes insists on the importance that the French mission, composed by professors such as Jean Maugué, Lévi- Strauss, Gilles Gaston Granger, Michel Debrun and Gérard Lebrun <sup>6</sup>, played among Brazilian teachers and students. Differences aside, the presence of these professors consolidated the professionalization of philosophy as academic knowledge, dealing with philosophical works with a less ideologically biased attitude, which claimed to return to the texts and their "internal truth". The backbone of this novelty was the structural method, practiced by French historiography and presented by Victor Goldschmidt in a sort of methodological summary translated in Brazil in 1963 by Oswaldo Porchat <sup>7</sup>, who was then one of the prominent professors. As Paulo Arantes rightly points out, the structural method, by making from "the reading of classics the only way of learning to philosophize", was, in truth, "an institutional adaptation of the remote Kantian maxim that it is not possible to teach philosophy, but only to philosophy. According to P. Arantes, by excluding from the list of explanations in the text the analysis of the elements belonging to the "historical time", the structural method became an "effort of internal understanding [...] that turns its back to the raw material of social experience" <sup>8</sup>. But, assuming the Kantian point of view, one might wonder if debugging the philosophical teaching of the doxographic bias ("Plato said this, Aristotle, that", etc.) implies turning one's back to the social reality. The original Kantian intention was the opposite: to achieve neutrality in relation to the dogmas of the philosophies of the past was, according to Kant, the condition for thinking freely and thus for standing in the world with autonomy. To verify the importance that this had in Kant's eyes, one has

only to remember the physical geography and anthropology courses that he gave throughout his teaching career. This link between free reflection and practical positioning, incidentally, remained alive in German culture, at least until Fichte.

Whether or not this pedagogical ideal took place during this period is another story. It is certain that the realization of this correlation is not automatic. In France, for example, it consolidated itself throughout the Third Republic (1870-1940), accompanying a certain pedagogical ideal that attributed to philosophy an *aufgeklärt* role. One can see, as an illustration, the tribute made by M. Gueroult, back in 1963, for Xavier Léon in the "French Society of Philosophy":

Il incarnait dans sa plus grande pureté l'idéal républicain de l'époque, idéal d'une communauté de citoyens libres, s'éduquant les uns les autres dans l'exercice de la liberté, travaillant d'une même âme à l'accroissement et à la diffusion de la science, idéal optimiste de progrès et de vertu dont il croyait avoir trouvé le modèle dans son auteur préféré. <sup>9</sup>

It is easy to imagine why the implementation of the structural method taken from France in São Paulo was, at the least, peculiar. Brazilian politics in the 60s had everything but republicanism and liberal ideas. It should be added to this the fact that the national academic environment was incipient, reducing itself to a few irradiation centers in an essentially illiterate country. The "community of free citizens educating each other for the exercise of liberty", which, in the France of M. Gueroult, ensured the linkage between free thinking and well-reflected world positioning, was the social presupposition of the Kantian maxim that we missed here.

## IV

How can the recollection of this context (here, very badly drawn) assist to read Rubens' book on Fichte? I see two points following from this.

1 Let's take in consideration the remark of Paulo Arantes, when he says that the adoption of the structural method in Brazil has professionalized philosophy, but at the price of distancing the philosophical studies of Brazilian intellectual and political life. It should be noted that the need to be limited to the internal structure of the text has not been passively accepted. The most widely held examination suggests the opposite: there were many of theoretical choices which, although not abandoning the structural reading of the texts, clearly set out to overcome them. This purpose is central to Rubens' book on Fichte and is evident already in his title: the *spirit* and the *letter*. Starting from the statement made by Fichte in the *Wissenschaftslehre* of 1794, according to which "the doctrine of science is such that it cannot be communicated in the letter but only in the spirit" <sup>10</sup>, Rubens puts forward

the idea that the work of Fichte requires the transgression of the structural reading, at least in its current meaning:

Anyone who wanted to study the system only in its objectivity, solely in its textual reality, without considering the status that Fichte confers to such objectivity, would risk joining, under his criticism, those who read literally these sad and dangerous 'lyricists' (*Buchstaber*) that he complains about so asperously. (...) this would happen not because the Fichtean text does not lend itself or refuses itself to a structural-type of analysis, but because this structural analysis would be insufficient as such. It would leave aside a piece of data from the structure that is being examined, namely the fact that this structure gives an account of the relationship between literality and that which necessarily goes beyond it. To be complete, this analysis does not have the right to forget this. On the contrary, it should be able to explain why such a structure would be refractory **to an explanation according to the order of reasons**. It should therefore explain this agility of a text which, because of the operability of certain concepts, which are at stake, **could become inaccessible to purely textual analysis** (my emphasis) <sup>11</sup>.

In this way, by relativizing the "explanation according to the order of reasons", Rubens attenuated what, according to Paulo Arantes, was implied by the structuralist method, especially the creation of a "historical vacuum around philosophical discourse, whose autonomy should be preserved". <sup>12</sup> However, in which direction does the overcoming of the internal order demanded by Rubens in his interpretation of Fichte point? In the direction of the author's "truth": Fichte himself conceived his work as inseparable from the bias mobilized by each of his listeners or readers. Thus, Rubens ensures that the resumption of the text by the transcendental imagination of its recipient is the condition *sine qua non* for the understanding of the *Wissenschaftslehre*. In Fichte's words, the fundamental ideas of the doctrine of science "must be produced in all those who study it by the creative imagination itself, as it could not fail to be in a science that goes to the last foundations of human knowledge, since all the operation of the human spirit starts from the imagination, and imagination can only be captured by the imagination" <sup>13</sup>. Conclusion: Even though it lacks any thematic scope <sup>14</sup>, pure imagination proves to be the indispensable condition for exploring the themes raised by it.

2 We have now an indication – although a negative one - regarding how Rubens' book about pure imagination in the *Wissenschaftslehre* interpreted the debate under way at University of São Paulo in the 1960s: at least as far as Fichte is concerned, if one only worries with "purely textual analysis", it would mean understanding him wrongfully. But which place does this conclusion reserve for philosophical activity in general?

At this point, a footnote in the first chapter of *O Espírito e a Letra* provides a good clue. The context in which it is registered is that of Fichte's debt with Kant's *Critique of Judgment* (1790), in particular with the concept of "Reflection", as it appears in the *Erste Einleitung*. In fifth part of this text, reflection is presented by Kant as a condition for the formation of concepts in general, which gives him the forefront in relation to formal logic. We are therefore faced with the prerogatives of reflection; to qualify it, Rubens, in the footnote to which I was referring a moment ago, directs the reader to the interpretation made by Gérard Lebrun in his *doctorat d'Etat*, defended in 1970 and published in the following year, *Kant et la fin de la métaphysique* <sup>15</sup>. In this book Lebrun defends that, with the 3rd *Critique*, Kant makes reflection the method of philosophy itself. Therefore, because "properly speaking, there is no jurisdiction (*Gebiet*) in relation to objects" <sup>16</sup>, the *Critique of Judgment* was capable of considering the unity between freedom and nature. This would be the core of philosophical activity, understood as a reflective exercise that, taken up and deepened by Fichte, will be built as a "fundamental unit [of transcendental philosophy], from which the sensitive world and the suprasensible world are differentiated" <sup>17</sup>. The conclusion that Rubens draws from this is twofold. In Fichte's plan of exegesis, he concludes that there has been a "system" since the *Grundlage* of 1794 - but "system" understood with a specific and unprecedented meaning, since the "knowledge" made possible by the *Wissenschaftslehre* no longer relates to any objective region. If, as stated in the 3rd *Critique*, philosophy corresponds to practicing "a-doctrinal" <sup>18</sup> reflection, then Rubens concludes, "the interest of the study by Fichte cannot be exactly in the themes he exploits. It is in that which his philosophy intends, explicitly, to be constituted in a discourse that says absolutely nothing, in a non-thematic science *par excellence*." It is therefore a non-figurative philosophy <sup>19</sup> which is definitely breaking with the meshes of Representation.

## V

It is not difficult to discern there elements from the archeology of the human sciences carried out in *Les mots et les choses* (1966) - and it is worthwhile to remember that M. Foucault was in São Paulo in 1965, in order to "check" with Lebrun the reading of Kant he was going to propose in the famous Chapter IX on the empirical-transcendental double. The presence of the Foucaultian interpretative scheme in Rubens' book, which closely followed Lebrun's courses, is unequivocal - as attested, among others, by this passage from Chapter III:

if language leaves the sensible world intact, it is not because it has the task of describing it and producing it, as it is the case in representation, limited to redoubling it in image, but because it is used solely as means for guiding to a community that is beyond it. [VBF: that is where the issue of the communicability of philosophy and, by extension, of public opinion as formulated by Illustration and interpreted by Fichte is concerned]. From the beginning, when man sets himself to imitate the world's sounds or to trace figures in the sand, what he `speaks' is not the language of representation, but that of expression. Its goal is not to constitute a classifying framework that would contain the signs of all things; emitting signs means making known to the other that he *designates* his thoughts or *expresses* the lion. <sup>20</sup>

The expressive nature of language, then, brings to the foreground the metaphorical nature of the discourse; and this, in its turn, reaffirms the central role of transcendental imagination, not only for the Fichte`s philosophy, but also for a more global understanding of philosophy as an essentially non-theoretical activity - in the ordinary sense of theory, understood as an objective and impartial discourse about the world. And that is because “communication is not made in the signs, but through them, and every language, as the transition from the intelligible to sensible, operates only through metaphors” <sup>21</sup> .

The approximation of Ruben`s interpretation on the role of the transcendental imagination in Fichte stands out with M. Foucault`s investigations on the status of philosophy. After the crisis of representation and after the critique to an unreflected objectivity, ignorant of its presuppositions, philosophy, aware of its metaphorical character, approximates itself to poetry and literature. This approximation, in its turn, inscribes this interpretation of the *Wissenschaftslehre* on a highly discernible and active interpretative line during the 60s in the Department of Philosophy of the University of São Paulo, which, as mentioned above, was led by Lebrun, who was consulted by Foucault on the preparation of the chapter on Kant in *Les mots et les choses*.

But would that be all — a Fichte which reminds us, back to the early 1970s, that philosophy is a knowledge about nothing, a purely critical exercise? This would certainly align Rubens Torres Filho with the refusal that Lévi-Strauss, L. Althusser, M. Foucault and others made of the domain of *Erlebnis*, over which many philosophers had erected their systems since the 30s. And this would be no small accomplishment. After all, it is not so common for a brazilian monographic work to show such perfect harmony with the french intellectual life, where during the 60s Foucault took the place of Sartre as *maitre à penser*. But, by way of conclusion, it is worth at least highlighting the proximity of the research by Rubens Torres Filho to two other interpretative lines present in USP`s philosophy department, which is worth briefly

mentioning.

First, it is worth recalling the investigations that Bento Prado Jr. (he also being a professor of Rubens) had begun to carry out on the status of language in Jean-Jacques Rousseau. Like Ruben Torres Filhos' Fichte, the Rousseau of Bento Prado Jr. emphasizes the metaphorical and creative character of language <sup>22</sup>, against what postulate the proponents of grammar's utopia, which dismiss the discourse from each and every particular determination, as if words immediately represented things. Rubens Torres Filhos' interpretation of the *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* (1795) recovers this same critical theme.

But, perhaps more less evident, but no less important than the dialogue with M. Foucault, G. Lebrun and Bento Prado Jr., is the debate that Rubens Torres Filhos' book establishes with the investigations that had been carried out by his professor and first supervisor, José A. Giannotti. At that time, more precisely in 1965, Giannotti had already defended his "Habilitation's Thesis" about the philosophy of the young Marx, entitled *Origens da dialética do trabalho* <sup>23</sup>. In the Book's acknowledgments, Rubens Torres Filho is mentioned — and I heard from Giannotti himself that, besides frequent conversations, Rubens, his student at the time, typed up significant parts of the book at his request. In order to understand what could have been this interlocution, it is worth remembering the year of 1968.

In 1968, effectively, Giannotti published his famous article which would become very important for marxist studies in Brazil "Contra Althusser" <sup>24</sup>, in which he refuted the *epistemological cleavage* proposed by the French philosopher. In the same year, Giannotti also published his translation of the *Tractatus Logico-Philosophicus*, by Wittgenstein (São Paulo, Ed. Nacional) - which is cited right at the beginning of Rubens Torres Filho's book about the problem of expression in Fichte - a point that, as one can guess, has become decisive for an understanding of the relations between the letter and the spirit in Fichtean thinking, as presented by the interpreter <sup>25</sup>. The question that I am interested in asking could be put in this way: what relationship could exist between Giannotti's Marx and the Transcendental Imagination of the Fichtean philosophy, as Rubens understands it? In other words, how does the reflection followed its course in that moment of debate in São Paulo, from Marx to Fichte, going through Kant?

## VI

If I am not wrong, it was Giannotti who introduced the term "*reflexionante*" (the German "*reflektierend*") in the Brazilian philosophical lexicon, in the thesis defended in 1965 about the young Marx <sup>26</sup>. The main ideas of this

book were mobilized in 1968 in the polemic against Althusser — he who, as we know, introduced the notion of a “theoretical practice” and, from it, instituted a separation between the orders of concept and of reality. The intention was to make it possible for this “theoretical practice” to take forward the knowledge of reality without interfering with the studied reality. Nevertheless, objects Giannotti, the mirroring of reality by the abstract reality “only becomes possible because a categorical constitution process occurs in reality itself, that is opposed to the becoming of the phenomenon”; the essence of the capitalist way of production and of the kind of social relationship associated with it, as Giannotti had championed, is set up by this dialectic between discourse and reality. There lies the open opposition to Althusser:

The essence is part of each moment of the concrete, without, however, exhausting its dimensions, in a manner that the discourse would only become scientific when it reproduced the order of this ontological constitution' <sup>27</sup> . To paraphrase the text, a genuinely scientific discourse does not close itself or, at least, it can only do justice to its cognitive pretension if it accompanies the movement of the objects it intends to know in its categorical constitution. Thus, social science cannot remain outside its object in its non-closure; on the contrary, the discourse is inseparable from the representations' historicity and that which is found in its basis - the exchange operations, the processes by which “concrete men [...] transform certain objects into the expression of others, inserting them into an eminently social context.” <sup>28</sup> A similar understanding of social processes is taken up by Rubens in his approach to Fichte - and this point, as far as the relationship between the spirit and the letter is concerned, is essential to his interpretation. When commenting Fichte's warning, according to which the determination of each proposition of his philosophy should be explained only from the context and by acquiring a global vision (*Übersicht*) of the whole, Rubens states:

(...) this primacy of the spirit and this insufficiency of the letter, apparently suitable for minimizing the role of the exhibition, ultimately exacerbate the importance of the letter: it is necessary to follow it carefully, not to interrupt it at any moment in the name of a disclosure of the content, not to compete with any of its isolated formulas, taking it as a key, since all of the text, in its tense fabric, works to attain the spirit, absent in principle, but which could not be otherwise. The communication, through a systematic construction of something that is beyond all figuration, which is in life and not in image, demands this patient mediation work. <sup>29</sup>

Such inseparability between the spirit and the letter, which only reinforces the function of mediating accomplished by the imagination, aligns Rubens Torres Filho's Fichte with Giannotti's controversy against Althusser, insofar

as Giannotti and Rubens defend, each through its author, that all knowledge worthy of this name is *dialectic knowledge* - that is (in Fichtean terms), a knowledge resulting from *the inscription of the spirit in the letter and its exposition in the latter*. This departure to materiality is always mediated by linguistic relations which, in the interior of determined social practices, secure the communicability of its expressed contents. Hence the reason why, for us to concentrate ourselves on Rubens Torres Filho's Fichte, the letter has to be repeatedly read and animated by the consciousness of each reader of the *Wissenschaftslehre*. It is as a result of this point that the spirit can only be seized by the way in which it is presented (*Darstellungsweise*) in the text that one has in his hands. If the spirit or the letter is absent, the understanding becomes impossible. Thus, "conceiving" is equivalent to "composing", and conception and composing make up a single operation, made possible by transcendental imagination. In order to reassess Giannotti's text against Althusser, that is apparently what he had in mind when he said that, from German idealism to Marx, the Discourse is positional.

It is not the time to go further on these approximations, whose examination would also demand inspecting the differences between these perspectives. Since the pair spirit/letter is interchangeable with the opposition between *form* and *matter*, it is even more tempting to approximate, through this approach the fichtean reflection hailed by Rubens Torres Filho and the dialectical materialism pursued by Giannotti. But one could also not ignore that Rubens Torres Filho's approximation to the domain in which moved M. Foucault and G. Lebrun produced a certain departure with that which, in Giannotti's perspective, would take him to the project of bringing forth an ontology of the social grounded in the reflective character of the work. Let us, for the time being, stay with these preliminary remarks about a local debate concerning the meaning and scope of Reflection - a debate of which, as I hope I have pointed out, Rubens' book on Fichte constituted a relevant moment which is worth being revisited.

## Bibliography

- ARANTES, P. (1981). *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Um departamento francês do ultramar*. São Paulo: Paz e Terra.
- FALABRETTI, E. (2011) "A Linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência da linguagem". In: *Analytica*, Rio de Janeiro, Vol 15, no 2, pp. 147-198.
- GIANNOTTI, J. A. (1975). "Contra Althusser". In: J. A. Giannotti, *Exercícios de filosofia*. São Paulo: Brasiliense/CEBRAP, 1975, pp. 85-102.
- \_\_\_\_\_. (1966). *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: DIFEL.

- GOLDSCHMIDT, V. (1970). “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”. In: *A religião de Platão*. (Trad. O. Porchat). São Paulo: DIFEL, <1963> Second ed. 1970, pp. 139-147.
- GUEROULT, M. (1930). “La Wissenschaftslehre comme système nécessaire de la liberté”. In: *Études sur Fichte*. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1974, pp. 1-15
- \_\_\_\_\_. (1965). *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Strasbourg: Belles Lettres.
- LAUTH, R. (1963/1964). “J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie”. In: *Philosophisches Jahrbuch* (t. 71).
- \_\_\_\_\_. (1965). *Zur Idee der Transzendental-Philosophie*. Anton Puslet, München / Salzburg.
- LEBRUN, G. (1971). *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin.
- PRADO JR., B. (1988). “A força da voz e a violência das coisas”. In: J.-J. Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas* [Essay on the Origin of Languages]. Campinas: Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (2006). *A Retórica de Rousseau e outros Ensaíos*. São Paulo: Cosacnaif.
- TORRES FILHO, R. R. 1987. *Ensaíos de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1975). *O Espírito e a Letra – A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática.
- 

## NOTES

1. Cf. M. Guérault, *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Strasbourg: Belles Lettres, 1930. 2 vol.
2. R. R. Torres Filho, *O Espírito e a Letra – A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 129.
3. R. Lauth, “J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie”, in: *Philosophisches Jahrbuch* (t. 71) e *Zur Idee der Transzendental-Philosophie*. Anton Puslet, München / Salzburg, 1965.
4. R. R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, op. cit., p. 130.
5. P. Arantes, *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1981; and, from the same author, *Um departamento francês do ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
6. G. Lebrun arrived in Brazil in 1963. Even I had in 1984 my own french professor in the first bachelor year at the University of São Paulo, Francis Wolff, and had the privilege of following the courses of G. Lebrun during the

80's.

7. Victor Goldschmidt, "Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos", in: *A religião de Platão*. (Trad. O. Porchat). São Paulo: DIFEL, <1963> Second ed. 1970, pp. 139-147.
8. P. Arantes, *Um departamento*, op. cit., p. 17.
9. M. Gueroult, "La Wissenschaftslehre comme système nécessaire de la liberté", in: *Études sur Fichte*. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag, 1974, pp. 1-15, p. 1.
10. J. G. Fichte, WL 1794, SW, I, 284 apud: Torres Filho, *O espírito e a letra*, op.cit., p. 131.
11. R. R. Torres Filho, *O Espírito e a Letra*, op. cit., p. 132.
12. P. Arantes, *Um departamento*, op. cit., p. 19.
13. J. G. Fichte, S.W. I, 285; cited in: R. Torres Filho, "A Filha Natural em Berlim", in: *Ensaaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 102-123, p. 117.
14. It consists in the examination of the role of imagination in Fichte - even though it is known that "there is not even a history about the theme of imagination in philosophy" (R. R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, op. cit., p. 12).
15. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Armand Colin, 1971.
16. I. Kant, *KdU*, XX, apud: R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, op. cit., p. 34.
17. R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, op. cit., p. 35.
18. G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, op. cit., p. 386.
19. R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, op. cit., p. 250.
20. R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, op. cit., p. 152.
21. R. Torres Filho. *O espírito e a letra*, op.cit.. p. 153.
22. The result of those researches, which date back to the 60s, are exposed in Prado Jr., "A força da voz e a violência das coisas" (The force of voice and the violence of things), essay which presents the translation of J.-J. Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas* [Essay on the Origin of Languages]. Campinas: Unicamp, 1988; see from the same author, *A Retórica de Rousseau e outros Ensaaios* (Rousseau's Rhetorics and other essays). São Paulo: Cosacnaif, 2006 and also E. Falabretti, "A Linguística de Rousseau: a estrutura aberta e a potência da linguagem" (Rousseau's linguistics: the open structure and the potency of language), in: *Analytica*, Rio de Janeiro, Vol 15, no 2 (2011) pp. 147-198.
23. José A. Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: DIFEL, 1966.
24. J. A. Giannotti, "Contra Althusser", in: *Teoria e prática*, no 3, 1968; reissued in: J. A. Giannotti, *Exercícios de filosofia*. São Paulo: Brasiliense/CEBRAP, 1975, pp. 85-102 (edition referred to here).

25. If these circumstances were not enough to justify the suspicion that there was indeed a contamination of Rubens' research by Giannotti's work, there is also textual evidence, even though it is not, as one might expect, the Marxist investigations of Giannotti, but the translation of the *Tractatus*, by Wittgenstein, done by Giannotti in 1968 (Ed. Nacional). The step concerns the question of expression, in Fichte - or rather, the status of that which *one can not express*, understood by Fichte as "the law of expression: the matrix of meaning, which generates the meaning, but which for that very reason can never become a meaning. Here, Wittgenstein's paradox of 4,121 (sic) denounces but, at the same time, flies through homonym: 'What is expressed in language we cannot express with language' - it is reactivated when one takes the first 'express' in its radicality, with the exposure (*darsellen*) of an exhibition of the doctrine of science, but the second expression, referred to what we can say, has to be summoned to the service of the former' (R.R. Torres Filho, *O espírito e a letra*, *op. cit.* p. 20).
26. José A. Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: DIFEL, 1966.
27. J. A. Giannotti, "Contra Althusser", *op. cit.*, p. 90.
28. J. A. Giannotti, "Contra Althusser", *op. cit.*, p. 95.
29. R. Torres Filho, *O Espírito e a Letra*, *op. cit.*, p 135.
- 

## ABSTRACTS

My objective in this article is to discuss the interpretation on Fichte proposed by Rubens Torres Filho in his doctoral thesis, entitled *O Espírito e a Letra (The Spirit and the Letter)* (1975), in which the author took a different stance from those taken by M. Gueroult, R. Lauth and A. Philonenko. I attempt to reconstruct the intellectual constellation in which Rubens Torres Filho's reading was carried out, pointing to its debt with the ongoing debate at the University of São Paulo in the 60s, concerning Gérard Lebrun, José A. Giannotti and Bento Prado Jr.

## INDEX

**Keywords:** Rubens Torres Filho, Wissenschaftslehre, Reflection, Transcendental Imagination, Fichte

AUTHOR

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO

Universidade Federal do Paraná / CNPq

# Metamorphose des Primats des Praktischen: Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche

Matteo Vincenzo d'Alfonso

---

## 1. KANT. DER PRIMAT DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

### 1.1 Zwei Revolutionen

Die *Kritik der reinen Vernunft* ist berühmt dafür, dass sie eine "kopernikanische Revolution" in der Philosophie eingeleitet hat: in der Konstitution der Erfahrung sind es unsere kognitiven Strukturen, die der Natur ihre Gesetze vorschreiben; letztere werden nicht, wie vom Empirismus angenommen, passiv durch Erfahrung gelernt.

Es ist jedoch bekannt, dass Kant diese Revolution bereits zehn Jahre zuvor abgeschlossen hatte, d.h. mit dem Werk, das traditionell seine kritische Philosophie einleitet, der *Dissertatio De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Dementsprechend wurde dieses auch weitgehend in der transzendentalen Ästhetik aufgegriffen. Selbstverständlich muss man anerkennen, dass Kants "kopernikanische Revolution" erst dank der Erweiterung seiner Begründung auf das *a priori* unserer Begriffe und der darauffolgenden transzendentalen Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* zu ihrer Vollendung gekommen ist; doch der revolutionäre Gestus war schon lange vollbracht, und darauffolgend sollte man eher von der Anfertigung solider Institutionen sprechen, die in der Lage sind, eine revolutionierte Erfahrungswelt zu regieren. <sup>1</sup>

Es gibt jedoch einen zweiten Aspekt, aufgrund dessen die *Kritik der reinen Vernunft* als durchaus revolutionär gelten kann, und zwar die Festsetzung des Primats der praktischen vor der theoretischen Vernunft. Am Ende der *Transzendentalen Dialektik* kommt Kant nämlich zu dem Schluss, dass

Probleme, die vom theoretischen Standpunkt aus unentscheidbar sind, in der Tat als rational entscheidbar zu betrachten sind, wenn man die Vernunft als Ganzes beabsichtigt, und zwar auch die praktische Vernunft in den Entscheidungsprozess miteinbezieht. Die Antinomien der Vernunft können nämlich nur dann gelöst werden, wenn wir die Entscheidung treffen, die rein theoretische Ausübung der Vernunft, also die reine Betrachtung zu unterbrechen, um das praktische Interesse der Vernunft anzuerkennen und zu würdigen. Das Ergebnis dieser Entscheidung wird Kant später, und zwar in der *Kritik der praktischen Vernunft*, mit den folgenden Worten bescheinigen:

[Es] ist ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muß, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. KpV, AA V, 142

Letztlich sind die Postulate der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit, als Bedingungen der Möglichkeit der Moral, nichts anderes als ein Bedürfnis eines endlichen rationalen Wesens, insofern dieses sein eigenes Verhalten an eine Pflicht bindet. <sup>2</sup>

## 1.2. Die Funktion der Ideen und des teleologischen Urteils

Aber auch in der Diskussion der Ideen finden wir ein Feld, das wir als eine Verteidigung der praktischen Vernunft und ihres Interesses betrachten können, diesmal aber auf den Bereich des Wissens und nicht der Moral angewandt. Hier preist Kant nämlich den regulativen Gebrauch der Ideen, um unsere wissenschaftliche Untersuchung so zu lenken, dass unsere Erfahrung die größtmögliche Einheit erhält. Da die Idee keinen authentischen kognitiven Inhalt an sich besitzt, erfüllt sie die rein praktische Funktion, unser Wissen auf eine immer höhere Systematizität hin auszurichten. Sie nimmt somit einen larval teleologischen Wert an, der die Zunahme unseres Wissens begünstigt. Diese Elemente werden schließlich in der *Kritik der Urteilskraft* genutzt, in der Kant ganz deutlich auf den positiven Wert der Teleologie für unser wissenschaftliches Wissen der Welt zurückkommen wird. Hier wird das teleologische Urteil als das Instrument vorgestellt, mithilfe dessen die beiden Bereiche, in denen unsere Gesetzgebung operiert – der sinnliche durch die theoretische Vernunft, und der übersinnliche durch die praktische Vernunft – fruchtbar kooperieren. In der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* lesen wir:

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntniß a priori enthalten, beruhen auf der Gesetzgebung des Verstandes. – Der

Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich=unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhte auf der Gesetzgebung der Vernunft. [...] Allein in der Familie der oberen Erkenntnißvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urtheilskraft, von welcher man Ursache hat nach der Analogie zu vermuthen, daß sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjectives, a priori in sich enthalten dürfte. KU, AA V, 176

Und weiter

Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt. KU, AA V, 195-196

Kurzum: Kant scheint in der *Kritik der Urtheilskraft* die weitest möglichen Konsequenzen aus dem Bedürfnis der Vernunft zu ziehen, ihren Primat aus praktischer Sicht zu bekräftigen. Ein wichtiger Effekt dieser Konzeption ist auch eine gewisse Versöhnung zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt. Obwohl diese nämlich nur als subjektives Urteilsprinzip gilt, finden wir im Begriff einer natürlichen Zweckmäßigkeit das Bindeglied zwischen dem Geltungsbereich der *Naturgesetzgebung* und dem der *freien Gesetzgebung*, zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Darüber hinaus ist nach Kant die Unentbehrlichkeit einer solchen Vermittlung immer dann gegeben, wenn wir beabsichtigen, Phänomene zu verstehen, die das Lebewesen betreffen, da sie anhand der bloßen Gesetze der Mechanik nicht als Ganzes erklärbar sind. Organismen, die um das Streben nach einem Ziel, nämlich sich selbst am Leben zu erhalten, organisiert sind, scheinen durch ein *analogon rationis* geführt zu werden. Mit anderen Worten: In der Erforschung von Organismen helfen uns die Gesetze der Mechanik, die jenem Teil der Natur angehören, dem wir jegliche Form von Intelligenz absprechen können, kaum, etwas zu erklären; Sobald wir jedoch einen solchen Organismus als einem intelligenten Plan unterworfen betrachten, d.h. als ein Wesen, das ein Ziel in sich selbst hat, welches es zu verfolgen vermag, so leuchten uns eine ganze Reihe seiner Manifestationen und Verhaltensweisen unmittelbar ein.

## 2. FICHTE. DER ZWEIFACHE PRIMAT DES PRAKTISCHEN

Fichte knüpft genau an diese Intuition an. Er urteilt, dass das kantische System richtig verstanden, d.h. auf seinen Geist und nicht auf seinen Buchstaben hin betrachtet, im Lichte der Zusammenarbeit zwischen theoretischen und praktischen Fakultäten nach demjenigen Prinzip zu interpretieren ist, dass der Primat zwischen beiden dem Praktischen zuzuschreiben ist. Und darüber hinaus theorisiert er, dass das blinde Wirken dieser praktischen Fakultäten, d.h. bevor sie sich ihrer selbst in Form der Ausübung der Freiheit bewusstwerden, schon immer als Manifestation einer verborgenen Rationalität zu verstehen ist.<sup>3</sup> Auf diesem Prinzip gründet er eigentlich das System der Freiheit: Das Recht, in der sinnlichen Welt Ziele am Werk einzusehen, gibt uns das Recht, in ihr nach von uns frei gesetzten Zielen zu handeln. Eine Aussage, die auch radikaler formuliert werden kann: Unsere Macht, in der sinnlichen Welt nach Zwecken zu handeln, kommt aus unserer Macht, in sie Zwecke hineinzuzinterpretieren.

Dazu gehört jedoch, die Trennung zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, die die *Kritik der reinen Vernunft* so radikal etabliert zu haben schien, im Lichte der späteren Entwicklungen zu überdenken, die Kant aus den Ergebnissen der transzendentalen Dialektik gezogen hatte, und zwar sowohl in der *Kritik der praktischen Vernunft*, als auch in der *Kritik der Urteilskraft*. In diesem Sinne können wir Fichtes systematischen Ehrgeiz und seinen wiederholten Anspruch, sich immer im Gefolge des kantischen Denkens bewegt zu haben auch verstehen. Fichte versucht, allen Anliegen, die Kant in seinem Werk zum Ausdruck gebracht hat, eine systematische Kohärenz zu geben, indem er als Leitgedanke dasjenige „Interesse der Vernunft“ wählt, welches der praktischen Vernunft ihren Primat sichert. Zehn Jahre nach seinem ersten systematischen Versuch in Jena, und zwar in den „Prolegomena“ zur zweiten Ausstellung der *Wissenschaftslehre* 1804 in Berlin – die als die vielleicht vollständigste Ausstellung der *Wissenschaftslehre* angesehen werden kann – behauptet er, dass sein System direkt an der Philosophie Kants anknüpft, und erwähnt dabei insbesondere die Inspiration, die ihm durch die *Kritik der Urteilskraft* zuteilwurde.<sup>4</sup> Letztere hätte ihn veranlasst, die Wurzel unserer beiden Fakultäten, der theoretischen und der praktischen Vernunft, aufzusuchen, um die beiden Welten, die sinnliche und die übersinnliche, zu verbinden:

Wie seine entscheidenden, und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken, vor uns liegen, hat er dreimal angesetzt. In der *Kritik der reinen Vernunft* war ihm die *sinnliche Erfahrung* das Absolute (x); und über

die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend. [...] Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der praktischen Vernunft. In ihr zeigte sich durch den inwohnenden kategorischen Begriff das Ich, als etwas Ansich, was es in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich gehalten und getragen von dem empirischen *Ist*, nimmermehr sein konnte; und wir hätten das zweite Absolute, eine *moralische Welt* = z. Noch waren die in der Selbstbeobachtung unläugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt [...] und es erschien die Kritik der Urtheilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntniß, daß die [/] übersinnliche und sinnliche Welt denn doch in einer gemeinschaftlichen, aber völlig unerforschlichen Wurzel, zusammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte Absolute = y wäre. (GA II, 8, 28-32)

Es gibt zwei verschiedene Aspekte, die nun den Primat des Praktischen der Philosophie Fichtes bezeugen – und damit wird nicht nur die praktische Vernunft, und ihre Wirkung auf die Moral gemeint, sondern die allgemeine Struktur der sich in unserem Bewußtsein zeigenden Instanzen, die an sich keine theoretische Relevanz haben, dafür aber als Bedingung der Möglichkeit jeder theoretischen Form in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* dargestellt werden, und zwar Trieb, Streben, Gefühle gelten.<sup>5</sup> Der erste Aspekt hängt mit der Fundierung der Vorstellung in der Triebstruktur zusammen: Ein Objekt entsteht erst dadurch, dass ein ursprünglicher Anstoß dank der produktiven Einbildungskraft in eine Form gebracht wird. Sein Fundament liegt in der gehemmten Aktivität des Ichs, aus sich selbst herauszukommen, dem Trieb, dessen primitive subjektive Manifestation ein Gefühl ist. Auf dieser Ebene bedeutet der Primat des Praktischen im Wesentlichen den Vorrang unserer Aktivität vor der Passivität und damit die Fundierung des Wissens auf dem Handeln, wie Fichte schon in der *Aenesidemusrezension* durch die Einführung des Terminus „Tathandlung“ vs. „Tatsache“ theorisierte. Auf dieser Stufe operiert das Praktische auf einer unbewussten Ebene, da deren bewusste Manifestation von der theoretischen Intelligenz gesteuert würde. Seine vorrangige Natur kann daher nur ex-post rekonstruiert werden, nach dem kantischen Modell des Verhältnisses der *ratio essendi* zur *ratio cognoscendi* : Die unbewusste Aktivität des Ichs, der Trieb, ist *ratio essendi* seiner eigenen Passivität, die von der Vorstellung verkörpert wird; während diese letztere, vor der sich das Ich passiv fühlt, die *ratio cognoscendi* dieser verborgenen Aktivität ist, und zwar ihre Manifestation. In diesem Zusammenhang bedeutet die vorrangige Natur des Praktischen sowohl ontologische Überlegenheit als auch logische Priorität der Aktivität vor der Passivität.

Die zweite Form des Primats des Praktischen, die übrigens jene erste erweitert, hängt mit der Möglichkeit zusammen, in die sinnliche Welt unter

Einhaltung einer Regel unseres Handelns, des kategorischen Imperativs, einzugreifen, wie es die kantische Sittenlehre verlangt. In dieser zweiten Form bedeutet Vorrang des Praktischen Kausalität der Freiheit und deren Entfaltung in der Welt durch die allmähliche Verwirklichung des Ideals. Hier wirkt das Praktische auf einer bewussten Ebene und drückt sogar den Höhepunkt unseres bewussten und rationalen Handelns aus, d. h. den Ausdruck der reinen praktischen Vernunft als vollkommene Übereinstimmung des Willens mit sich selbst.

Beide diese Ebenen sind für Fichte eng miteinander verflochten, da die Versöhnung des Nicht-Ichs mit dem Ich durch eine gezielte Erziehung der als solchen unbewussten Triebe durch deren schrittweise Anpassung an das von der moralischen Pflicht vorgegebene Ideal der Selbstbestimmung in Form des Sollens erreicht wird. Dementsprechend besteht die Möglichkeit der Vernunft, die Realität zu erfassen, darin, dass letztere in der Lage sei, deren Eingriff aufzunehmen und positiv darauf einzugehen. Mit anderen Worten, das Reale muss in der Wurzel aus dem gleichen „Stoff“ jener idealen Welt bestehen, zu deren Verwirklichung sie schrittweise aufgerufen ist. Schon in der *Aenesidemusrezension* lesen wir nämlich :

Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann; so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Und das ist die Bedeutung des Ausdrucks: die Vernunft ist praktisch. [...] Jene Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimmt (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens (GA I,2, 65)

Die vollständige Rekonstruktion der Fundierung des Theoretischen im Streben wird aber erst in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* angestrebt und erreicht, wie Fichte bereits im *Begriff der Wissenschaftslehre* ankündigte:

Im [praktischen Teil] bekommt der theoretische Theil erst seine sichere Begrenzung, und seine feste Grundlage [...] In ihm wird eine neue durchgängig bestimmte Theorie des Angenehmen, des Schönen, und Erhabenen, der Gesetzmäßigkeit der Natur in ihrer Freiheit, der Gotteslehre, des sogenannten gemeinen Menschenverstandes, oder des natürlichen Wahrheitssinnes, und endlich ein Naturrecht, und eine Sittenlehre begründet, deren Grundsätze nicht bloß formal, sondern material sind. (GA I,2, 151)

Zusammenfassend können wir also schließen, dass Fichte, indem er den kantischen Primat der praktischen Vernunft aufklärt und ergreift und diesen in einen allgemeineren Primat des Praktischen verwandelt, der auf zwei Ebenen operiert: einer ersten, auf der die Welt der Triebe als unbewusster Auslöser der Vorstellung und damit der Konstitution der Erfahrungswelt

wesentlich für die Ausübung der theoretischen Vernunft und ursprünglich in Bezug auf diese definiert wird; und einer zweiten, auf der er das Sollen als übergeordnete rationale Richtschnur unseres weltlichen Handelns sowie des Verfahrens annimmt, das jene erste Ebene genetisch begründet. Die beiden Ebenen sind jedoch so ineinander verwoben, dass man das Sollen sogar als authentisches Bewusstwerden der originären und verborgenen Triebverflechtung verstehen muss, die nun als tragende Struktur unseres Lebens zu betrachten ist. In diesem Sinne kann Fichte seine Philosophie als das erste System der Freiheit darstellen, das darauf abzielt, eine übergeordnete Moral zu umreißen, die unsere rationale Natur durch ein festes Gesetz regiert, nämlich das der moralischen Pflicht, der wir uns anvertrauen müssen.

### 3. SCHOPENHAUER

#### 3.1 Von der Zerstörung der praktischen Vernunft zum Primat des Leibes

Obwohl es den meisten Schopenhauer Liebhabern und Forschern noch nicht ausreichend präsent ist, ist diese systematische Position Fichtes ein unabdingbarer Anknüpfungspunkt für das Verständnis des Ursprungs und der Entwicklung der Philosophie Arthur Schopenhauers. Die Vulgata will nämlich in Schopenhauer hauptsächlich einen erbitterten Feind Hegels sehen, doch der anfängliche Antagonist Schopenhauers ist nicht Hegel, sondern Fichte. <sup>6</sup> Zwischen 1809 (als er sich an der Universität Göttingen immatrikulierte) und 1813 (als er seine Doktorarbeit in Jena vorlegte) studierte Schopenhauer nämlich Fichtes gesamte Produktion, d. h. sowohl seine veröffentlichten Werke der Jenaer Zeit, als auch seine den meisten seiner Zeitgenossen unbekannt systematischen Überlegungen der Berliner Zeit, die Schopenhauer dank des Besuchs seiner Vorlesungen in den Jahren 1811 und 1812 aus allererster Hand kannte. <sup>7</sup> Unter den Schriften, die der Philosoph zeitlebens aufbewahrte und schließlich seinem "Apostel" Frauenstädt vermachte, finden wir die Protokolle der Vorlesungen über die *Tatsachen des Bewußtseins 1811-12* und über die *Wissenschaftslehre 1812*. Schopenhauer hatte übrigens Ende 1810 von der Universität von Göttingen zur neu gegründeten Universität in Berlin gewechselt, eben um die Vorlesungen Fichtes besuchen zu können, in der Hoffnung, "einem wahren Philosophen" zuzuhören, nachdem er von dem Göttinger „Professor der Misosophie Schulze“ <sup>8</sup> – besser bekannt als Aenesidemus, bei dem er die Vorlesungen über *Metaphysik*, *Empirische Psychologie* und *Logik* besucht hatte – zutiefst enttäuscht worden war.

Auch Fichte enttäuschte ihn sehr bald, allerdings nicht ohne tiefgreifende Konsequenzen zu hinterlassen und seinen philosophischen Ansatz stark umzuorientieren. In der Tat stellte seine Ablehnung Fichtes Berliner Systems für ihn selbst die kantische Philosophie in Frage, und das obwohl er sie später zusammen mit Platon und den Veden als eine seiner grundlegenden Inspirationsquellen feierte.<sup>9</sup> Eine kurze Notiz am Rande seiner Protokolle zu den *Tatsachen des Bewusstseins* zeugt sowohl von seiner Verachtung für das Fichtische System - ein „Märchen“ - als auch von seinem Verdacht, dass es auf einem Irrtum beruhen könnte, der jedoch aus einer früheren Quelle, nämlich Immanuel Kant, stamme.

Ich versuche zu erklären wie sich dies ganze Märchen in F[ichte]s Gehirn entsponnen hat. Er will *Idealismus!* daß er ihn will ist Folge seines individuellen Mißverstehns von Kants Lehre, vielleicht ist dieses wieder veranlaßt durch eine *Unvollständigkeit in Kants Lehre*. (HN 2, 60, meine Hervorhebung)

Es ist kein Zufall, dass diese Anmerkung gerade dort erscheint, wo in den *Tatsachen des Bewusstseins* der Übergang vom theoretischen zum praktischen Teil durchgeführt wird, da wo Fichte das Thema des höheren Bewusstseins und der Moral einleitet. Fichte stellt hier in diesem zweiten Teil den *Soll* als jenes Schema des Absoluten vor, in dem die Vermittlung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt verwirklicht wird. Genau diese Position bestreitet Schopenhauer heftig, indem er sich auf die Suche nach Fichtes ursprünglichem Trugschluss in einem Irrtum Kants begibt: seiner Annahme einer reinen praktischen neben der theoretischen Vernunft. In einem zweiseitigen kurz darauf verfassten Text mit dem Titel *Zu Kant. März 1812* schließt Schopenhauer eine mehrmonatige Untersuchung mit folgenden Worten ab:

Das Vermögen Etwas *a priori* zu bestimmen nennt *Kant* Vernunft: und darin begeht er den großen Fehler (der in vielen zoologischen Systemen u.s.w. Beispiele hat) daß er ein unwesentliches Merkmal zum Grundcharakter eines *genus* macht und die heterogensten Dinge unter eine Rubrik befaßt, nämlich einerseits das Vermögen der Schlüsse und die Vorausbestimmung der Erfahrung nach den Bedingungen unsrer sinnlichen Natur; und andererseits das, was den innersten Grund unsres absoluten, über alle Erfahrung und sinnliche Natur erhabenen und diese als ganz nichtig behandelnden Wesens ausmacht. [...] Wer sieht nicht, daß hier *nicht* ein und dasselbe Vermögen in 2 verschiedenen Modifikationen, sondern 2 grundverschiedene Vermögen wirken, die daher nicht denselben Namen führen dürfen. Zumal da diese gemeinschaftlichen Namen eine Quelle großer Irrthümer geworden ist: besonders da *Kant* und seine Nachfolger die Identität der Vernunft in diesen beyden Modifikationen haben durchführen wollen [...]. (HN 2, 302)

Und er kommt zu dem Schluss:

Der *Name Vernunft* muß also entweder der theoretischen oder der praktischen *allein* zukommen. Der Teutsche Sprachgebrauch hat ihn von je der theoretischen gegeben und damit eine größere Klarheit und Fertigkeit des Verstandes bezeichnet. Von praktischer Vernunft (in diesem Sinn hat) hat wohl *Kant* zuerst gesprochen. — Sie muß einen andern Namen haben. (HN 2, 304)

Kants Mangel an Analyse ist also nach Schopenhauer die Ursache der Fehler Fichtes – sowie der weiteren Idealisten Schelling und Hegel – da dieser zur Abwertung des Intellekts, zur Überbewertung der Vernunft und schließlich, was das Schlimmste ist, zur Funktionalisierung des Praktischen geführt hat. Die enge Beziehung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen hat nämlich nach Schopenhauer dazu geführt, dass die *per definitionem* zwecklose Unterwerfung unseres Handelns unter den kategorischen Imperativ dazu beitragen soll, den von der Natur vorgesehenen weltlichen Plan zu verwirklichen. Nur so konnte laut Fichte die Freiheit, die die übersinnliche Welt kennzeichnet, Bedingung der Möglichkeit für die Weiterentwicklung der Vernunft in der natürlichen Welt durch ihre fortwährende Moralisierung werden. Umgekehrt bedeutet dies für Schopenhauer keine allmähliche Realisierung der Freiheit in der Welt, sondern die unumkehrbare Fesselung des erlösenden Potentials des Übersinnlichen und damit den Verlust jeder Hoffnung auf Befreiung. Es ist daher verständlich, warum er in seinem Exemplar der Fichtischen Morallehre den Untertitel „*o sia System des moralischen Fatalismus*“ hinzugefügt hatte.<sup>10</sup> Denn Fichte liege die Illusion zugrunde, man könne den kategorischen Imperativ verständlich machen, indem man ihm eine "vernünftige" Funktion in Form einer Anwendung des Naturgesetzes auf eine höhere Potenz gibt. Diese "Nachvollziehbarkeit des kategorischen Imperativs", die Schopenhauer vor allem in der Fichtischen Morallehre zu finden glaubt, kommentiert er mit folgenden Worten:

Im [praktischen Teil] bekommt der theoretische Theil erst seine sichere Begrenzung, und seine feste Grundlage [...] In ihm wird eine neue durchgängig bestimmte Theorie des Angenehmen, des Schönen, und Erhabenen, der Gesetzmäßigkeit der Natur in ihrer Freiheit, der Gotteslehre, des sogenannten gemeinen Menschenverstandes, oder des natürlichen Wahrheitssinnes, und endlich ein Naturrecht, und eine Sittenlehre begründet, deren Grundsätze nicht bloß formal, sondern material sind. (GA I,2, 151)

Doch auf die Entfernung der praktischen Vernunft folgt für Schopenhauer nicht die Auflösung jeder Fundierung des Theoretischen im Praktischen. Diese wird im Gegenteil noch stärker bekräftigt. Denn die Bedingung der Möglichkeit des Wissens und sogar die schlichte Existenz der Organe, die uns die Erfahrung erschließen (von den sogenannten „peripherischen Organen der Empfindlichkeit“, bis hin zum Nervensystem und dem Gehirn), findet sich ausschließlich im Bereich des Praktischen, im Willen. Das Verb, das das

Inkrafttreten des Willens beschreibt, ist übrigens dasselbe, welches die Fichtianische Kategorie des Praktischen schlechthin charakterisierte: *Streben*. Dies stellt allerdings bei Schopenhauer keinesfalls eine Form von Rationalität, sondern reine, zwecklose Tätigkeit dar.

Aber, gerade weil die Vernunft nicht praktisch ist und das Praktische an sich nichts Rationales hat, finden wir bei Schopenhauer Intellekt und Vernunft erneut als Phänomene des Praktischen, denn diese nichts anders als eine sich selbst verborgene Ummantelung des Willens sind, die allein dessen Potenzierung zum Ziel haben. In diesem Sinne können wir dem Titel von Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* seine volle Bedeutung entnehmen, der in der Tat besagt, dass die Realität dessen, was wir dank Intellekt und Vernunft erkennen, nur im Willen aufzufinden ist; und dass wiederum der Wille notwendigerweise eine phänomenale Darstellungsform aufgrund seiner vorhergehenden Verwirklichung in Intellekt und Vernunft annimmt. Die Philosophie mag wohl eine rein theoretische Funktion haben, allerdings erfüllt sie nur dann authentisch ihre Funktion indem sie die unsagbare Wahrheit enthüllt, dass das Theoretische eine Erscheinungsform des Praktischen ist. Und gerade in diesem Sinne wird die Fichtische Festlegung des Primats des Praktischen, wenn auch weit entfernt von der Form des ethischen Idealismus, gerade in dem Aspekt bestätigt, dessen Fichte sich bediente, um Kant zu überholen, und zwar als genetische Rekonstruktion unseres konstitutiven Verhältnisses zur Welt.

Im Unterschied zu Fichte beruht dieses Primat des Praktischen auf der feststellbaren Abhängigkeit unserer Erkenntnis von unserem leiblichen Körper, d.h. auf der unbestreitbaren Tatsache, dass eine Empfindung ein körperliches Faktum ist und dass daher auch die Bildung von Vorstellungen ein bestimmtes, auch physiologisches Verfahren durchlaufen muss, das das Fungieren des a priori von Raum/Zeit/Kausalität miteinschließt. Anders als bei Kant sind diese nicht mehr die a priori der Sensibilität und des Intellekts, sondern gelten als a priori der vollständigen Vorstellungen, die die Gesamtheit der Erfahrung, der Objekte, konstituieren. Kurzum, es ist der Leib als unvermeidlicher Aufbewahrungsort der Quellen unserer Erkenntnis und kraft seines Primats in Bezug auf *das Cognitum*, in welchem Schopenhauer seinen eigenen spezifischen Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen statuiert, sodass jedes Ergebnis unserer kognitiven Bemühungen den Interessen unseres „lieben Selbst“ zuzuführen ist. Diese Operation bekräftigt jedoch erneut auch die Trennung der sinnlichen von der übersinnlichen Welt. Nachdem Schopenhauer in diesem Zusammenhang die platonische Metaphysik aufgeholt hat, ohne jedoch ihren politischen Wert anzuerkennen, bestätigt er die absolute Transzendenz der Ideen gegenüber der sinnlichen Welt und verleugnet dabei jede positive mondäne Funktion des

Übersinnlichen. Die Ebene der rationalen Ziele deckt sich mit derjenigen der Konstitution der empirischen Welt, aus der jedoch jeder ideale Beitrag verbannt wird.

### 3.2 Ein "weiteres" System der Freiheit

Und doch entspricht diese Operation auch der Verteidigung einer höheren Instanz, die im Übrigen den gleichen Namen trägt wie im Fall von Kant und Fichte, auch wenn sie von einem radikal anderen Standpunkt aus beabsichtigt wird: Freiheit. Ich möchte nämlich dafür argumentieren, dass auch im Fall der *Welt als Wille und Vorstellung* von einem "System der Freiheit" die Rede sei, wenn auch von einer ganz anderen Art von Freiheit als der kantisch-fichtischen. Davor muss man aber aufklären, inwiefern das System Fichtes für Schopenhauer gerade das Gegenteil eines „Systems der Freiheit“, und zwar ein „intelligibler Fatalismus“ sei, und warum seine Willensmetaphysik als eine Philosophie der Freiheit zu verstehen sei.

Der Grund liegt in der spezifischen Anwendung der Verwirklichung der „Kausalität der Freiheit“ durch das Sollen, die Schopenhauer auch als praktisch widersprüchlich ablehnt. Wenn nämlich das Absolute Fichtes ein absolut freies Prinzip ist, aber dank der Vermittlung des *Soll* – seinem mondänen Repräsentanten – in die Welt tatsächlich eingreift, d. h. sich regelmäßig den vom Intellekt gesetzten und in der empirischen Welt verfolgten Zielen unterordnet, dann wird das Übersinnliche ständig in die phänomenale Welt hineingezogen, und damit dient es funktionell, und sogar mechanisch, zu seiner Entwicklung. Auf diese Weise, meint Schopenhauer, würde allerdings kein Plan der autonomen Freiheit verwirklicht, sondern vielmehr die wiederholte Unterordnung der in dem Übersinnlichen dargestellten Freiheit unter einem ihr völlig fremden Plan realisiert. Kurzum, die Kehrseite des Modells, nach der das frei entworfene Ideal als positiver Motor der Wirklichkeit fungiert und sie dabei zu sich erhebt, indem es die sinnliche Welt weitgehend nach der Form der übersinnlichen umgestaltet, ist die tragische Sichtweise, nach der die sinnliche Welt die Macht des Übersinnlichen erwirbt, indem sie diese allmählich in ihren Dienst stellt und sie in das enge Geflecht der „menschlichen, allzumenschlichen Zwecke“ zwängt, die notwendigerweise aus Raum, Zeit und Materie geschöpft sind. Unter dieser Perspektive wird das *Soll* nicht mehr ein Ort der Manifestation der Freiheit, sondern das Instrument ihrer Funktionalisierung und damit ihres fatalistischen und fatalen Verlustes.

Im Gegenteil dazu kann und darf ein authentisches System der Freiheit, d.h. eines, das die Freiheit als einziges Prinzip fest schreibt und ihr gleichzeitig ihre Absolutheit zu gewähren vermag, das Ineinandergreifen von

Gründungsebene und phänomenaler Ebene infolge eines von der phänomenalen Ebene aus in die Praxis umgesetzten Plans nicht hinnehmen. Demzufolge muss in der phänomenalen Welt die Logik, die der Verwirklichung ihres freien Grundes zugrunde liegt, vollkommen unerkennbar bleiben, gerade um dessen absolute Freiheit zu bewahren. Und somit der Philosoph, der ebenfalls ein Phänomen ist und notwendigerweise aus der Sicht der Phänomene spricht und als kritischer Philosoph ständig diesen endlichen und kontingenten, d. h. unfreien Gesichtspunkt beanspruchen soll, muss auch weiterhin die Unmöglichkeit behaupten, in der Welt ein „Absolutes als solches“ – wie Fichte den Soll definiert – auszuzeichnen, das die Funktionen des Absoluten in Form seiner kausalen Wiederholung annehmen würde, weil dies jene Absolutheit und diejenige des Dargestellten automatisch verleugnen würde. Und dabei ist es zu beachten, dass das hiesige Problem wiederum nicht theoretischer, sondern rein praktischer Natur ist: Denn dank der besonderen Erkenntnis unseres Körpers als *eigenen Leib* und als *Objekt unter Objekten* wissen wir, einerseits dass der Wille, der ihn belebt, frei ist, andererseits aber auch, dass wir niemals in der Lage sein werden, freien Gebrauch davon zu machen. Deshalb gilt als einziges „System der Freiheit“ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, denn dies behauptet, dass der Mensch jene Form *ist*, die den Willen, oder besser gesagt die Freiheit, annimmt, in der allein die Freiheit zum Ausdruck kommen kann; was aber nicht bedeutet, dass diese Freiheit, d. h. der Wille als absolutes Prinzip, dem Menschen auch als solche zur Verfügung gestellt wird. Die Freiheit ist nichts Menschliches und der Mensch ist nicht frei, vor allem wenn wir damit "frei zu ..." meinen.

Aber gerade aufgrund dieser Schlussfolgerung, und allein unter ihren Bedingungen, kann Schopenhauer anschließend feststellen, dass der Mensch sich unter bestimmten – sehr rare aber konkreten und historisch bewiesenen – Umständen als frei in einem radikaleren Sinne des Wortes manifestiert, und zwar: als "frei von ...". Ziel des philosophischen Vorschlags Schopenhauers ist, über die Grenzen dessen theoretischen Wertes – das *Wie* und *Warum* der Welt zu erklären – hinauszugehen, um die Bedeutung der unabdingbaren Tragik der Welt aufzuzeigen und somit dem menschlichen Leben einen moralischen Sinn zu gewährleisten. Wir stoßen hier auf die letzte Form des Primats des Praktischen, die sich bei Schopenhauer zeigt, und auf die Bedeutung, die sein auf diesem Primat errichtetes Freiheitssystem schließlich auch für die *menschliche* Freiheit ermöglicht, wenn man darunter die menschliche Befreiung von der Welt, die Erlösung des Menschen versteht.

<sup>11</sup> Aber die Schopenhauersche Systematik kann nur dann richtig aufgefasst werden, wenn man korrekt einschätzt, inwiefern die Entstehung seiner Philosophie mit der Ablehnung des Fichtischen Idealismus und dem daraus

folgenden Versuch, ein System der Freiheit mit einem radikal anderen Ansatz zu denken inhergeht. Das letzte Wort dessen, was wir nun das „System der Freiheit und der Befreiung“ nennen können, ist buchstäblich „Nichts“, aber – wie Nietzsche es zu Recht gehört hat – im Geiste lautet es „Nein“!

Die menschliche Freiheit, die laut Schopenhauer nur in Form von „Befreiung“, bzw. „Erlösung“ verstanden werden kann, hängt mit der „Negation des Willens“ in ihrer grundlegendsten und unmittelbarsten Form, dem Lebenswillen, zusammen. Im Gegensatz zu denen, die hierin ein Paradoxon sehen, neige ich dazu, dies als einen mutigen und sogar heroischen (im wahrhaft „tragischen“ Sinne des Wortes) Versuch anzuerkennen, die konsequentesten Schlussfolgerungen aus dem Umdenken der Beziehung zwischen Praxis und Theorie zu ziehen: d. h. die Tatsache, dass das repräsentative Wissen, obwohl es aus einem Organ des Willens zum Leben hervorgeht, gerade aufgrund seiner ursprünglichen und nie völlig trennbaren Verbindung mit jener absoluten Freiheit schließlich auch gegen deren Prinzip, den Willen, gewendet werden kann. So wird gerade auf dem Höhepunkt der Philosophie Schopenhauers, wenn es darum geht, die Faktizität der menschlichen Freiheit in der Askese in der Form der menschlichen Befreiung zu feiern, dieser Übergang weder dem religiösen Gefühl noch der mystischen Verklärung zugeordnet; es wird dagegen behauptet, sie sei eine konsequente Auswirkung einer auf theoretischer Ebene vorbereiteten Bekehrung, die nur im Namen einer logischen Umkehrung des Theoretischen in der Praxis, des Wissens im Nicht-Wollen, des Willens in den *Noluntas* möglich wird.

## 4. NIETZSCHE. VERTEILTE PRAKTIZITÄT

In dieser Rückbesinnung auf die Metamorphose des Praktischen und seines Primats kamen wir zu ihrer extremen Konsequenz, infolge derer sie in den Nihilismus mündet. Denn in der oben besagten Umkehrung des Theoretischen in der Praxis besteht die Wurzel dessen, was Nietzsche *Ressentiment* nennen wird. Hier greift Friedrich Nietzsche das Primat des Praktischen auf, zuerst als Anhänger und dann als erbitterter Zensor der Schopenhauer-Philosophie. Auch Nietzsche wird nicht davon abweichen, zu bekräftigen, dass unsere Beziehung zur Welt, selbst in ihrer theoretischen Form, ganz und gar praktischer Natur ist. Schließlich erhält folgende berühmte Aussage der Achtziger Jahre erst dann eine vollständige Bedeutung, wenn sie sich auf den praktischen Bereich bezieht, wovon auch der Hinweis auf die Triebe zeugt:

Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt »es gibt nur *Tatsachen*«, würde ich sagen: nein, gerade *Tatsachen* gibt es nicht, nur

*Interpretationen.* Wir können kein Faktum »an sich« feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. [...] Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*; unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte. <sup>12</sup>

Wenn dies stattdessen auf der rein theoretischen Ebene der Behauptung eines einfachen positiven Wissens gelernt wird, erhält es nur eine sich selbst widersprechende Bedeutung: Würde es nämlich eine Tatsache oder eine Interpretation angeben? Vielmehr muss uns diese Behauptung vermitteln, dass die Wirklichkeit sich uns nur als ein dynamisches Gleichgewicht der Kräfte anbietet und dass wiederum nur durch diese notwendigerweise vergängliche Form jedes Individuum sich selbst darstellt und vorstellt. Diese Folgerung ist für Nietzsche der Schlüssel, um dem Schopenhauerschen Nihilismus zu entkommen und eine neue Allianz zwischen Praxis und Theorie zu begründen, die der traditionellen Abhängigkeit des Wissens von der Abwertung der sinnlichen Welt entkommen soll. Die Wissenschaft muss, anstatt den Weg zur Flucht aus dieser Welt zu ebnen, indem sie sich gegen ihre praktische Wurzel wendet und die Verneinung des Willens auslöst – wie bei Schopenhauer – diese praktische Wurzel geradezu positiv aufnehmen: Sie soll zu einer Wissenschaft werden, die nicht von Pessimismus und Ressentiments genährt wird, sondern heiter und befreiend ist, eine wahrhaft *fröhliche Wissenschaft*, wie Nietzsche sie nennt. Diese Nietzscheanische Schlussfolgerung, die von Prämissen ausgeht, die sehr weit vom Kantschen Ausgangspunkt entfernt scheinen, mit dem wir uns am Anfang dieses Vortrags beschäftigt haben, bekundet dagegen den Endpunkt einer Reflexion, die sich explizit gegen Schopenhauer wendet, sich aber wiederum an einer Vertiefung der Kantschen Darstellung des teleologischen Urteils in der *Kritik der Urteilskraft* orientiert. <sup>13</sup>

Unter den ersten philosophischen Notizen Nietzsches, die noch während seines Militärdienstes, Oktober 1867-April 1868, verfasst wurden, finden wir eine Reihe kritischer Bemerkungen über die Philosophie Schopenhauers und dabei auch den Entwurf für eine Doktorarbeit in Philosophie (die nie fertiggestellt wurde) mit dem bezeichnenden Titel: *Die Teleologie seit Kant, Teleologie ab Kant*. Zu der Zeit, als Nietzsche sich mit dieser Dissertation befasste, absolvierte er gerade sein Universitätsstudium in Leipzig und war bereits als Spezialist für klassische Philologie anerkannt. Wir entdecken hier eine andere Forschungslinie, weniger bekannt als die meistdiskutierten Themen, bei der Nietzsche nicht nur ein eindeutiges Interesse für die philosophische Tradition zeigt, sondern sich auch für die wissenschaftliche Debatte seiner Zeit interessiert. In diesen Notizen kommt der junge Nietzsche, der leidenschaftliche Schopenhaueranhänger, nachdem er

ernsthafte Zweifel an der Art und Weise darüber geäußert hat, wie in der *Welt als Wille und Vorstellung* die Entstehung des Intellekts aus dem Trieb gerechtfertigt wird, dem ursprünglichen Fehler im Konzept der kantischen Teleologie auf die Spur. Ich kann nicht näher auf die Einzelheiten eingehen, durch die die Kritik Schopenhauers an dem Teleologiebegriff artikuliert wird, und kann hier nur seine Schlussfolgerung nachvollziehen. Nietzsche weist nämlich darauf hin, dass, sobald die Illusion der Teleologie, die Zusammenarbeit zwischen den Teilen und dem Ganzen im lebenden Organismus erklären zu können, verschwindet, auch die Konzepte von Teil und Ganzem definitiv verloren gehen.

Diese wurden nämlich von einer individuellen Form zusammengehalten – wie die Idee Schopenhauers oder das *Ding an sich* Kants –, die nun aber verlassen werden soll im Namen des gelegentlichen und vorübergehenden Lebensgefühls spezifischer Kraftverhältnisse. Nietzsche bemerkt in seinen Notizen:

Teleologie: innere Zweckmäßigkeit. Wir sehen eine complicirte Maschine, die sich erhält und können nicht einen andern Bau aussinnen wie sie einfacher zu konstruiren sei. Dh. Aber nur: die Maschine erhält sich, also sie ist zweckmäßig. [...] Dagegen ist uns die Methode der Natur bekannt, wie ein solche „zweckmäßiger“ Körper entsteht, eine *sinnlose* Methode. Demnach erweist sich die Zweckmäßigkeit nur als Lebensfähigkeit, d.h. als *conditio sine qua non*. [...] KGW, I/4, 549

Wir sehen hier, dass das Praktische die weltliche Form des Lebens immer noch begründet und belebt, aber losgelöst von der teleologischen Ausrichtung des Schopenhauerschen Willens, die eine Steigerung des Willens in dessen Manifestationen durch die unterschiedlichen Gattungen und Arten vorhersah. Der Schopenhauersche Kunstgriff, der auch als Ergebnis seiner Ablehnung der praktischen Vernunft anzusehen ist, fiel mit der Einbeziehung einer Form von nach Zielen operierender Rationalität zusammen, die er in das Herz der Natur selbst legte und die er als Objektivierung des Willens in den Ideen betrachtete. Nietzsche bemerkt allerdings, dass gerade diese Konzeption sich von der gleichen Logik der Moral leiten ließ, die Schopenhauer zuvor abgelehnt hatte. Somit zeigt Nietzsche, dass der teleologische Ansatz Schopenhauers immer noch dem Kantschen entlehnt ist und somit jener Verbindung zwischen moralischer und natürlicher Welt nachgeht, die er meiden wollte. Die einzige Möglichkeit, sie zu auflösen, besteht also darin, jeden moralischen Bezug auf die Welt zu streichen, d. h. jede Erklärung der Welt für nichtig zu erklären, die sich auf einen außerweltlichen Plan bezieht.

Zweitens – bemerkt Nietzsche dazu – kennen wir die Methode der Natur, wie solch ein zweckmäßiger Körper erhalten wird. Mit sinnlosem Leichtsin. [...]

Die Beseitigung der Teleologie hat einen praktischen Werth. Es kommt nur darauf an den Begriff einer Höheren Vernunft abzulehnen: so sind wir schon zufrieden. (KGW, I/4 551)

Als einzige Erklärung der Phänomene kann man demzufolge nur diejenige akzeptieren, die in den Dingen zerstreut ist, und somit auf keine höhere Stelle hinweist. Nietzsche sucht somit einen Weg, dem Primat des Praktischen, der mit Schopenhauer im Nihilismus enden müsste, ein weiteres Verständnis zu schenken, das jeden impliziten Moralismus ablehnt, womit der Weg geebnet werden kann für ein wissenschaftliches Verständnis der Welt, das uns mit dem Leben versöhnen kann.

## 5. BIBLIOGRAPHIE

Schopenhauer, A., *Der Handschriftliche Nachlaß*, Fünf Bände, Hrsg. Arthur Hübscher. München: DTV, 1985 (HN 1-5)

Nietzsche, F., *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

Nietzsche, F., *Kritische Gesamtausgabe* ( KGW ), G. Colli and M. Montinari (eds.), Berlin/New York: de Gruyter, 1967

\* \* \*

BACIN, S. (2009), *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*, Bologna: Mulino

BRUSOTTI, M., SIEMENS, H., (2017) Hrsg., *Kant and the Problem of Metaphysics*, London: Bloomsbury

CECCHINATO, G. (2008), *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon

CESA, C. (1992), *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna: Il Mulino

CESA, C. (1993), *Der Begriff ‚Trieb‘ in den Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794)*, in: C. Cesa, N. Hinske (Hrsg.), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für G. Tonelli*, Frankfurt/M: Lang

D'ALFONSO, M. (2017), *Il male del mondo . Arthur Schopenhauer nella costellazione post-kantiana*, Milano/Udine: Mimesis

D'ALFONSO, M. (2019), *La genesi della filosofia elementare di Schopenhauer dalla critica della dottrina delle facoltà di Kant*, in: *Principio, metodo e sistema nella Filosofia Classica Tedesca*, Roma: Inshibollet, pp. 145-162

D'ALFONSO, M. (2020), *Die ‚Zerstörung‘ der praktischen Vernunft in den frühen Notizen Arthur Schopenhauers*, in: Cogliandro/De Pascale/Radrizzani (Hrsg.), *Das Transzendente und die praktische Philosophie*, Hildesheim/Zürich/New

- York: Olms, S. 173-183
- DE CIAN, N. (2003), *Redenzione, colpa, salvezza*, Trento: Verifiche
- DE PASCALE, C. (2001), *Vivere in società, agire nella storia. Libertà, diritto, storia in Fichte*. Milano: Guerini
- FABBIANELLI, F. (2000), *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto*. Milano: Guerini
- HÖFFE, O. (2007), *Immanuel Kant*. München: Beck
- KAMATA, Y. (1988), *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg (Breisgau)/München: Alber
- KAULBACH, F. (1990), *Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: Mohr
- MALTER, R. (1991), *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie Und Metaphysik Des Willens*. Stuttgart: Frommann-Holzboog
- MOISO, F. (1979), *Natura e cultura*. Milano: Mursia
- MOISO, F. (2020), *Nietzsche e le scienze*. Milano: Mursia
- PAREYSON, L. (1950), *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano: Mursia
- PRINCIPE, S. (2013), *Fichte. La condizionalità estetica della filosofia trascendentale*, Napoli: Diogene
- SIMON, J. (1989), *Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik*, «Nietzsche-Studien», 18/1989.
- VAIHINGER, H., (1911), *Die Philosophie des Als Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin: Reuther & Reichard.
- 

## NOTAS

1. Cfr. Höffe, 2007, S. 2.1
2. Zur Entstehung der Kantschen Moralphilosophie cfr. Bacin 2009
3. Cfr. Jacobs 1967, Fabbianelli 2000.
4. Die Bedeutung der *Kritik der Urteilskraft* für Fichte wurde zu lange von dem Gewicht beeinflusst, das die Forschung der *Kritik der praktischen Vernunft* beigemessen hat. Die Bedeutung seines Studiums der *Kritik der Urteilskraft* bezeugen dagegen Fichtes Texte aus der Zeit seiner frühesten Überlegungen,

der *Eigenen Meditationen über die Elementarphilosophie und der Praktischen Philosophie*. Diese Bedeutung ist für das Verständnis seines Wegs zum System unabdingbar. Für die Relevanz der *Kritik der Urteilskraft* für die Systematisierung der Transzendentalphilosophie seitens Fichte, vgl. Pareyson 1950, Moiso 1979, Cecchinato 2009, Principe 2013.

5. Vgl: Cesa 1992 und 1993; De Pascale 2001, insbes. S. 3-34
6. Diese These habe ich in d'Alfonso 2020 verteidigt, dessen Argumentation in der Folge übernommen wird.
7. Zur Entstehung der Philosophie Schopenhauer in Auseinandersetzung mit der post-kantschen Debatte siehe: Kamata 1998; De Cian 2002, d'Alfonso 2017.
8. HN2, 26
9. Cfr. d'Alfonso 2019
10. HN 5, 53
11. Die Präminenz der Erlösungslehre im System Schopenhauers wurde insbesondere von Malter 1991 hervorgehoben.
12. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7\[60\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[60]) . Siehe auch Moiso 2020, S. 19-33.
13. Auf die Wichtigkeit der Auseinandersetzung Nietzsches mit Kant und dem Kantismus hat zunächst Vaihinger 1911 hingewiesen. Später auch Brusotti/Siemens 2017, Simon 1989, Kaulbach 1990, Moiso 2020

---

## RESÚMENES

O presente artigo parte de uma reflexão acerca da Revolução Copernicana de Kant e da função de sua terceira crítica na necessidade da Razão afirmar o seu primado de um ponto de vista prático. Além de investigar o significado do conceito de liberdade no desenvolvimento da *Doutrina da Ciência* de Fichte como pulsão e como capacidade de intervir no mundo, a presente pesquisa considera a função desta interpretação em uma possível interpretação do pensamento de Schopenhauer como um novo 'sistema da liberdade', caracterizado pela transição da ideia de liberdade como libertação à da libertação como redenção.

## ÍNDICE

**Keywords:** Fichte, Liberdade, Schopenhauer, Filosofia transcendental, Prática

AUTOR

MATTEO VINCENZO D'ALFONSO

Universidade de Ferrara

# «Uma paisagem sem limites através do buraco da fechadura» A filosofia de Fichte, Jacobi e Schelling através das cartas de Caroline Bhöme-Schlegel-Schelling

Giorgia Cecchinato

---

## NOTA DO AUTOR

A autora agradece a UFSCar e o apoio financeiro da FAPESP.

## 1. NÃO APENAS MUSA

Nas últimas décadas, o interesse pelas protagonistas femininas do romantismo intensificou-se. <sup>1</sup> Uma das figuras mais fascinantes do *Frühromantik* é certamente Caroline Bhöme-Schlegel-Schelling. Nascida em 1763, filha do teólogo e orientalista Johann David Michaelis, professor da Universidade de Göttingen, Caroline pôde desfrutar de um ambiente cultural muito rico e estimulante durante sua infância e juventude. Devemos lembrar que, por volta do final do Século XVIII, um terço das mulheres alemãs eram analfabetas e a maioria dos outros dois terços mal possuía o básico da alfabetização. O acesso às universidades era proibido às mulheres e em geral a figura da mulher erudita era considerada com suspeita, sarcasmo e às vezes com hostilidade aberta, <sup>2</sup> também do ponto de vista feminino (CANTARINO, 1980). A própria muito jovem Caroline comenta o sucesso acadêmico de Dorothea Schlözer, sua conhecida, também filha de um professor universitário de Göttingen, que foi a primeira mulher alemã a receber o título de *Doktor Philosophiae* na mesma universidade, como segue: «É verdade que Dorothea tem talento e inteligência de sobra, mas infelizmente para ela; porque com essas qualidades [...] ela não pode esperar nem verdadeira

felicidade, nem estima. Uma mulher é valorizada apenas pelo que ela é como mulher ». <sup>3</sup>

Caroline conquistou sua autonomia e contribuiu com sua experiência e seu exemplo para a emancipação das mulheres de seu tempo, mas nunca aspirou ser acadêmica, muito menos viver de seu trabalho intelectual. Por um lado, ela cresceu em um ambiente acadêmico do qual podia absorver livremente todos os estímulos: A casa do professor Michaelis era frequentada por intelectuais do calibre de Lessing e Alexander von Humboldt, as biografias de Caroline também relatam uma visita de Benjamin Franklin e outra de Goethe que emocionou e impressionou a jovem, além disso, ele poderia usar a biblioteca doméstica e a rica biblioteca da universidade de Göttingen; por outro lado, como a maioria dos adolescentes de sua época, aspirava a cumprir seu destino de esposa e mãe. De fato, ela se casou com o médico Böhmer em 1784 e mudou-se para Clausthaler, nas montanhas do Harz onde a pobreza das relações sociais e a solidão da nova esposa e logo mãe transformaram o amor pela leitura da jovem em verdadeira voracidade (*Lesewut*). Recebia livros de Göttingen por intermédio de sua irmã Lotte e, como atesta a correspondência daqueles anos, se dedicou com o mesmo interesse a todos os tipos de leitura, *Don Carlos* de Schiller, *Anton Reiser* de Moritz, livros de história e poesia. O encontro com escritos filosóficos, mais exigentes, como *Über die Lehre von Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* de Jacobi e *Gott! Einige Gespräche* de Herder remonta aos anos de exílio nas montanhas. Os livros representam sua sobrevivência e seu alimento na solidão de Clausthaler. Caroline escreve para a irmã: «Não me mande fitas de cetim para o relógio, mas desta vez algo para ler em escrita gótica. Eu te peço pão e você me dá uma pedra » (C.C., p.20).

Viúva depois de quatro anos, a jovem Carolina, grávida e com dois filhos pequenos, retorna a Göttingen e retoma os encontros com intelectuais e estudantes, entre eles está o jovem Wilhelm August Schlegel que não deixa de mostrar um terno interesse, não retribuído, pela viúva Böhme. As biografias coincidem e as cartas confirmam que Caroline, mais madura, ainda cheia de energia e vida, apesar da dor que a atingiu em poucos anos (além de seu marido, ela rapidamente perdeu seu filho recém-nascido, seu pai e sua segunda filha) está determinada a desfrutar de sua autonomia e a se abrir para o mundo, a fim de «levar uma vida ativa e nutrir seu intelecto» (C.C. p, 21). Por esta razão, após um período de indecisão, foi para Mainz em 1792, como convidada dos Forbergs. A cidade havia sido conquistada pelas tropas francesas, conforme relatado pela própria Caroline; os nobres fugiram, assim como o arcebispo eleitor, autoridade máxima da cidade. Estudantes, professores universitários e alguns comerciantes e representantes da pequena e classe média fundaram um clube jacobino. Caroline apoiou

moderadamente a causa revolucionária, pois compartilhava do ideal de maior justiça social,<sup>4</sup> entretanto ela nunca aceitou ser chamada de jacobina. Caroline, secretamente grávida do general C., é presa com sua filha Auguste, de seis anos, sob suspeita de ter participado dos motins republicanos. Seu amigo Wilhelm Schlegel e seu irmão Friedrich a socorreram durante e após sua prisão. Friedrich ficou fascinado com o caráter e a inteligência da protegida de seu irmão. Foi Caroline quem o introduziu na leitura de Condorcet e, segundo alguns críticos, mais tarde trouxe os ideais revolucionários para o coração do Jeaner Kreise (Rouge, 1904, p.153). Entre '93 e '94 praticamente vivendo em anonimato na aldeia de Lucka, enquanto Wilhelm honrava seu contrato como tutor na Holanda, Caroline aprofundou sua amizade com Friedrich. Liam juntos textos antigos e contemporâneos e discutiam sobre história, literatura e arte. Durante esses anos nasceu e se consolidou o entusiasmo de Friedrich Schlegel por Caroline, o que aos olhos dele a transfigura em musa e personagem literária.<sup>5</sup> *Os escritos Sobre Diotima e Sobre o caráter feminino dos poetas gregos*, ambos datados de 1797, são frutos de anos de estudo da história, filosofia e poesia gregas e, sem dúvida, foi a competência e interlocução de Caroline que despertou o interesse de Friedrich para o problema da formação e educação das mulheres<sup>6</sup>. Podemos identificar Caroline na Lisette do romance *Lucinde*. Aqui lemos textualmente «A adoração pela sua sublime amiga converteu-se em um centro fixo para seu espírito e fundamento para um novo mundo». (F. SCHLEGEL, 2019, p.49) Em 1795 Caroline casou-se com Wilhelm Schlegel e deu início à grande aventura do Círculo de Jena. A casa Schlegel, Am Löbdergraben perto do Roter Turm, tornou-se um dos centros pulsantes da vida intelectual de Jena.<sup>7</sup> Caroline com renovada confiança e com grande alegria discutiu sobre arte e literatura com as maiores mentes da época e teve uma rica produção intelectual. Poucos anos após a morte de Novalis e a separação de Wilhelm e Caroline, o Círculo se dissolve. Caroline, como é bem sabido, se casa com Schelling e segue-o até a Baviera. Consideramos necessário ter como premissa essas breves notas biográficas para melhor compreender a personalidade de Caroline e tentar explicar qual pode ter sido sua influência no círculo de Jena. Quando chegou nesta cidade já não era mais moça, era culta, sofrido as vicissitudes de uma vida que na altura deve ter parecido muito mais do que aventureira, mas apesar das adversidades manteve uma veia irônica e muita energia. Além disso, como anfitriã em Jena, ela teve contato com os grandes espíritos da época sem sujeitar-se às mentes e opiniões dos mesmos. Conseguiu, portanto, afirmar sua opinião e seu gosto refinado de anos de leitura solitária e crítica epistolar. Seu marido Wilhelm também se beneficiou da competência literária, linguística e prática de Caroline que cuidava dos contatos com editoras e das

contas, colaborava ativamente nas traduções de Shakespeare, na redação de muitas resenhas e em alguns fragmentos do *Athenaeum*. No entanto, seria limitado e enganoso entender o papel de Caroline apenas como o de uma musa inspiradora ou conselheira, por mais que este seu papel tenha sido importante. O ensaio *Über Shakespeares Romeo und Julia* editado pela revista *Die Horen* de 1798, consiste na reelaboração de duas cartas de Caroline ao esposo. Caroline é a autora do ensaio *Die Gemälde. Ein Gespräch* publicado na revista *Athenaeum* de 1799 e de muitas resenhas anônimas. São delas as resenhas dos dramas de Iffland *Das Vermächtniss*, *Die Advokaten*, *Dienstpflicht*, por exemplo, editadas em 1797 na *Allgemeine Literatur Zeitung* e de alguns dramas de entretenimento de August Lafontaine (ATHENAEUM, 1798).<sup>8</sup> O próprio Wilhelm não teria conseguido traduzir dezessete dramas de Shakespeare entre 1797 e 1801 sem a preciosa ajuda da esposa (C.C., p.42). Apesar da competência, alimentada e refinada pelas novas leituras, pelo trabalho de resenhista e de tradutora, além das frequentes conversas e discussões epistolares, Caroline não se tornou uma escritora como algumas suas contemporâneas, lembramos por exemplo Sophie La Roche, Madame de Staël, a cunhada Dorothea Veit e a amiga Therese Forster-Huber (BECKER-CANTARINO, 2000). Tanto Novalis quanto F. Schlegel a exortaram para que ela mesma escrevesse um romance, (C.C., p.27) mas ela nunca quis ir além da *kleine Form*, a pequena forma da resenha na qual conseguia misturar um estilo erudito à conversa familiar. Sem dúvida a forma de escrita em que o seu talento, a sua personalidade e a sua cultura ressaltavam mais é o *Briefschreiben*. É justamente nas cartas que podemos encontrar as suas reflexões sobre a filosofia.

## 2. O VALOR DO EPISTOLÁRIO DE CAROLINE

Como lembra Vania Fattorini, tradutora para o italiano e organizadora de uma significativa seleção das cartas de Caroline, a arte de escrever cartas era, para uma jovem da época «uma habilidade social» (C.C., p.28) como a dança e o canto. A literatura epistolar era expressão genuína da alta burguesia, pois essa forma de romance era muito amada pelo público. Os romances epistolares eram ao mesmo tempo espelho, modelos de comportamento e de pensamento dessa classe social. Pensamos por exemplo no Werther; além disso, a cultura epistolar espelhava o bem estar material dessa classe social, pois o correio era muito caro, como aponta Fattorini «no final de XVIII sec. enviar uma carta Magdeburgo a Berlim custava como três quilos de pão ou meio quilo de carne».(C.C. p.28)

Caroline desde a adolescência escrevia cartas, no começo em francês, como queria a moda da época, depois em alemão.<sup>9</sup> As suas primeiras cartas

continham principalmente desabafo juvenis e reflexões, ao longo dos anos, entretanto, as reflexões ficaram mais elaboradas, as crônicas mais coloridas e surgem as críticas literárias e as anedotas irônicas. Enfim, sua obra epistolária, em que encontramos retratada sua vida, encontramos também um testemunho das mudanças históricas e culturais de uma época de revoluções. O caráter dialógico e direto das cartas, assim como a possibilidade de usar registros e tons diferentes adaptava-se perfeitamente à personalidade de Caroline que nunca abandonou, sequer nas resenhas publicadas, um tom de imediata franqueza. O leque dos destinatários das cartas, a partir da mudança de Göttingen para Clausthal aumenta e se enriquece ainda mais. Todas as personalidades intelectuais da época, se não corresponderam diretamente com Caroline, foram, pelo menos, objetos de suas cartas. Se, por um lado, é verdade que raramente o epistolário de Caroline afasta-se de relatos prevalentemente pessoais - mesmo as cartas que contêm observações críticas, ou resenhas de obras ou dramas, são ricas de anedotas particulares -, por outro lado, nos séculos XVIII -XIX o *Briefschreiben* tinha também caráter público. Quem escrevia sabia que alguns trechos das próprias cartas podiam ser lidos publicamente em reuniões conviviais por serem particularmente divertidos, belos ou irônicos, ao mesmo tempo podiam também ser citados em outras cartas para um segundo destinatário.<sup>10</sup> Como foi dito anteriormente, por exemplo, duas cartas de Caroline acerca do *Romeu e Julieta* enviadas a August Wilhelm Schlegel foram por ele transformadas num ensaio.

Podemos pensar que Caroline estava ciente da importância de sua atividade literária, ainda que anônima, e que estava plenamente satisfeita com a possibilidade de expressar seu talento entre conhecidos e amigos por meio de cartas, ou simplesmente, podemos deduzir pela intensa atividade relatada nas cartas, que na época de Jena ela estava muito ocupada para pensar em escrever um romance. A hipótese de Christa Bürger, é sem dúvida muito sugestiva: segundo a autora, Caroline teria ciente optado para um *Nicht-Werk*, uma “não-obra” literária (BÜRGER, 1991, p. 161). De fato, a flexibilidade do *Briefschreiben*, a possibilidade de adaptar o registro estilístico e o tom ao destinatário ofereciam possibilidades mais congeniais à índole de Caroline. Isso sem falar na fragmentação e na amplitude dos temas que o gênero epistolar permite: reflexões pessoais, notícias do dia a dia, anedotas divertidas, crítica literária.

Friedrich Schlegel, que em poucos anos manteve uma correspondência intensa com Caroline reconheceu o valor íntimo e ao mesmo tempo intelectual desta produção, escreveu a ela em dezembro de 1797:

Se a senhora devesse escrever um romance, então o que poderia ser impresso das suas cartas é demasiado puro, belo e delicado para eu querer

que seja, por assim dizer, despedaçado em fragmentos e tornado superficial por estar desenraizado. Penso pelo contrário que seria possível para mim compor com as suas cartas uma única e grande rapsódia. <sup>11</sup>

### 3. CAROLINE ENTRE JACOBI E FICHTE

O que Friedrich Schlegel quis dizer com “rapsódia filosófica”, podemos apenas supor. Em sua própria ideia de filosofia, amplamente compartilhada por todo o Círculo, Schlegel reconhece a importância da singularidade de cada um na reflexão filosófica e busca acentuá-las, por isso afirma a necessidade de uma forma de produção que não seja simplesmente artificial, mas que seja viva e artística. O *Kunstprodukt* da consciência, ou o sistema filosófico, deve se tornar *Kunstwerk*, ou seja obra poética. Não se trata mais, como na *Doutrina da Ciência* de Fichte, de representar para o filósofo, um observador imparcial, a consciência que a priori constrói as condições para sua relação com o universo, mas sim de representar o próprio universo e a vida da consciência no universo. A correspondência epistolar, assim como o romance, reconstrói a vida de uma consciência individual que planeja concretamente suas ações espelhando o universo em si mesma e permite uma autorreflexão do autor que torna esse espelhamento possível.

Nesse sentido, uma correspondência viva e rica como a de Caroline pode ser pensada como uma forma de poesia universal progressiva, uma narrativa aberta e livre na qual a vida une a especulação e a poesia com o cotidiano, a ironia com o drama, a poesia com a prosa. Caroline, por sua vez, pode ter concordado com essa visão, porém, ela sempre manteve uma posição de resguardo quanto à sua compreensão e familiaridade com as teorias e sistemas filosóficos. <sup>12</sup>

Sabemos que durante sua estada nas montanhas Harz se dedicou à leitura de Jacobi e Herder, mas não há comentários significativos sobre essas obras. Mesmo nos primeiros anos em Jena, apesar do papel central da filosofia e figura de Fichte para o desenvolvimento e formulação original do pensamento do Círculo romântico, Caroline parece não estar particularmente interessada na filosofia deste. <sup>13</sup> Caroline conheceu Fichte em julho de 1796, como atesta a carta que escreveu a Karl Schlegel no mesmo mês. Pelo que aprendemos nesta carta, o encontro não parece ter causado grande impressão nela: «No clube, conheci Fichte, um homem baixo e atarracado com olhos ardentes, vestido de maneira muito casual. Ele teve seu filho batizado com o nome de Immanuel Hartmann». (C.C. p.27) <sup>14</sup>

Parece possível perceber aqui uma certa ironia ao enfatizar a admiração de Fichte por Kant, na época o nome Immanuel fazia pensar “naquele Immanuel” de Koenigsberg.

O erro de Caroline quanto ao nome, na verdade o filho de Fichte que mais tarde foi editor das obras de seu pai e ele próprio um filósofo, não é Hartmann, mas Hermann, se não for um problema de transcrição, pode indicar um trocadilho, *Hartmann*, significa homem duro que pode ser associado a um pensamento rígido e ultrapassado.

Só depois de alguns anos, durante a acalorada polêmica sobre o ateísmo, Caroline começa a se interessar mais profundamente pela filosofia de Fichte, como atesta suas cartas. Ele escreve para Johann Diederich Gries em junho de 1799: « Então você pode imaginar quão pouca sensibilidade eu tenho, na verdade, para o sistema de Fichte, que aprendi a decifrar um pouco apenas graças às últimas controvérsias». (C.C., p. 152)

A polêmica sobre o ateísmo fecha a agitada estada de Fichte em Jena <sup>15</sup> e em certo sentido é o início do fim do círculo romântico, além de representar um ponto de inflexão no pensamento do próprio Fichte. O filósofo de Rammenau era muito amado e admirado como professor e pensador, mas não era uma pessoa fácil: nos anos de Jena esteve envolvido em polêmicas e debates acalorados, reagindo com veemência às polêmicas, teve uma relação muito tensa com as sociedades estudantis (*studentische Geheimorden*) e provocou a comunidade religiosa dando aulas aos domingos, nos mesmos horários das celebrações litúrgicas. (ZÖLLER, 2015, p. 6-7) A gota d'água que o colocou definitivamente contra as autoridades locais foi uma publicação no outono de 1798 no "*Philosophischer Journal*", do qual Fichte, com Niethammer, eram editores. Nesta edição da revista se encontram dois artigos, um de Forberg, *Desenvolvimento do conceito de religião* e a resposta de Fichte ao mesmo: *Sobre o fundamento moral de nossa fé no governo divino do mundo* que deveria ter representado a posição oficial da Revista. Segundo Forberg, a existência de Deus é incerta, por isso não faz sentido falar de veneração divina e a religião nada mais é do que uma parte da moralidade. Fichte, no entanto, respondeu à Forberg com a afirmação de que Deus é a coisa mais certa que existe:

Trata-se então de um equívoco dizer: é duvidoso que Deus exista ou não. Não é duvidoso de maneira alguma, mas é a coisa mais certa que Ele exista, pois, pelo contrário, Ele é o fundamento de toda certeza, a única objetividade absolutamente válida, o fato de que haja uma ordem moral do mundo; que para cada indivíduo racional seja assinalado um lugar nesta ordem e que se possa contar com a sua atividade racional. (FICHTE, GA, I, 5, 319-347)

O ponto de vista específico de Fichte sobre a relação entre fé e moral é difícil de distinguir do de Forberg. A fé corresponde à afirmação indubitável de uma ordem moral e religiosa do mundo e essa ordem moral é a única forma do divino (*das Göttliche*) que ele admite inequivocamente <sup>16</sup>. Além das diferenças, os dois artigos provocaram uma reação decisiva das autoridades: o jornal foi confiscado, o governo prussiano ordenou ao Ducado de Weimar,

responsável pela Universidade de Jena, que punisse Fichte e ameaçou proibir seus súditos de frequentarem a universidade de Jena. O governo de Weimar teria se contentado com uma reprimenda formal do senado acadêmico, mas Fichte respondeu com a veemência de sempre e em carta ao conselheiro Voigt ameaçou deixar a cátedra, confiante de que os demais colegas o seguiriam. Para os partidários de Fichte, para a maioria dos estudantes e para Caroline, uma veterana da república de Mainz, as pressões do governo da Prússia e do Ducado de Weimar representaram uma limitação intolerável à liberdade de pensamento. <sup>17</sup> Fichte exortou os intelectuais a se posicionarem a seu favor em um apelo público no qual ele devolvia as acusações de ateísmo ao remetente e reafirmava que a única fé é a confiança no bem moral e sua vitória. Isso foi seguido por outro em que ele reiterou os mesmos argumentos com menos violência.

Há quatro cartas nas quais Caroline enfrenta a disputa sobre o ateísmo, duas dirigidas a Novalis, de fevereiro de 1798, nas quais ela toma posição a favor de Fichte reconhecendo a sua boa fé, honestidade e transparência do comportamento, além de constatar uma certa inconsciência demonstrada pelo incrédulo filósofo acerca da gravidade da situação em que se encontra. Caroline leu e entendeu as razões de Fichte no apelo ao público e demonstrou apreensão com o que estava acontecendo (C.C., p.147). A terceira carta é de abril do mesmo ano e a destinatária é sua amiga Luise Gotter <sup>18</sup>. Aqui Caroline esclarece as etapas do conflito, critica o conselheiro Voigt por ter entregue a carta ao Senado, posto que se fosse amigo de Fichte, como se afirma, ele teria se recusado a submeter as ameaças de Fichte àqueles que tinham o poder de destruir sua carreira. Emerge da carta a clara consciência de Caroline da natureza de que as acusações contra o filósofo eram apenas pretexto para atacar um personagem incômodo e muito invejado pelos outros professores. <sup>19</sup>

A última carta é a mais interessante do ponto de vista teórico e é dirigida a Johann Dietrich Gries em abril do ano seguinte. Uma grande parte desta carta trata da chamada *Sendschreiben an Fichte*, ou seja a carta que Jacobi escreve em resposta ao apelo de Fichte para inocentá-lo da acusação de ateísmo. Na realidade, essa defesa acaba sendo uma condenação do idealismo fichtiano e de qualquer sistema filosófico baseado apenas na razão. A posição de Jacobi com respeito à relação entre fé e filosofia era completamente oposta à de Fichte, para este a filosofia deve se constituir como uma ciência rigorosa, capaz de deduzir a verdade e expressá-la dedutivamente em um sistema; para Jacobi, por outro lado, filosofia é um raciocínio que não conduz à verdade, aliás, esta só pode provir da fé que é um ato de caráter pessoal e existencial e não pode ser fundado do ponto de vista intelectual.

Caroline, que já havia lido as *Briefen*, uma das principais obras filosóficas de Jacobi na época de seu primeiro casamento, com Clausthal, comenta a *Carta a Fichte* e se posiciona a favor do filósofo, ao mesmo tempo em que reconhece a perspicácia de Jacobi em defender Fichte ao aniquilar o valor de sua filosofia: «achei a carta extremamente agradável e interessante». (C.C., p.147) O que Caroline rejeita é a visão pessoal e transcendente da divindade que Jacobi defendia. O assim chamado “salto mortal” é comparado ao salto de Safo, que se suicida ao se atirar do penhasco de Lêucade porque não pode permanecer sem amor, ou seja a passagem do conhecimento terreno para a fé é, portanto, vista por Caroline como um suicídio. As afirmações de Jacobi «eu não sou nem posso ser, se Deus não é» e «o bem – o que é? – não tenho resposta, a não ser que é Deus» são definidos como perigosos, aliás o bem e sobretudo a sua realização terrena, não podem ser, segundo Caroline, condicionados pela fé que tem um carácter privado:

Agora, para mim, não procuro um deus pessoal; Eu nem mesmo o rejeito, e com prazer deixo que apareça para mim, especialmente quando estou feliz. Nunca na necessidade pensei em voltar meus pensamentos para ele. Aquele lado com base no qual o homem faz sua moralidade depender de uma crença de que ele não pode se dar, e que mesmo aqueles que são iniciados têm apenas nos momentos de iniciação - isso para mim é eternamente ruinoso. (C.C., p. 154)

Podemos concluir que Caroline, como Fichte, está convencida de que o acesso ao bem depende de algo muito mais universal, ou seja, da razão. É, plausível, que para Caroline o aspecto mais interessante da filosofia de Fichte e também aquele que basicamente mais se adequava ao seu posicionamento era a chamada “primazia do prático”. “Prático” em Fichte não coincide apenas com “moral”, mas indica uma dimensão racional mais ampla para a qual o Eu, em seu pensamento e ação, é o representante da razão universal em si mesma em sua ação, que é sempre uma realização da liberdade em um mundo de seres livres que se relacionam de acordo com as leis morais. O bem é, por conseguinte, tarefa e destino do ser humano, fim supremo da busca da razão. Podemos ler na carta a Gries: «O bem pelo bem, eu entendo isso nele (na filosofia de Fichte G.C.), isso levanta minha alma; e também admiro a altura do espírito humano e estou interessada no defensor da liberdade de pensamento - independentemente de sua retidão pessoal» (C.C., p.154). Crítica literária refinada, como observei, Caroline não pôde deixar de comentar sobre a forma de escrever de Jacobi. Chama a sua atenção a metáfora do tricô utilizada por este pensador: «Da parte de Jacobi é muito bom que celebre nele, com tanto calor, aquilo a que também tem uma aversão muito forte; para mim, há apenas uma coisa entusiasmante na carta. Surpreendentemente cheia de graça e malícia, e tremendamente esclarecedora para mim, é a metáfora do tricô » (C.C., p.154).

Em sua crítica ao papel da imaginação que oscila entre o ideal e o real, Jacobi compara a imaginação à atividade de tricotar que cria apenas realidades ilusórias: «Nesta minha malha faço raios, flores, sol, lua e estrelas, todas as figuras possíveis, e reconheço que tudo nada mais é do que produto da imaginação produtiva dos dedos, oscilando entre o eu do fio e o não-eu agulha de tricô». (Jacobi, citado em GA, III, 2, 235)

A imaginação tudo produz, mas esse tudo não é nada, apenas sua atividade fechada em si mesma e o idealismo nada mais é que uma forma de niilismo. Por causa de sua extrema abstração, ele não pode nem mesmo ser acusado de ateísmo. Como construção mental, não é nem mais nem menos ateu do que a matemática ou a geometria podem ser.

Caroline acerta o alvo: na verdade, essa metáfora brilhante, refinada, irônica e particularmente adequada permaneceu na história da filosofia como uma das mais significativas, ao lado da caverna de Platão. (RADRIZZANI, 2009, p. 38)

Fechando a carta, Caroline informa a Gries que Fichte está pronto para deixar Jena, na verdade ele havia sido demitido tendo Schelling assumido seu lugar.

## 4. A FILOSOFIA DA NATUREZA

A relação entre Fichte e o Jena Kreis deteriorou-se por causa de alguns mal-entendidos relacionados a um projeto de publicação conjunta que então não se realizou. Em qualquer caso, a figura de Schelling tornou-se cada vez mais significativa e nos anos seguintes a ruptura entre ele e Fichte foi consumada devido à incompatibilidade de alguns conceitos básicos de suas filosofias.

Antes mesmo de se manifestar claramente a favor da filosofia da natureza de Schelling, Caroline mostrou os primeiros sinais de afastamento, por enquanto apenas em nível pessoal, de Fichte. É desse período um soneto muito saboroso que Caroline dedica a uma das publicações de Fichte, poucos anos depois do *Atheismusstreit*. Após as críticas de Jacobi e em conjunto com uma inesperada competição teórica de Schelling, Fichte se esforçou para esclarecer a relação entre filosofia e vida, entre saber e ser, investigou a questão da relação entre religião e filosofia e tentou esclarecer em que medida a filosofia da natureza pertencia ao sistema da *Doutrina da Ciência*.

Além disso, esforçou-se por expor novamente os princípios da *Doutrina da Ciência* que, a seu ver, não haviam sido compreendidos, em um texto em forma dialógica intitulado *Comunicado claro como o sol ao grande público* onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia de 1801. Os destinatários desta obra não eram filósofos profissionais, mas um público mais amplo, capaz de compreender os pressupostos e implicações da proposta filosófica de Fichte, sem, no entanto, ter que lidar com difíceis processos

dedutivos. Caroline se dedicou à leitura do texto. Embora não haja comentários específicos sobre o conteúdo do escrito de Fichte, ela compôs um soneto que é uma modificação de um soneto do Hamlet de Shakespeare, traduzido por Wilhelm Schlegel para o alemão. Em português pode ser traduzido como segue: «Duvide do sol e sua clareza/Duvide dos astros e seu esplendor/apenas da minha verdade tenha certeza e da sua estupidez, querido leitor». <sup>20</sup> (FUCHS, 1980, III, p. 48, trad. G.CECCHINATO)

Aqui se identifica o tom pedante do doutor da ciência que tenta iniciar um jovem leitor ao saber do saber, este último, entretanto, quase não tem papel no desenvolvimento da argumentação dialógica. Não é difícil admitir também que Caroline possa ter desejado brincar sobre a arrogância dos modos de Fichte.

Essa atitude negativa é fortalecida por razões teóricas à medida que Caroline se aproxima de Schelling e a relação entre este e Fichte se desfaz. Não sabemos em que medida o interesse em questões filosóficas foi uma forma de mostrar afeto pelo jovem Schelling. De todo modo Caroline pedia mais explicações para Schelling queria que ele se esforçasse para explicar os mais novos desenvolvimentos do idealismo. Ela escreve numa carta de janeiro de 1801 a Schelling:

Se apenas você pudesse abrir para mim um caminho entre as cavernas e os cumes das montanhas para sua filosofia; um caminho ordenado e preciso pois, para mim não há nada mais fácil de que estar justamente lá onde a razão aferra a si mesma. Tudo o que escreveu nas cartas para mim acredito que o entendi muito bem, e agora seria excelente se você realizar algo do que falaste recentemente: uma representação imaginada para mim. (C.C., p.26)

No mesmo ano Fichte publica na revista *Allgemeine Literatur Zeitung* a sua *Ankündigung der neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. O ponto central desta exposição e da correspondência de Fichte e Schelling daqueles anos é a diferença e, ao mesmo tempo, a relação entre absoluto e saber absoluto. Fichte reitera seu ponto de vista transcendental, ou seja, o absoluto só pode ser tematizado por meio do saber e apreendido por meio do mesmo. Fichte escreve para Schelling: «O absoluto mesmo não é um ser nem um saber, ainda menos é a identidade ou a indiferença dos dois; mas é justamente o absoluto e cada palavra ulterior é demasiada». (Fichte, carta a Schelling del 15 gennaio 1802, in GA III, 5, 112)

Schelling inicialmente manteve o respeito por seu antigo mestre, durante anos ele evitou destacar os pontos de divergência na maneira de compreender a filosofia da natureza. Ambos acreditam na possibilidade de chegar a um acordo, apesar da tensão; no entanto, por volta de 1800 ninguém vai querer mudar a própria posição em relação a questões fundamentais. Fichte, por exemplo, tentou explicar como e com que dignidade a filosofia da

natureza pode ser inserida no desenvolvimento da *Doutrina da Ciência*, mas não aceitou que esta fosse colocada no nível da filosofia transcendental, para complementá-la, como sua parte objetiva <sup>21</sup>. Essa era a proposta de Schelling no *Sistema do Idealismo Transcendental*, publicado em 1800.

Para Caroline, que como vimos não se deixava intimidar, a incompatibilidade entre as duas filosofias é clara, tanto que ela pergunta ao futuro marido: «come vocês poderiam apenas ter pensado em um trabalho juntos?» e continua: «Como vejo a questão, estou inclinada a supor que ele (Fichte G.C.) deseja rejeitá-lo junto com a filosofia da natureza como matéria secundária, e ficar com o saber do saber apenas para si».(C.C., p. 25)

Caroline provavelmente teve acesso à intensa correspondência filosófica de Fichte e Schelling e a intenção de Fichte não lhe escapa. O saber do saber, a *Doutrina da Ciência* torna-se assim algo que distingue Fichte, marca o seu legado filosófico e o afasta de Schelling. É preciso lembrar também que a partir de 1800, quando a querida filha Auguste adoeceu e pareceu se beneficiar da aplicação do polêmico método browniano, Caroline passará a olhar as ciências da natureza com outros olhos. O grande interesse por fenômenos naturais como terremotos, galvanismo, magnetismo também cresceu e não se extinguiu, mesmo após a morte dramática da muito jovem Auguste. Seguindo esse fio condutor, podemos entender a veemência com que Caroline defende a filosofia de Schelling contra a de Fichte em 1801. O saber do saber que Fichte afirma ser sua exclusividade acaba sendo árido, sem inspiração e limitado.

Sempre me pareceu que, com toda a sua incomparável capacidade de pensamento, sua forma intimamente articulada de fazer deduções, clareza, precisão, visão imediata do Eu e o entusiasmo do descobridor, ele estivesse, entretanto, limitado. Eu pensei que isso derivasse do fato de ele não ter inspiração divina. (C.C., p.176)

E continua voltar aos princípios do romantismo que nortearam a produção e a vida do círculo romântico, afirmando que Schelling é superior a Fichte porque o primeiro produziu poeticamente. A poesia representa o elemento vivificador do pensamento, o momento real, e por isso o completa. A filosofia transcendental ilumina, permite-nos ver e entender, mas a poesia cria.

E se você rompeu um círculo do qual ele ainda não conseguiu sair, sou levada a acreditar que então você o fez não tanto como filósofo (...), mas na medida em que você tem poesia e ele não tem. Esta te guiou diretamente para o nível de produção, assim como a agudeza da percepção o guiou em direção à consciência. Ele possui a luz na sua luminosidade mais luminosa, mas você tem o calor também; aquela pode apenas iluminar, este produz. (C.C., p.176)

Assim como havia defendido o idealismo prático de Fichte contra a transcendência de um Deus pessoal, agora ele defende a “praticidade”, a realidade, a concretude da poesia com respeito à abstração de um

conhecimento como condição, quase como um filtro, para qualquer outra experiência. E continua: «Veja, é muito fácil para mim supor que aqueles que são capazes de compreender plenamente a geometria também serão capazes de aprender a doutrina da ciência, mas o limite é precisamente este: que seja resolvido de forma tão pura». (C.C., p.176)

Esta parte da carta lembra o significado da Carta de Jacobi a Fichte, para a qual a filosofia de Fichte era um niilismo abstrato. Caroline parece se contradizer em criticar Fichte, mas o sentido geral é que uma filosofia abstrata ou um sistema filosófico rígido deve ser acompanhado por um princípio vital, que Caroline reconhece tanto na poesia quanto na força produtiva que também opera na natureza. Ela também percebe que sua visão não chega a abarcar todas as questões teóricas mais delicadas, porém parece preferir um critério estético a um teórico e pergunta nesta mesma carta: «Agora, não é uma visão graciosa de minha parte?» Com a resposta poética que ela mesma se dá nas seguintes linhas, queremos encerrar nossa contribuição, pois esta exemplifica perfeitamente o tipo de abordagem e visão que Caroline teve da filosofia e que procuramos mostrar: «Algo como uma paisagem sem limites através do buraco da fechadura». (C.C., p.176)

## 5. BIBLIOGRAFIA

Appel, S., *Caroline Schlegel Schelling. Das Wagnis der Freiheit*, München: C.H. Beck, 2013.

Becker-Cantarino, B., *Schriftstellerinnen der Romantik, Epoche – Werk – Wirkung*, München: C.H. Beck, 2000.

----- (Hrsg.) *Die Frau von der Reformation zur Romantik. Die Situation der Frau vor dem Hintergrund der Literatur- und Sozialgeschichte*, Bonn: Bouvier, 1980.

Bürger, C., „Schriften, die nicht Werke sind: Zu Carolines Briefen“, in: I. Stephan, S. Weigel, K. Wilhelms (Ed.), «Wen kümmert's, wer spricht.» Zur Literatur und Kulturgeschichte von Frauen aus Ost und West, Köln/Wien: Böhlau, 1991, pp.161-166.

Cecchinato, G., “Ironia dos gêneros”, in: *Discurso*, n. 47, 2017, pp. 169-186.

Cecchinato, G., “Fichte: o papa da novíssima estética?”, in: *Aurora*, v. 42, 2015, pp. 675-688.

Cecchinato, G. “Qué es el primer romanticismo alemán en último término? Sobre el uso del método de la Konstellationsforschung”, in: F. Oncina Coves (ed.), *Constelaciones*. 1ed. Valencia: Pre-Textos, 2017, pp. 123-140.

Jacobi, F. H., “Sendschreiben an Fichte”, in: GA III/2, 224-240.

Radrizzani, I., (ed.), *F.H. Jacobi, Lettre sur le nihilisme et autres textes*, Presentation traduction et notes par Ives Radrizzani. Paris: Flammarion, 2009.

- Kant, I., *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen*, AA 02, 205-266.
- Klotz, Chr., “«Synthesis der Geisterwelt» Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling”, in: *Fichte Studien*, Bd. 25, 2005, pp.43-56.
- Fuchs, E., *Fichte im Gespräch*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980. Bd. III.
- Lund, H. L., *Der Berliner „jüdische Salon“ um 1800: Emanzipation in der Debatte*, Berlin: De Gruyter, 2012.
- Norbert, O., *Caroline Schelling*, in B. von Wiese (Hrsg.), *Deutsche Dichter der Romantik*, Berlin: Schmidt, 1983, pp. 168-197.
- Reulecke, M., *Caroline Schlegel-Schelling: Virtuosin der Freiheit. Eine kommentierte Biografie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2010.
- Fattorini, V., (ed.), *Caroline Schlegel-Schelling: «Ero seduta qui a scrivere». Lettere*, Firenze: Firenze University Press, 2012.
- Schlegel F., *Über Diotima*, in Kritische Ausgabe, [KA], E. Behle, J. Anstett e H. Eichner, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1958 ff.. v. I.
- Schlegel F., *Lucinde*, trad. port. de Constantino Luz de Medeiros. São Paulo: Illuminuras, 2019.
- Scholl, J.W, *Friedrich Schlegel and Goethe, 1790-1802: A Study in Early German Romanticism*, PMLA, Vol. 21, No. 1 (1906), pp. 40-192.
- Rossbeck B., *Zum Trotz glücklich: Caroline Schlegel-Schelling. Biographie*, München: Pantheon, 2009.
- Runge A., *Literarische Praxis von Frauen um 1800. Briefroman, Autobiographie, Märchen*, Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 1997.
- Valentini, T., “Fede e sapere nel dibattito tra F.H. Jacobi e J.G. Fichte”, in E. Porras, *Fede e ragione alla luce della verità*, Roma: Santa Croce, 2012, pp. 141-168.
- Zöllner, G., *Fichte Lese n*, Stuttgart -Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.
- 

## NOTAS

1. Veja-se por exemplo Rossbeck Brigitte, *Zum Trotz glücklich: Caroline Schlegel-Schelling. Biographie*. München, Pantheon, 2009; S. Appel, *Caroline Schlegel Schelling. Das Wagnis der Freiheit*. München C.H. Beck Verlag, München, 2013; M. Reulecke, *Caroline Schlegel-Schelling virtuosin der Freiheit. Eine kommentierte Biografie*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 2010.

2. B. Becker-Cantarino, Barbara (Hrsg.): *Die Frau von der Reformation zur Romantik. Die Situation der Frau vor dem Hintergrund der Literatur- und Sozialgeschichte*, Bonn, Bouvier, 1980. Veja-se sobre isso também o que Kant afirma nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de 1762. Na Terceira seção, intitulada *Da diferença entre o sublime e o belo na relação entre o sexo* Kant admite que “o belo sexo possui tanto entendimento quanto o sexo masculino; trata-se porém de um belo entendimento, enquanto o nosso deve ser um entendimento profundo [...]. Meditação profunda e uma longa contemplação são nobres, porém difíceis, e não convêm a uma pessoa na qual os estímulos espontâneos não devem mostrar outra coisa que uma bela natureza. O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora Dacier, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a marquesa de Châtelet, pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram [...]”. I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen*, AA, I, 229-230, 47.

3. Carta a Luise Gotter, de 1781, em V. Fattoni (ed), *Caroline Schlegel-Schelling Caroline: «Ero seduta qui a scrivere»*. *Lettere*. V. Fattorini (ed), Firenze University-Press, Firenze, 2012, p.88. Usaremos aqui a preciosa tradução italiana das cartas de Caroline. Essa tradução é baseada na primeira edição de Schmidt, veja-se Schmidt Erich (Hrsg.), *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*. Nach G.Waitz vermehrt herausgegeben, Insel, Leipzig 1913. A tradução das cartas é minha, a edição de V. Fattoni é citada como C.C. (Cartas Caroline), depois da virgula o número de página.

4. Carta a Mayer de 17 setembro 1792, V. Fattorini (ed.) *Caroline Schlegel-Schelling*: cit. p.21 «[...] seriamente, o senhor ri se o pobre camponês, que a cada três dias entre quatro derrama o suor da fronte por seus patrões e à noite o seca com desânimo, sente que poderia e deveria estar melhor? ».

5. O temperamento de Caroline assim como o papel dela no círculo romântico não provocaram apenas admiração, mas também críticas ferozes. Lembramos por exemplos que F. Schiller e a esposa dele a chamavam Dame Luzifer, também L.Tieck e a esposa dela não a tinham em grande simpatia. Depois da separação com A. W. Schlegel até a ex-cunhada, esposa de Friedrich e o próprio Friedrich não reservaram palavras gentis para ela. Cfr. S. Appel, *Caroline* cit. pp. 448-454. Veja também V. Fattorini, *Caroline Schlegel-Schelling*, cit. p. 79 nota 178. O caráter muito forte e a autoridade que exercia no Círculo de Jena ainda hoje, entre alguns pesquisadores, é objeto de críticas e

avaliações negativas, veja-se por exemplo J. W. Scholl, *Friedrich Schlegel and Goethe, 1790-1802: A Study in Early German Romanticism*, PMLA, Vol. 21, No. 1 (1906), pp. 40-192, pp. 42-43.

6. Acerca da questão da educação das mulheres no século XVIII veja-se G. Cecchinato, Ironia dos gêneros, in «Discurso», 47, 2017, pp. 169-186.

7. O salão era uma instituição social informal alternativa, mas não adversa ao mundo universitário. Parece-me significativo notar que os salões representavam idealmente uma espécie de sociedade ideal, quase todas as classes, pelo menos as classes cultas, as diferentes religiões, puderam ser representadas e essas sociedades foram constituídas, coordenadas e dirigidas sobretudo por mulheres, inteligentes e dotadas de uma “sensibilidade social ou estética” que harmonizava e tornava agradável a convivência e a troca de ideias. Entre os protagonistas desta época, devemos lembrar Rachel Varnhagen, cuja biografia foi escrita por Hanna Harendt. Nesta biografia intitulada “História de uma judia-alemã” podemos ver como o tema da identidade religiosa e da identidade de mulher intrelaçam-se como duas formas de “alteridade”. Sobre a cultura do salão como elemento emancipador e sobre os limites deste modelo de emancipação veja-se H. L. Lund, *Der Berliner „jüdische Salon“ um 1800: Emanzipation in der Debatte*. Berlin, De Gruyter, , 2012.

8. Ainda é duvidoso quais e quantas das mais de trezentas resenhas publicadas por Schlegel nos anos entre '96 e '99 devem ser atribuídas à mão de Caroline; ela mesma menciona apenas a colaboração na tradução de Shakespeare e do *Gemälde*. Cfr. Oellers Norbert, *Caroline Schelling*, in B. von Wiese (Hrsg.), *Deutsche Dichter der Romantik*, Berlin, Schmidt, 1983, pp. 168-197.

9. Muito conhecido e lido o escrito de Gellert *Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmack in Briefen* (1751), atribuída às mulheres uma tendência e um gosto natural para escrever cartas e para o estilo epistolar. Cfr. B. Becker-Cantarino, *Schriftstellerinnen der Romantik, Epoche - Werk - Wirkung*, München, C.H. Beck Verlag, 2000, pp. 164-165.

10. «Entre os românticos de Jena, havia uma troca constante de cartas, no centro das quais muitas vezes estava Caroline: a Friedrich Schlegel ela transmitia regularmente as cartas de Novalis, e grande parte da correspondência de Wilhelm passou para suas mãos », cfr. V. Fattorini, *Caroline* cit. *Introduzione* p. 30.

11. Friedrich Schlegel a Caroline, Berlim, 12 dezembro 1797, V. Fattorini (ed), *Caroline Schlegel-Schelling* cit. p. 241.

12. Carta a J.D. Gries de 9 junho de 1799: «O senhor sabe que falo dessas coisas sem um qualquer conhecimento do uso filosófico ou metafísico dos termos; além disso eu não conheço nada acerca das muitas exigências do espírito especulativo e fico tranquilamente satisfeita com o fato que, no que diz

respeito à ciência do infinito e do ilimitado, nem todos têm tão poucas pretensões quanto eu».

**13.** O fragmento 216 reza: «A Revolução Francesa, a Doutrina da ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as maiores tendências da época. [...]». [*Die Franz.sische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die gro ß ten Tendenzen des Zeitalters ..*] F. Schlegel, KFSA, , vol. 2, p. 198.

**14.** Carta a Julie e Karl Schlegel, de julho 1796.

**15.** Para ter uma ideia de como Fichte e o Círculo romântico foram alvo de intelectuais iluministas e litrados da época veja-se G. Cecchinato, Fichte: o papa da novíssima estética? , in «Aurora », v 42, 2015, pp. 675-688.

**16.** Para uma síntese clara das posições de Fichte e Jacobi cfr. T.Valentini, *Fede e sapere nel dibattito tra F.H. Jacobi e J.G. Fichte*, in E. Porras, *Fede e ragione alla luce della verità*, Roma, Edizioni Santa Croce, 2012, pp. 141-168.

**17.** Veja-se o comentário de Steffens às medidas contra Fichte: «*Wir waren empört, wir glaubten darin ein Attentat gegen den Geist freier Untersuchungen zu erkennen*» citado da V. Fattorini, Caroline, cit., p 210 nota 10.

**18.** Lettera a Luise Gotter del 24 aprile del 1799, in V. Fattorini, Caroline, cit. p. 147 «só com apreensão que posso escrever para você sobre o que você me pergunta - sobre o caso Fichte. Acredite em mim, para todos aqueles que preferem um comportamento honesto e franco, é muito desagradável»

**19.** Lettera a Luise Gotter del 24 aprile del 1799, in V. Fattorini, Caroline, cit. p. 147: «Agora todos os funcionários da corte, todos os professores que Fichte deixou na sombra (no inverno passado ele tinha 400 ouvintes) clamam contra sua arrogância, sua imprudência. Eles o abandonam, o evitam».

**20.** O soneto traduzido por Schlegel: *Zweifle an der Sonne Klarheit, /zweifle an der Sterne Licht, /zweifle, ob lügen kann die Wahrheit, /nur an meiner Liebe nicht*. A versão “fichtiana” de Caroline: *Zweifle an der Sonne Klarheit, /zweifle an der Sterne Licht, /nur an meiner Wahrheit, /und an deiner Dummheit, liebe leser/ zweifle nicht*. Cfr. E. Fuchs (ed.) *Fichte im Gespräch*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, III, p. 48

**21.** Sobre a correspondência entre Fichte e Schelling e particularmente sobre as tentativas de Fichte de encontrar um ponto de encontro com Schelling veja-se C. Klotz, «*Synthesis der Geisterwelt*» *Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling*. In «*Fichte Studien*». *Grundlegung und Kritik Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802*, Bd. 25, 2005, pp.43-56.

---

## RESUMOS

The aim of this paper is to try an interpretation of the philosophical thought of Caroline Bhöme-Schlegel-Schelling through some passages of her correspondence. With that end in view, I will first briefly explain some significant biographical notes; secondly, I will clarify the literary and personal value of Caroline's correspondence; and finally, I will consider personal philosophical thought of Caroline in relation to the *Atheismusstreit* and to the quarrel between Fichte and Schelling.

## ÍNDICE

**Keywords:** Caroline Schlegel-Schelling, Ateismusstreit, Fichte, Schelling

## AUTOR

GIORGIA CECCHINATO

 **IDREF** : <https://idref.fr/147239389>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/81910085>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000063254711>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb165309975>

Universidade Federal de Minas Gerais

# Imaginación, (per)formatividad, (improvis)acción: filosofía de la imagen, filosofía como imagen en el pensamiento de Fichte

Alessandro Bertinetto

---

En este artículo intentaré resumir mi punto de vista sobre el pensamiento de Fichte, articulando los aspectos de la filosofía de Fichte que me parecen centrales en mi investigación filosófica actual. Por lo tanto, no voy a elaborar un análisis filológico de los textos fichteanos, ni tampoco voy a desarrollar una investigación exhaustiva de la compleja articulación de la especulación filosófica fichteana <sup>1</sup>; más bien extrapolaré del pensamiento fichteano algunas conexiones conceptuales, sugiriendo algunos temas que me interesan para la elaboración de mi propia perspectiva filosófica. En otras palabras, no seré fiel a la letra de lo escrito de Fichte, pero al menos intentaré ser fiel a su espíritu, en la perspectiva del pensar autónomamente y del con-filosofar que Fichte siempre ha requerido de sus alumnos.

En el centro de mi reflexión está el papel al mismo tiempo performativo y autorreflexivo que Fichte atribuye a la imaginación, entendida en un sentido casi etimológico como una fuerza o facultad de figuración, y conectada de manera estructural a la intuición intelectual (noción que en las últimas exposiciones de la Doctrina de la ciencia también tomará el nombre de “intelecto absoluto”). La *schaffende Einbildungskraft* se entiende como esa actividad de construcción formativa, plástica, de la *Wirklichkeit* que opera, por así decirlo, detrás de la conciencia y que también es la génesis de la conciencia, que no es más que las imágenes que ella construye (es decir: es la experiencia que ella hace). La *intellektuelle Anschauung* (intuición intelectual) es esta misma actividad considerada desde el lado de su autoconciencia. Con el primer concepto, el de imaginación, se subraya el carácter figurativo y constructivo; con el segundo, el carácter de autoconciencia activa del yo. En otras palabras, la imaginación es la actividad figurativa y esquemática del yo; la intuición intelectual, por otro lado,

expresa la estructura auto-relacionada y autoconsciente de la actividad genética del yo, que es una condición de posibilidad de la “ejecución” de la Doctrina de la ciencia como una reflexión sobre el saber o auto-reflexión del saber sobre sus propias estructuras y condiciones de posibilidad.

Este aspecto ya lo había captado con precisión el filósofo turinés Luigi Pareyson, quien había argumentado a este respecto la tesis del carácter eminentemente estético de la filosofía fichteana <sup>2</sup>. En general, la razón de la ausencia de una estética como disciplina particular de La Doctrina de la ciencia dependería, según Pareyson, del hecho de que la Doctrina de la ciencia tiene una connotación estética en su conjunto, debido al papel crucial que la imaginación productiva desempeña en su marco teórico, y que se puede articular en las siguientes tareas:

1. unificación de lo sensible (fenómeno) e inteligible (noúmeno);
2. mediación entre factualidad y naturaleza genética del saber y del discurso filosófico sobre el saber;
3. condición de auto-comprensión de la misma filosofía.

\*\*\*

Fichte entiende el ejercicio de la imaginación como una condición de posibilidad de la experiencia, es decir de la representaciones de la realidad que la conciencia construye inconscientemente, y como una condición de posibilidad de acceso a, y ejercicio de, la Doctrina de la ciencia en tanto que investigación genético-trascendental del saber y de la experiencia. De hecho, precisamente como condición de la posibilidad del saber la imaginación es también una condición de posibilidad de reflexión filosófica sobre el saber <sup>3</sup>. En la raíz de la filosofía trascendental fichteana está pues la idea de que la filosofía es el resultado de la misma actividad (libre y espontánea) que ella misma entiende como condición de posibilidad de la experiencia y del saber. La comprensión de la Doctrina de la ciencia requiere y presupone un ejercicio de libertad imaginativa, operativa, constructiva, gestáltica, que permite comprender aquellas operaciones que la Doctrina de la ciencia presenta como constitutivas del saber en tanto que operaciones que constituyen la misma Doctrina de la ciencia, que, de hecho, también es saber: saber sobre las modalidades operativas del saber; o sea, imagen autoconsciente y autoformada de la imagen.

Por lo tanto, las facultades que la Doctrina de la ciencia exhibe como condición de posibilidad del saber y de la experiencia no son presentadas por Fichte de manera descriptiva, como lo haría Kant <sup>4</sup>, que no se reflejaría sobre las operaciones filosóficas por él realizadas, sino que se exhiben y deducen genéticamente durante su propio ejercicio. El punto de vista de la Doctrina de la ciencia es estético, en el sentido de que la imaginación se

entiende como práctica de acceso al discurso filosófico a través del discurso filosófico mismo. El ejercicio de la imaginación productiva es la condición para la ejecución de la Doctrina de la ciencia. Este es el significado de la tesis, defendida en la Doctrina de la ciencia nova methodo y en el Sistema de Ética de 1798, según el cual el punto de vista estético media entre el punto de vista empírico y el punto de vista trascendental <sup>5</sup>.

El punto de vista estético, en la perspectiva de una estética predominantemente orientada a la producción, actúa como intermediario hacia el punto de vista trascendental. De hecho, el punto de vista estético permite levantarse sobre la conciencia empírica en virtud de la comprensión de su fuerza plástica, es decir, de la comprensión de la actividad creativa de ese Bilden cuyo ejercicio es la presuposición del éxito de la Doctrina de la ciencia en tanto que práctica de reflexión sobre el Bilden como condición de la conciencia. La imaginación productiva se produce y se capta a sí misma, al igual que la intuición intelectual que es su modalidad cognitiva.

Se podría decir entonces que el problema crucial en la raíz del pensamiento fichteano es cómo hacer coherente la doctrina kantiana del esquematismo trascendental que Kant presentaría de una manera aún factual. La crítica de Fichte a Kant es fundamentalmente la siguiente: en el estudio de las estructuras del yo (de la conciencia, del espíritu) Kant pierde precisamente lo específicamente propio del yo, es decir su carácter de actividad. Kant describe objetivamente las estructuras del yo, sin reflexionar sobre esta operación objetivadora. No se da cuenta de que la filosofía trascendental es la reflexión sobre la actividad del espíritu humano (es decir, de la conciencia); pero esta reflexión coincide con la actividad del espíritu humano. Por lo tanto, Kant objetiva la conciencia, que es actividad (Bilden), convirtiéndola en un objeto representado y, de esta manera, pierde precisamente lo que debería clarificar filosóficamente, a saber, el yo en tanto que actividad.

En cambio, Fichte pretende resaltar precisamente esto: la reflexión sobre el espíritu ya es la actividad del espíritu; y el espíritu debe captarse a sí mismo precisamente en esta operación: en, y en tanto que, actividad. La reflexión filosófica es la misma actividad del espíritu que reflexiona sobre sus propias estructuras reflexivas. Por lo tanto, esta misma reflexión solo puede tomar una forma circular y recursiva. Las leyes del espíritu, que la Doctrina de la ciencia debe investigar, son de hecho las mismas leyes que debe implementar en su investigación. El problema subyacente a la filosofía trascendental es, entonces, el círculo en el que debe moverse su pensamiento que debe presuponer aquella libertad genética que precisamente debe argumentar. Coherentemente con esto, la estructura de la Doctrina de la ciencia es circular. Su iniciación objetiva recibe justificación genética solo de la serie de deducciones a las que realmente se ha iniciado. Esta estructura corresponde a

la naturaleza espiritual de la filosofía como acto genético y ocurre en todas las exposiciones de la Doctrina de la ciencia. Ahora, la circularidad de la estructura argumentativa de la Doctrina de la ciencia se debe al hecho de que la filosofía no es más que el ejercicio de la imaginación productiva, del espíritu, que investiga genéticamente la imaginación productiva: la Doctrina de la ciencia es la aplicación de la intuición intelectual a sí misma. Por lo tanto, la filosofía no puede reducirse a mera letra. No puede ser objetivada, porque cada objetivación, cada aprehensión mnemónica y mecánica de la reflexión performativa sobre el saber la solidifica en un aparato de fórmulas en el que se pierde el auténtico sentido filosófico.

El horizonte conceptual en el que se inscribe la versión fichteana del trascendentalismo es el de una concepción constructivista, es decir, performativa de la experiencia y la reflexión. La filosofía se pone y ex-pone a sí misma como un “sistema de la libertad”, como Fichte escribió en una carta a su amigo Baggesen en 1795 <sup>6</sup>: un “sistema de la libertad” que no va más allá de los límites del conocimiento crítico, sino que legitima la posición de estos mismos límites a través de la comprensión reflexiva del hecho de que tan solo la génesis del plano de la inmanencia trasciende, si así se puede decir, el plano de la inmanencia: en otras palabras, lo que trasciende el plano de la imagen en tanto que resultado de la performance del figurar (o imaginar) como actividad del espíritu (o espíritu como actividad) y de la reflexión sobre ello es solo libre o absoluta performatividad, es decir es solo la implementación de la “fuerza de figuración” que hay que presuponer para comenzar la reflexión filosófica.

En la expresión “sistema de libertad”, el genitivo es tanto objetivo como subjetivo. Por un lado, la Doctrina de la Ciencia es exposición de las condiciones de libertad, del yo (o saber) en tanto que actividad, figuración de la realidad y condición de la experiencias, y en tanto acto que hay que ejecutar - en libre respuesta de una invitación por parte del filósofo (como bien enseña especialmente la Doctrina de la ciencia nova methodo <sup>7</sup>). Por otro lado, y coherentemente, la libertad es, por así decirlo, el agente de la Doctrina de la ciencia misma. Así, la exposición (Darstellung) del saber no solo presenta las condiciones del saber de manera objetiva; más bien, la exposición del saber es la ejecución en acto del saber sobre la libertad: es decir, es performance de la libertad misma: auto-realización de la libertad y auto-exhibición de la libertad en esta auto-realización.

En otras palabras: la exposición del saber sobre la libertad en tanto que esencia del yo o del saber es ejercicio de libertad. Por lo tanto, Fichte inserta la primacía de lo práctico en el corazón mismo de la investigación teórica sobre las condiciones del saber. Pero, como dije al comienzo de estas reflexiones, Fichte le da a esta primacía una curvatura estética, ya que la

clave para comprender la implicación del principio incondicional del saber (es decir: la libertad) (que presenta las condiciones del saber) en la exposición del saber mismo es la imaginación productiva.

A este respecto, se puede decir que Fichte convierte el juicio reflexionante, que para el Kant de la *Kritik der Urteilkraft* tenía tan sólo una validez regulativa y subjetiva, en raíz trascendental, al mismo tiempo ontológica y gnoseológica, de la filosofía. Para Kant, el único juicio objetivamente válido a nivel cognitivo es el juicio determinante. En consecuencia, la imaginación (*Einbildungskraft*) es por cierto entendida como una “facultad productiva del saber”, que produce libremente “ideas estéticas”<sup>8</sup>; sin embargo dicha producción no establece experiencia ni saber, porque las ideas estéticas son intuiciones que no son adecuadas a conceptos y por esta razón permanecen indeterminadas. La función simbólica y metafórica del uso reflexivo y no determinante de la imaginación se opone entonces a la función de esquematización, y su resultado es la construcción de analogías más bien que el establecimiento de significados. Si en este caso se puede hablar de esquematismo, se trata, como propuso Paul Ricoeur, de un “esquematismo sin concepto”<sup>9</sup>. Por lo tanto, en Kant faltaría la conexión entre la explicación de las posibilidades formativas y creativas del juicio y de la imaginación y la determinación semántica de los conceptos: es decir, en Kant falta la conexión entre el principio productivo de la conciencia y del saber, así como de la misma auto-reflexión filosófica, y la explicación de las condiciones de la conciencia y de la experiencia como manifestación, y condiciones factuales, del principio, a saber, la libertad productiva de la imaginación (o dicho de otra manera la imaginación como libertad productiva).

Fichte, por otro lado, extiende explícitamente el potencial creativo de la imaginación, es decir, la imagen como una fuerza de formación / figuración, *Kraft des Bildens*<sup>10</sup>, a la misma actividad cognitiva, o más bien poético-cognitiva. Una vez que el concepto de “cosa en sí” ha sido firmemente rechazado como contradictorio, el saber no es comprendido entonces como representación o reflejo de “cosas en sí”, sino como la imagen y fenómeno de lo absoluto, es decir de la libertad o de la génesis (que aparece en el saber) y, por lo tanto, como formación y construcción plástica de la *Wirklichkeit* (a través de conceptos que organizan la experiencia) y del mundo ético (a través de la producción de visiones ideales imaginativas - *Gesichter*<sup>11</sup> - que dan forma a la realidad).

En este sentido, el esquema-imagen es *Vorbild* (modelo, prefiguración), en lugar de *Nachbild* (copia, representación). La doctrina del esquematismo se funda pues como un desarrollo coherente de la doctrina de la imagen a nivel de comprensión de la génesis de la experiencia, que, auto-reflexivamente y recursivamente, es al mismo tiempo la comprensión genética de las

modalidades de comprensión de la génesis de la experiencia. A través de esta asimilación reflexiva de la actividad esquematizadora, Fichte corrige el carácter subjetivista que domina la problemática kantiana de la imaginación, porque no solo el objeto, sino también la conciencia se entiende como un producto de la actividad esquematizadora del figurar (Bilden) de la libertad (o vida, o génesis, o actividad pura, o absoluto). En resumen, el esquematismo no solo se afirma como ese “arte oculto” por el cual la conciencia estructura el mundo que experimenta; más bien es conscientemente performado por la Doctrina de la ciencia en tanto que “esquematismo del esquematismo” <sup>12</sup>. En este sentido, como explicación de la estructura auto-reflexiva y recursiva, así como plástica y productiva, del saber, la “doctrina de la imagen” que Fichte elabora después de 1800 es un desarrollo coherente de la teoría de la autoconciencia elaborada en las exposiciones de la Doctrina de la Ciencia de los años de Jena. No se trata de teorías diferentes, sino de diferentes niveles de profundidad reflexiva de una sola visión filosófica. La conceptualidad operacional en la teoría de la imagen nos permite exponer efectivamente el núcleo argumentativo de la Doctrina de la ciencia en tanto que una teoría del saber genético-trascendental. Si en los años de Jena (1793-99) esta teoría se articuló en torno al concepto del yo como Tathandlung e “intuición intelectual”, y en la fase media en torno a la relación entre Factum y Génesis, en la Spätphilosophie berlinesa, estos conceptos se reubican dentro de la Doctrina de la ciencia como Bildtheorie. El núcleo conceptual, sin embargo, no cambia. Lo que pasa, es más bien que el vínculo estructural entre el objeto de la reflexión de la Doctrina de la ciencia (las estructuras de conciencia y del saber) y la misma operación en la que consiste la Doctrina de la ciencia ahora se profundiza. En la reconstrucción genética de la conciencia como imagen, la Doctrina de la ciencia se justifica reflexiva y recursivamente, se presenta como imagen y, por lo tanto, exhibe específicamente su participación en la relación entre imagen y absoluto (saber/libertad, conciencia/génesis o Tathandlung) que constituye la imagen como dimensión ontológico-epistemológica del saber y de la conciencia.

Pero el aspecto fundamental del paso que Fichte hace más allá de Kant es el siguiente: la estructura recursiva del juicio reflexionante que opera produciendo imaginativamente una regla a partir del caso único o, paradójicamente, generando una regla gracias a su aplicación, es decir operando de manera abductiva (como habría dicho Peirce <sup>13</sup>), se inserta en el corazón de la lógica trascendental que constituye el marco argumentativo de la Doctrina de la ciencia. La Doctrina de la ciencia se enfrenta a la tarea, imposible de satisfacer sobre la base de una lógica formal basada en el juicio determinante y en el principio de razón suficiente, de fundar el saber como una imagen de la libertad (o dicho de otro modo: fenómeno de lo absoluto, o

vida) mientras se pone y se refleja a sí misma en tanto que imagen de la libertad. De esta manera, debe entender la imagen como una operación, y no simplemente como una estructura, performativa y autorreflexiva de reduplicación entre sí misma y el otro (el ser), o sea, como articulación interna a la libertad (o al absoluto, o a la génesis): como manifestación de la libertad que es ya libertad.

Es aquí donde entendemos cómo el destino de la Doctrina de la ciencia, como una exposición de las estructuras del saber (de la conciencia, del ego) en tanto que manifestación (o fenómeno) del principio absoluto (la libertad) que es asumido como condición de posibilidad para el ejercicio de la Doctrina de la ciencia misma, es el del depositarse, o quitarse o substraerse como reflexión meramente teórica y convertirse en sabiduría práctica, o práctica de libertad - libertad de actuar creativamente de la imaginación.

La centralidad teórica de la estructura performativa del juicio reflexionante permite estructurar la exposición del saber como un “sistema abierto” de tipo luhmaniano. Según Luhmann <sup>14</sup>, quien adopta la idea de autopoiesis de Maturana y Varela <sup>15</sup>, un sistema abierto es tal que los resultados del proceso que lo constituyen vuelven a entrar recursivamente en el proceso como sus condiciones. Fichte anticipa esta figura conceptual ya que produce un pensamiento que se expone articulándose recursivamente en tanto que manifestación de un principio asumido que debe de ser demostrado y que, para ser demostrado, requiere la auto-reflexión del saber como imagen del principio que aparece solo en la imagen como actividad gestáltica, es decir, requiere la auto-destrucción del saber mismo como imagen o representación meramente objetiva. El saber filosófico es tal si cumple su propia aniquilación como mera imagen (o mero saber representacional) y expresa la libertad actuándola en y como Bilden práctico.

Aquí también radica la idea que quiero sugerir al final de este artículo: la tesis que la filosofía de la acción o la filosofía de la práctica que es el resultado de la Doctrina de la ciencia como una doctrina de la imagen que es imagen (y se sabe a ella misma como imagen) y como tal se resta para manifestar el principio productivo de la imagen (la libertad) en tanto que fuerza de la imagen, esta filosofía de la acción es, más bien, una filosofía de la improvisada acción: filosofía de la improvisación.

De hecho, por un lado, la improvisación también es estructurada como un sistema abierto en el que los resultados del proceso se convierten en condiciones del proceso y cuya normatividad se articula en el curso del proceso mismo en función de la situación concreta de su emergencia. Así, la estructura del proceso de la improvisación es la misma que la del juicio reflexionante que genera su propia normatividad a partir del caso individual específico. La improvisación es “enactment of the aesthetic judgment”, come

ha recientemente escrito Gary Peters en referencia a Kant <sup>16</sup>.

Por otro lado, de hecho, las formas factuales concretas en que se realiza la acción improvisada no pueden deducirse de normas preestablecidas, porque las normas se generan precisamente gracias a la acción misma en situaciones concretas. Lo cual corresponde perfectamente a la idea de Fichte de que la estructura trascendental del saber como sistema de la libertad o sistema abierto es una e inmutable, mientras que sus exposiciones y, sobre todo, las formas en que la Doctrina de la ciencia actúa concretamente la libertad, eliminándose a sí misma como (exposición del) saber, no son deducibles, sino que varían con la variación impredecible de la situación histórica concreta. Hannah Arendt, en su interpretación política de las ideas kantianas sobre el juicio reflexionante, había aplicado la normatividad performativa que Kant atribuye a la acción reflexiva, a la acción auténticamente creadora, afirmando que la acción humana es realmente tal - y no mera fabricación - si es iniciativa, comienzo, es decir, si produce lo nuevo. En otras palabras, la acción humana es realmente tal si es libre, o si produce su normatividad, es decir, si es improvisación: la articulación performativa de la imaginación <sup>17</sup>.

Creo que uno de los resultados filosóficos más significativos del pensamiento de Fichte es haber injertado esta creatividad de tipo improvisacional en el corazón mismo del riguroso autoconocimiento del saber operado por la Doctrina de la ciencia, teorizando la libertad imaginativa al mismo tiempo en tanto que presuposición ontológica y como consecuencia práctica de la reflexión filosófica sobre el saber y de la concomitante auto-reflexión de la filosofía como saber del saber, imagen de la imagen, es decir, como Doctrina de la ciencia.

En conclusión, se puede decir que el espíritu del pensamiento de Fichte vive en esas prácticas (considerando como práctica también el pensamiento, como es obvio, por supuesto) que no se limitan a imitar de manera literal a un modelo, y, al revés, buscan su camino de manera inventiva, comenzando algo nuevo, articulando su propia normatividad y exponiéndose como una manifestación de libertad: libertad que se realiza, como principio del saber y de la Wirklichkeit, solo en su concreto, e impredecible, ejercicio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, H., (1958) *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.  
ARENDR, H., (2003) *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.  
ASMUTH, CH., (2009) *Kant und Fichte - Fichte und Kant, FICHTE-STUDIEN 33*.  
BERTINETTO, A., (2001), *L'essenza dell'empiria. Saggio sulla prima "Logica trascendentale" di J. G. Fichte*. Napoli: Loffredo.

BERTINETTO, A., (2010) *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*. Milano: Mimesis.

BERTINETTO, A. (2014) "Die absolute Kraft des Bildens". *Image et conscience de soi dans la Doctrine de la Science de Fichte, FICHTE-STUDIEN*, 41, 45-71.

BERTINETTO, A., MARINO, S. (forthcoming) "Kant's Concept of Power of Judgment and the Logic of Artistic Improvisation" en: MARINO, S., TERZI, P. (eds.) *Kant's Critique of Aesthetic Judgment in the Twentieth Century*. Berlin: De Gruyter.

KANT, I., (1790) *Kritik der Urteilskraft*, Ak. Aus. V (1908), 165-485.

LUHMANN, N. (1984), *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

MATURANA, H., VARELA, F. (1980), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston: Reidel Pu & Co.

PAREYSON, L., (1976) *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.

PEIRCE, C. S., (1931) *Collected Papers*, Vol. V, Cambridge MA: Harvard University Press.

RAMETTA, G., (2002) "L'idea di filosofia nel tardo Fichte", *RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA*, 461-468.

RAMPAZZO BAZZAN, M. (2008) "La nozione di Gesicht nel tardo Fichte". en: PANNO, G. (ed.) *Il silenzio degli angeli*. Padova: Unipress, 79-95.

PETERS, G., (2017) *Improvising improvisation. From out of philosophy, music, dance, and literature*. The University of Chicago Press: Chicago and London.

RICOEUR, P., (2002) *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*. Palermo: Aesthetica Preprint.

---

## NOTAS

1. Para este tipo de trabajo remito a Bertinetto 2001 y Bertinetto 2010.
2. Pareyson 1976: 118.
3. Véase GWL, GA I/2, 415.
4. Por lo menos según la interpretación fichteana de Kant. Al respecto véase Asmuth (ed.) 2009.
5. SSL, GA I/5, 307-308; WLn-m-k, GA IV 3, 522.
6. GA III/2, 298.
7. Wln-m-h, GA IV/2, 263; Wln-m-k, GA IV/3, 520.
8. Kant 1990, XXVI-XXVII, 63, 69, 193.
9. Ricoeur 2002, 48.
10. WL 1813, GA II/15, 135.

11. Sobre este concepto véase Rametta 2002 y Rampazzo Bazzan 2008.
  12. WL 1813 , GA II/15, 163 ss . Véase Bertinetto 2014.
  13. Peirce 1931, 172.
  14. Luhmann 1984.
  15. Maturana, Varela 1980.
  16. Peters 2017, 40. Véase Bertinetto, Marino forthcoming.
  17. Arendt 1958; Arendt 2003.
- 

## RESÚMENES

Articulando los aspectos de la filosofía de Fichte que me parecen centrales en mi investigación filosófica actual, en este artículo defenderé que uno de los resultados filosóficos más significativos del pensamiento de Fichte es haber injertado una creatividad de tipo improvisacional en el corazón mismo del riguroso autoconocimiento del saber operado por la Doctrina de la ciencia. Este posicionamiento, teoriza la libertad imaginativa al mismo tiempo como que presuposición ontológica. El resultado es una consecuencia práctica de la reflexión filosófica sobre el saber y de la concomitante auto-reflexión de la filosofía como saber del saber, imagen de la imagen, es decir, como Doctrina de la ciencia.

## ÍNDICE


**Keywords:** imaginación, improvisación, libertad, auto-reflexión, juicio reflexionante

## AUTOR

ALESSANDRO BERTINETTO

 **IDREF** : <https://idref.fr/06727353X>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/17449132>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000040236190>

University of Turin/ART - Aesthetics Research Torino

# Lógica transcendental, teoria da investigação, filosofia. Sobre a lógica transcendental de J. G. Fichte

Federico Ferraguto

---

## NOTA DO AUTOR

Agradeço Antônio Salomão Neto pelas sugestões e pela revisão do texto

## 1. SUBLIMAÇÃO DO IDEALISMO

- <sup>1</sup> “Todos os leitores que conhecem minimamente a história da filosofia mais recente admitirão que a inteira virada transcendental se limitou a um círculo que circunscreve a linha progressiva do idealismo à subjetividade como o único ponto médio de toda a verdade, e também admitirá que esse círculo se fecha com a sublimação fichtiana-schellinguiana do idealismo transcendental” (Reinhold, 1801-1803, I, p. I). Neste trecho, que abre os *Beyträge* reinholdianos de 1801, parece simples individuar a retórica ligada à insuficiência de uma filosofia puramente baseada na subjetividade, que identifica universalidade do pensamento com a individualidade do sujeito, que é definida pela redução da operacionalidade do pensar à lógica formal e que não pode se tornar, senão metafilosofia <sup>1</sup>. De resto, já antes da famosa *Erklärung* kantiana de 1799 <sup>2</sup>, J.F. Fries antecipava aquilo que Reinhold escreve em 1801, acusando Fichte de ter sublimado as exigências de uma metafísica em um gás filosófico “que não pode ser chamado nem de argumento, nem de sentimento, mas de princípio” (Fries, 1798, p. 191). Na produção deste gás Fichte teria se limitado a revitalizar as leis da lógica formal, produzindo justamente uma metafilosofia bem diferente de uma metafísica capaz de dar conta das mais altas aspirações do espírito humano. Reinhold, na esteira de Bardili, quer recusar a possibilidade de que uma visão racional da realidade possa ser gerada a partir da síntese entre dois

elementos heterogêneos: pensamento e matéria<sup>3</sup>. Fries alega que a descrição da correlação entre mente e mundo só prepara para a compreensão imediata dos conhecimentos metafísicos, que são completamente a priori e não podem ser derivados da experiência<sup>4</sup>. Tanto Reinhold como Fries, neste sentido, parecem entender a estrutura da razão humana como uma condição específica, poderíamos dizer um “estado”. Para Fichte a racionalidade configura-se, pelo contrário, como uma possibilidade oferecida ao ser humano como ser pragmático<sup>5</sup>. Na construção da *Wissenschaftslehre* (de agora em diante WL), de fato, a subjetividade não aparece apenas como o polo de uma relação de referência reconduzível à lógica formal. Ela se apresenta, mais do que isso, como o lugar em que se esclarecem conexões, interações dinâmicas e funcionais, que definem a experiência, não como reprodução de um dado, mas como uma prospecção de novos modos de estar no mundo.

- 2 Nesta forma o transcendentalismo poderia ser aproximado a uma *teoria da investigação*, conforme a qual as leis lógicas não são dadas, mas se constroem no próprio trabalho de investigação das conexões entre mente e mundo e concernem o controle do próprio proceder dela<sup>6</sup>. Assim, a posição transcendental de Fichte superaria a concepção kantiana do saber como síntese entre recurso empírico e elaboração não-empírica, para constituir uma concepção dinâmica da experiência caracterizada pela interação e entendida como a resultante de atividades cujo impacto seja *tatbegründend*<sup>7</sup>, ou seja se efetive na constituição de modelos para estruturar a realidade dada a partir de uma compenetração racional desta última<sup>8</sup>. A visão transcendental de Fichte leva à constituição de uma ideia de experiência em que esta última é exibida nas suas potencialidades racionais a partir de um olhar capaz de alcançá-las. Esta lógica transcendental reestruturada não deixa de ser, portanto, metafísica, na medida em que tem que apresentar e definir as condições e os requisitos para formar este olhar. Mas pretende ser metafísica também, pois leva a experiência para além da empiria, exibindo as dinâmicas em função das quais ela faz sentido<sup>9</sup>. Trata-se de um aspecto que caracteriza o inteiro percurso transcendental de Fichte e que culmina na exposição da *Lógica transcendental* de 1812<sup>10</sup>, onde a reestruturação da lógica transcendental de cunho kantiano e a construção de uma metafísica se juntam justamente em uma chave crítica para com o realismo racional de Reinhold e o psicologismo de Fries<sup>11</sup>. Neste artigo, focado na análise das primeiras quatro lições da segunda *Transzendental Logik* de 1812, irei desenvolver esta tese a partir de dois pontos de vista. O primeiro é histórico e textual e tem a ver com a definição da lógica transcendental como introdução na doutrina da ciência (§ 2) e com a maneira em que Fichte discute abordagens diferentes à própria lógica, entre as quais as de Fries, Reinhold e Bardili e do próprio Kant (§ 3). O segundo é mais teórico, envolve uma

reflexão acerca do sentido da chamada de recursividade da doutrina da ciência e chama atenção para um problema que, à luz das muitas contribuições a respeito poderia parecer ingênuo: em que sentido a recursividade da doutrina da ciência permite uma reestruturação da experiência e racionalidade? Esta perspectiva permite esclarecer dois elementos implícitos no percurso transcendental de Fichte: a diferença entre lógica formal e lógica transcendental e a dimensão propedêutica desta diferença, o que mostraria a proximidade dela aos pressupostos da teoria da investigação de cunho deweyano (§ 4).

## 2. A LÓGICA COMO INTRODUÇÃO

- 3 Notadamente os dois cursos de lógica transcendental, que Fichte ministra em Berlim em 1812, são concebidos como uma introdução à WL <sup>12</sup>. Em geral, sabe-se como Fichte implementa várias estratégias para introduzir à doutrina da ciência e que o objetivo dele é o de desenvolver uma sensibilidade, uma prontidão (*Fertigkeit*), poderíamos dizer um hábito ou uma habilidade, que possibilite o acesso ao ponto de vista e as estruturas conceituais da doutrina da ciência <sup>13</sup>. No caso da lógica transcendental, entretanto, não temos apenas um início externo à filosofia, mas também o desenvolvimento de uma parte da própria doutrina da ciência. Fichte inicia a filosofia tematizando uma ferramenta fundamental, a saber, o pensamento, por meio de um repensamento da disciplina que o articula <sup>14</sup>.
- 4 TL II, assim como TL I, tem de fato, em primeiro lugar, o objetivo de elevar aqueles que participam de sua exposição à compreensão da doutrina da ciência, apresentando a especificidade do ponto de vista desta última em oposição à lógica comum, da qual a lógica transcendental consegue deduzir os pressupostos. Nesta perspectiva, TL II é ‘preparação’ ou ‘introdução’ à doutrina da ciência e representa um corretivo da lógica comum <sup>15</sup>. Ela permite revelar aqueles erros para os quais “a não-filosofia é organizada a regra de arte” (TL II, p. 76). Segundo Fichte, expor a filosofia não significa filosofar, mas compreender e falar de filosofia (TL, II, p. 104). No entanto, a lógica transcendental desenvolve esse discurso sem poder assumir, em sua rede argumentativa, o princípio que a constitui como discurso filosófico sobre filosofia, exercido de fato. Na verdade, ela oferece uma visão da filosofia limitada a um único elemento, o pensamento. E, por outro lado, concede como pressuposto o que a doutrina da ciência em particular trata de tematizar, isto é, o figurar (*Bilden*, TL II, p. 84-85). TL II permanece, neste ponto de vista, ‘crítica’ e não filosofia, preparação para a doutrina da ciência, mas não a doutrina da ciência em sentido estrito. A compreensão de TL II como crítica e, portanto, como metafilosofia, não representa, entretanto, um

limite. Em vez disso, ela leva à tona a sua especificidade e abre espaço para uma reflexão sobre a introdução da doutrina da ciência como um problema que reflete sua dinâmica especulativa e não como uma questão preliminar limitada a um contexto exclusivamente estético-retórico ou pedagógico. A parcialidade de TL II, de fato, se reflete em uma sequência de análises genéticas de exemplos particulares que parecem *prima facie* escolhidos arbitrariamente, mas que, à medida que a investigação avança, acabam sendo “a coisa mesma”, é o que o próprio exemplo pretende mostrar.

- 5 A característica fundamental desse método, que Fichte usa já na segunda exposição da *Wissenschaftslehre* de 1804 e que define como *RealEinleitung* (Fichte, 1986, p. 83-84), é tomar como seu nível epistemológico o plano da evidência fática. A coincidência do exemplo utilizado com o que deve ser exemplificado por ele é, segundo Fichte, imperceptível e imediata e, portanto, ainda não inscrita na rede discursiva típica da doutrina da ciência *in specie* <sup>16</sup>. A introdução real também tem a tarefa de constituir aquele ‘nós’ que, no decorrer das descrições de TL II, se prepara para acolher a verdade da WL e, ao fazê-lo, tenta reconduzir o ‘fato’ do pensamento ao seu princípio genético. O ‘nós’, que na terceira lição de TL II se constitui como uma participação comum no exercício prático do exemplo, representa assim a junção da relação entre a consciência comum e o ponto de vista filosófico e permite passar de um para o outro. A construção dos exemplos que definem a *Vorbereitung* à doutrina da ciência é possível, segundo Fichte, graças a um ato da imaginação produtiva cuja função é libertar a intuição dos conteúdos do ponto de vista transcendental de seu caráter individual e imediato para se tornar uma aquisição estável: “não raios, mas a luz do dia da vida” (TL II, p. 109). O pensamento filosófico passa então a configurar-se - pelo menos na sua forma exterior - como a repetição controlada (TL, II, p. 171) de uma mesma sequência representativa, cujo propósito é conduzir a uma *Einsicht* autônoma e evidente, mas também compartilhável (TL II, p. 105 e 169).
- 6 No entanto, o fato da imaginação estar ligada a uma série representativa específica significa que sua construção não aparece como um mero “inventar” (*erdenken*) sem regras, mas como uma “arte dialética do desenvolvimento” (TL, II, p. 173), que se desdobra segundo uma determinada lei, cujo reconhecimento explícito é, recursivamente, a sua própria finalidade. A expressão que Fichte usa para conotar essa dinâmica de produção e reconhecimento da lei é, como veremos melhor mais adiante, um *Erfinden*, um ‘descobrir’ ativo a partir de elementos conhecidos. Como uma atividade de descoberta, o reconhecimento criativo da lei implícita na arte dialética do desenvolvimento permite que o indivíduo filosofante se reconheça tanto como livre, quanto como envolvido em uma relação mais ampla que se reflete em seu fazer específico, mas não é esgotada por ela (TL, II, p. 222-223). A

aquisição desta consciência é o ápice do caminho introdutório e reflete de modo explícito um projeto filosófico que pode ser interpretado no quadro de um pensamento da relação e da multiplicidade, que prevê o reconhecimento de um “princípio comum que forma a humanidade” como sua condição de possibilidade <sup>17</sup>. Assim, em termos gerais, pode-se dizer que a lógica transcendental é uma crítica da filosofia, na medida em que tematiza a compreensão das regras da arte de pensar corretamente sobre as conexões da lógica tradicional; é doutrina, na medida em que apresenta e deduz as leis do pensamento lógico a partir do pressuposto fundamental da doutrina da ciência, isto é, da natureza figurativa do conhecimento, e é, enfim, um órgão porque é funcional para a aquisição daquele *habitus* intelectual necessário para entender e desenvolver a doutrina da ciência. No entanto, em TL II os aspectos instrumentais, doutrinários e críticos não são mantidos separados, mas se sobrepõem organicamente. A aquisição do *habitus* necessário à doutrina da ciência, conseguido a partir da análise de exemplos particulares, coincide com a apresentação das leis do pensamento, que emergem da análise dos próprios exemplos particulares, e por meio da exposição e da justificação da ‘lógica’ que os regra e que está na base da doutrina da ciência.

- 7 Esse desenvolvimento circular revela a estrutura recursiva e auto-reflexiva da filosofia transcendental fichtiana e exhibe seu caráter científico peculiar, definido, desde as primeiras abordagens de Fichte, a questão da relação entre pensamento filosófico e lógica formal. <sup>18</sup> Esta cientificidade não tem a ver com a definição das determinações da lógica formal, mas sim com a definição das ações necessárias para dar vida ao conhecimento, como Fichte já explica na terceira lição de TL II, diferenciando uma filosofia empírica, que alcança o ser, de uma filosofia transcendental, que capta a gênese e o devir que define àquele próprio ser (TL II, p. 107-108).

### 3. LÓGICA TRANSCENDENTAL E LÓGICAS

- 8 Pelas muitas referências já presentes nas primeiras aulas de TL II, fica claro como o projeto que se concretiza nas aulas fichtianas pode ser contextualizado e compreendido a partir de referências de longo alcance que refletem o debate sobre a lógica do século XVIII, que se encontram na gênese da crítica kantiana e que são organicamente repensadas por Fichte à luz do programa filosófico que está na base da visão da WL. Este último visa esclarecer e deduzir a relação entre a investigação das condições de possibilidade do conhecimento filosófico e sua necessária articulação em formulações sempre novas das conexões com base nas quais se estrutura a compreensão da realidade <sup>19</sup>. Pode-se dizer que Fichte incorpora uma tendência geral, segundo a qual a lógica não é uma ciência que lida apenas

com as regras abstratas do pensamento, mas, conforme o próprio Hegel escreve na *Ciência da lógica*, se realiza em um conhecimento que se dedica ao racional, isto é, à síntese entre a certeza (forma) e a verdade (conteúdo), ou, em outras palavras, é metafísica: ciência cujo objetivo é mostrar como as ideias relativas ao dever, ao infinito, à liberdade não são ideias infinitas no sentido de uma universalidade sem conteúdo, mas no da universalidade plena, entendida como determinidade do conceito (Hegel, 2004, 754), que se obtém pela elevação acima do finito, do condicionado, do sensível (Hegel, 2004, 755) <sup>20</sup>.

- 9 A própria definição de lógica dada por Fichte no início de TL I, não é nada relacionado com uma disciplina que enumera as regras abstratas de pensamento, mas, sim, com a compreensão do pensamento, do juntar e do julgar como resultado de uma força espiritual que na lógica se forma, se revela, mas não se esgota nela. Nos atos lógicos, escreve Fichte, o pensamento “que aparece como pensamento por meio do eu é apenas o reflexo do verdadeiro pensamento original, que o filósofo, enxergando, vê; pensamento original por meio do qual todas as coisas são e eu próprio sou, longe daquele ser por este” (TL, I, p. 47). São variações em torno de uma necessidade fundamental: definir as estruturas gerais da realidade a partir de um princípio geral que forma essa relação de acordo com as potencialidades do sujeito concreto, mas também não coincide com este último. A lógica é, neste sentido amplo, a definição da ordem da realidade, ou, para usar uma expressão de Bardili, a chave para acessar a essência da natureza (*Schlüssel zum Wesen der Natur*), para fazer do mundo um sistema e não um caos <sup>21</sup>.
- 10 No entanto, a tentativa de libertar o desenvolvimento do pensamento da atuação de um sujeito concreto também atende à necessidade de diferenciar a doutrina da ciência de uma forma de psicologia. A distinção entre filosofia, psicologia e lógica refere-se, de fato, aos protagonistas do debate sobre o psicologismo com o qual Fichte já se confrontava na época de seu ensino em Jena. Em especial, em seus cursos de lógica, Fichte tende a distinguir sua perspectiva daquela de Fries e da sua recondução da pesquisa transcendental à análise da vida interior do sujeito, conforme o filosofar se resolve “em uma questão de experiência interna”, em uma “auto-observação da alma conformando-se à experiência”, em “pesquisa antropológica”, “e consiste em um conhecimento psico-empírico”, ou em uma “ciência da natureza e das propriedades de nosso conhecimento a priori” (Fries, 1798, 199) <sup>22</sup>.
- 11 Longe de se propor como partidário de um psicologismo que ele mesmo considerava ingênuo, Fries reconduz os procedimentos do conhecimento empírico a leis rigorosamente lógicas que conferem unidade aos estados empíricos do eu e também representam o caminho para uma generalização

progressiva dos dados da experiência em função da formulação de máximas heurísticas para a pesquisa psicológica (Fries 1807, I, p. 321-322). Referindo-se à *Begriffsschrift* de 1794, ele tenta mostrar como a afirmação que identifica a *Wissenschaftslehre* com a ciência das ações necessárias do espírito humano não está em contradição com o projeto de uma psicologia empírica, que Fichte sempre teria pretendido rejeitar (Fries, 1803, p. 21 -23). O procedimento hipotético da doutrina da ciência não pode ignorar a abstração e a reflexão, que são ações que representam o principal campo de investigação da psicologia. A impossibilidade de prescindir dela reúne o psicologismo da doutrina da ciência com a lógica formal que permanece um pressuposto implícito para a formulação discursiva de seu percurso. Diante da *Wissenschaftslehre*, nos encontramos, portanto, “desorientados. A princípio parecia-nos a ciência da ciência [...] depois ela é definida como antropologia filosófica” (Fries, 1803, p. 23). Este é o caráter de “significado historicamente mais elevado” da doutrina da ciência que, mesmo contra as intenções explícitas de seu autor, teria dado à antropologia a dignidade da única “filosofia primeira” possível. No psicologismo de Fries, bem como na antropologia filosófica que ele contrasta com a doutrina da ciência, a subjetividade representa um termo irregressível que une investigação transcendental, lógica e psicologia. Toda análise dos procedimentos do conhecimento é apresentada, em outras palavras, como uma investigação que se move a partir dos estados internos do sujeito para ser conduzida em total conformidade com as leis da lógica formal. O pressuposto da interpretação da WL como antropologia filosófica seria que o eu da doutrina da ciência em seu sentido último seria nada mais que o eu de um sujeito concreto e, em qualquer caso, não um princípio eficaz em um contexto auto-reflexivo (Fries, 1798, p. 191). A criatividade da compreensão científica também seria atribuída à polarização arbitrária da atenção, à associação de ideias (Fries 1807, I, p. 255) e, finalmente, sublimada na perspicácia do indivíduo filosofante para compreender melhor do que os outros as características da sua própria vida interior (Fries 1798, 1 p. 78). Do ponto de vista fichtiano, entretanto, tal concepção é muito e muito pouco ao mesmo tempo. Muito, pois reduzir os fenômenos investigados pela doutrina da ciência a estados do sentido interno, empírico e, portanto, contingente, significa admitir a possibilidade de representações irrepetíveis do sentido interno, que Fichte rejeita como patológicas <sup>23</sup>. Muito pouco, porque a redução do eu a um pressuposto irregressível da compreensão científica e filosófica compromete a possibilidade de poder dar-lhe uma compreensão transcendental. Assim, enquanto “para o lógico [o eu] é um conceito abstrato”, o *Wissenschaftslehrer* pergunta “quem é esse eu fazendo isso? De onde vem sua força?” (TL I, p. 42).

- 12 Mais do que um ponto de chegada ou um pressuposto inefável da compreensão psicológico-empírica, o eu de que fala a WL é o motor do “saber do saber”: a estrutura que intermedeia o processo de autocompreensão do conhecimento científico que o define (TL II, p. 223). O eu é fenômeno, poder figurativo, imagem. É sempre a reprodução de algo que não se esgota na reprodução figurativa. A imagem, como reprodução, contém o que reproduz, mas apenas de forma virtual: ela não se reduz à consciência representativa de algo exterior, mas está ciente de seu potencial, de seu caráter dinâmico <sup>24</sup>. A compreensão filosófica assume o eu como ponto de partida não porque representa um pressuposto irregressível, mas porque expressa o caráter fundamentalmente figural do saber: uma reprodução que se relaciona reflexivamente com sua própria origem e que se torna visível na própria imagem. Por isso Fichte pode argumentar, na conclusão da segunda lição de TL II, que não é o eu que pensa, mas o saber é que “pensa na apercepção” (TL II, p. 99).
- 13 O principal alvo crítico de Fichte em TL II é, nesse sentido, Kant. O erro fundamental da crítica kantiana é, segundo Fichte, o de limitar-se a uma mera descrição factual das condições de possibilidade das determinações do conhecimento, enquanto no contexto de TL II seria possível, por outro lado, apresentar o fundamento genético delas (TL II, p. 109-110) baseando-se em uma única tese fundamental - aquela segundo a qual o “Eu penso” não é o princípio do pensamento, mas um produto dele (TL II, p. 188-189, p. 212) - chegando, neste caminho, a uma descrição orgânica das determinações da lógica (conceito, juízo, silogismo). Na perspectiva de TL II, de fato, o eu é entendido como o meio que permite a especificação do próprio pensamento em determinações particulares. O eu configura-se assim como a estrutura reflexiva básica que regra a dinâmica do saber; em particular, é entendido como implicação da lei que define a origem do saber ou, mais precisamente, como imagem do ser que nele se revela. Essa compreensão do saber, não como um produto do eu, mas como uma totalidade dinâmica de relações (TL II, p. 110), implica um primado da apercepção como unidade analítica diante da percepção como unidade sintética <sup>25</sup>. Kant havia dado prioridade a esta última, ou seja, à percepção como aquela função original capaz de unificar o múltiplo dado na intuição sensível. Em Fichte, a apercepção deve ser entendida como o correlato do trazer-se à manifestação do conhecimento como vida do absoluto (TL, I, p. 188-189). A apercepção não produz um dado múltiplo, mas requer - é sua estrutura figurativa que o exige - que um múltiplo seja dado para a compreensão (TL II, p. 165). A percepção é, portanto, tanto um si (ou seja, um auto-relacionamento analítico, imediato, pré-reflexivo) como um si que se conhece reflexiva e sinteticamente como um si em relação a si mesmo. Este segundo aspecto, o momento da síntese, “é

uma mera cópia da unidade analítica” (TL, II, p. 166).

- 14 Ora, a prioridade da unidade analítica não envolve uma desvalorização da sintética, mas simplesmente uma reconfiguração do que deve ser entendido por “síntese”. O ato sintético de apercepção não deve mais se limitar à capacidade do eu reconectar um dado múltiplo. A síntese terá que reconstruir - *nachbilden* - aquele si unitário que surge intuitivamente como uma unidade analítica. O momento reconstrutivo, entretanto, não segue cronologicamente a auto-relação analítica, mas é apenas uma maneira diferente de ver o si unitário. A unidade sintética é aquela perspectiva na qual um dado múltiplo pode ser entendido como unificado - ou *nachgebildet* - em função do eu. A construção da unidade sintética da apercepção deve, portanto, visar mostrar e exibir em uma imagem, o si da unidade analítica como aquilo que se desenvolve no devir (TL II, p. 176). A questão é complicada apenas em aparência, porque a intuição de si mesmo, ou do fenômeno, como o que se desenvolve no devir leva ao discurso sobre a estrutura do ver, que Fichte já havia abordado em TL I em dois sentidos. Em parte, porque a recondução do aparecer do fenômeno à unidade do ver representa a base para a construção transcendental da empiria e, portanto, do fato de um múltiplo para o eu. Em parte porque esclarece, de acordo com TL I, que a construção da empiria exige que no ver concreto seja sempre o fenômeno que vê a si mesmo. Cada intuição empírica está relacionada ao surgimento de um plano supra-empírico que, para o Fichte de TL II, “funda o campo prático” (TL II, p. 177). Essa fundamentação se dá em consonância com a metodologia utilizada no decorrer das lições, ou seja, com a arte dialética do desenvolvimento, na qual, como em parte já foi visto, o filósofo leva o ouvinte a apreender o aspecto genético de um fenômeno a partir de um exemplo aparentemente desconectado do problema principal a ser tratado, cuja função é, entre outras coisas, colocar o fenômeno observado em contradição consigo mesmo. Se afirmamos que a unidade analítica da apercepção tem prioridade sobre a unidade sintética, não vemos como deveria ser possível entender a apercepção como unidade analítico-sintética ao mesmo tempo, ou seja, como um lugar em que análise e síntese têm igual importância. (TL, II, p. 172). A função do método dialético, entretanto, não é a de “fundar” a percepção, mas apenas a de induzir o ouvinte das lições a “encontrar” autonomamente a maneira certa de considerar a mesma lei que se apresenta nos diferentes lados dos quais o fenômeno pode ser apresentado. O a arte dialética é, portanto, um método “compatível com a lei” e precisamente uma “construção” que tem a função de “um guia para inventar o conceito por meio da imaginação para que surja a evidência” (TL II, p. 177). O “encontrar”, ou o “inventar”, indicam um procedimento que conota simultaneamente o resultado de uma construção realizada de modo artificial e a descoberta de

algo que permanece externo a ela. Com efeito, o que o *Erfinden* deve tornar reconhecível não é, senão a lei que determina a legalidade do método com que se realiza a construção, que é, ao mesmo tempo, aquela que rege o estar junto de dois aspectos aparentemente contraditórios do fenômeno (unidade analítica e unidade sintética de apercepção). Ou seja, a mesma lei rege o aparecimento absoluto do fenômeno na forma de uma unidade analítico-sintética da apercepção e o estabelecimento de uma visão que compreende e traduz essa dinâmica em conceitos. Assim, Fichte pode fazer aos seus ouvintes uma pergunta que, dada a complexidade dos temas discutidos até agora, deve surgir espontânea:

Agora, quando terminarmos, o que será? Veremos como vimos antes: só que este nosso ver terá outra qualidade constitutiva, compreenderá a si mesmo em seu fundamento ou em base e a partir de sua lei, assim como agora conhecemos o pensamento: não mais o saber simples, mas o saber que traz consigo seu expoente: um conhecimento que não apenas sabe, assim que refletido, o que, mas também por que é e é assim. *Clareza* (TL, II, p. 207).

## 4. LÓGICA TRANSCENDENTAL, LÓGICA FORMAL, TEORIA DA INVESTIGAÇÃO

- 15 O simultâneo inventar e descobrir que caracterizam a lógica transcendental não a distanciam, por si só, da lógica comum. Ambos procedem com base no desenvolvimento da liberdade da atenção <sup>26</sup>. Mas, ao contrário da lógica comum, a lógica transcendental radicaliza essa liberdade. Na verdade, ela “sabe que o pensamento da lógica comum é uma reprodução do pensamento original [...] Isso pressupõe um conhecimento relativo à maneira de seu modo de proceder e se contenta em ser uma imagem” do conhecimento originário, a partir da qual o pensamento se concretiza como síntese de um múltiplo. O ponto em que essa diferença se consuma é, para Fichte, relativamente simples: segundo a lógica comum, são dadas as formas, e não apenas a matéria, por meio das quais o pensamento se concretiza e organiza os dados. O pensamento nada mais seria, portanto, que a conjunção extrínseca das determinações relacionadas com a aplicação dessas formas. O eu lógico se veria diante de “duas imagens completamente novas” (TL II, p. 92), a de uma sequência de fenômenos e a do eu que o unifica em uma multiplicidade e em uma “simples visão geral”. Desse modo, a lógica comum forma um pensamento adequado e “a priori, antes de qualquer conceito geral” que, por um lado, lhe garante uma compreensão orgânica e sistemática da realidade e, por outro lado, permite-lhe enriquecer essa totalidade indefinidamente. O próprio Kant seria parcialmente responsável por essa atitude, pois ele admite que “há pelo menos algo, na estruturação conhecida do saber, que não pode

ser dado a ele pelas coisas [...] mas que é fundado no próprio conhecimento” e que ele chama *a priori* (TL II, p. 111). Nesta perspectiva, as leis do pensamento certamente surgirão como formas de generalização dos dados empíricos. Mas esta não é uma condição suficiente para que sejam considerados necessários. O psicologismo da lógica comum e a sistematização correlata do múltiplo com base em uma visão global estão estruturalmente condenados ao ceticismo. A visão ampla e sistemática do múltiplo permite expor a própria experiência interna e, possivelmente, descrever sua dinâmica. Mas a consciência de que o que é dito ou descrito é o reflexo de um procedimento e de uma verdade que *a priori* definem o trabalho intelectual de cada um nunca pode derivar daqui. E essa necessidade, entretanto, também pode ser decididamente descartada.

- 16 Tanto na primeira como na segunda lógica transcendental, Fichte associa essa possibilidade ao “senhor” de que fala Kant no ensaio de 1796 <sup>27</sup> e usa sua semântica para enfatizar a função fundamental que o trabalho de reflexão tem em alcançar a *Besonnenheit* necessária para a execução e compreensão da WL. O senhor a que Kant se refere torna-se o ícone das consequências epistemológicas e existenciais implícitas na lógica comum. Ele “circumnavegou várias vezes, com um olhar penetrante do qual nada escapa”, explorou “o oceano das opiniões humanas”, graças à sua perspicácia dialética, “é capaz de voltar a criar milhares de mundos semelhantes, caso se percam”. Assim, ele eleva sua experiência passada a um princípio universal e afirma que nenhuma opinião é superior às outras “(TL II, p. 156). A habilidade imediata de penetrar nas opiniões dos homens, a invenção de novos mundos possíveis e a construção da experiência pessoal passada como um critério único de verdade, coincidem com uma desvalorização da razão e o com o conseqüente empreendimento metafísico inerente a ela (TL II, p. 248) <sup>28</sup>. O resultado da pesquisa realizada na *Transzendental Logik* apresenta uma orientação diferente. Não o exercício de um talento imediato, mas a demonstração de que o pensamento surge como uma determinação necessária do saber. Junto com o saber, deve dar-se também o pensar, da mesma forma que a intuição e o múltiplo da intuição:

Objeto: o pensamento. Aqui reside a diversidade. -. De acordo com a lógica comum, é mais uma determinação casual da primeira representação, do conhecimento atualmente pressuposto; por exemplo, da representação do mundo. De acordo com a filosofia, é uma determinação original, sem a qual a representação não existe. Também é uma operação do pensamento, de um pensamento [...] Bem, é isso que chamamos de conhecimento que faz a si mesmo. Agora, isso é em parte um pensamento. Portanto, o pensamento faz a si mesmo: o saber pensa (uma proposição muito importante, TL II, p. 103).

- 17 Assim, se a lógica comum requer o “filtro” da reprodução em que o que é percebido empiricamente é devolvido a uma atividade sintética que faz com

que os dados da percepção se conformem à reelaboração lógico-conceitual, a doutrina da ciência pretende ir além da reprodução para perceber reflexivamente o que se traduz em atividade reprodutiva. No contexto da lógica transcendental, essa superação se dá por meio de uma reflexão sobre o ver, entendido como “uma força espiritual que por si mesma se configura como tal olhar sintético” (TL, I, p. 46). É uma força, ou uma vida, que se exhibe na atividade determinada do juntar. Não há visão porque há um objeto a ser visto. Mas os objetos são vistos porque é o ver a si mesmo que exige que algo seja visto em virtude de uma força que precede a visão real e se traduz nela. O fazer a si mesma da força do ver em uma visão real qualifica a conformação da própria força, isto é, a capacidade da força do ver constituir a si mesma em uma imagem (*Bild*). A imagem, por sua vez, tem dois lados. O primeiro diz respeito ao que é representado na própria imagem. O segundo, por outro lado, diz respeito ao operador ou à forma pela qual o ver é conscientemente colocado em uma determinada forma, independentemente da visão real. No primeiro caso, o ver converge imediatamente para o que se vê e, portanto, para uma determinada intuição. No segundo caso, entretanto, o ver assume a forma da regra segundo a qual o ver determinado pode ser entendido como uma formação particular da força figurativa do ver. Esta regra, ou lei, expressa essencialmente o conceito (TL, I, p. 75; TL, II, p. 92). A unidade de intuição e conceito, que, no decorrer das lições de lógica, Fichte expressa simbolicamente na forma  $b \times a$ , constitui a origem do conhecimento real. O conhecer um objeto apresenta-se como uma imagem específica que unifica o ver que se perde no próprio objeto (intuição) e a lei que permite e regra esse perder-se (conceito). Os dois momentos, porém, são dois lados diferentes de uma única força não empírica que se transfigura em conhecimento real: a vida do ver. Ao atingir esse nível de compreensão da atividade cognitiva, a lógica transcendental pode desconstruir um pressuposto fundamental da lógica comum, segundo a qual o pensamento lógico encontra sua principal ferramenta na abstração livre. A atividade que a partir do dado empírico remonta às suas estruturas gerais representa o exercício do pensamento livre a partir de representações dadas. No entanto, esse pensamento livre troca o que faz parte da estrutura geral do pensamento - isto é, o fato de que ver é sempre ver de acordo com uma lei que o ver dá a si mesmo ao traduzir-se em um conceito - com a realidade efetiva, que o lógico considera como um objeto externo ao seu pensamento livre (TL I, p. 60). E, nesse sentido, a lógica comum assume como ponto de partida o que na realidade é um resultado e, em particular, o produto genético da visão do formar-se do saber. A doutrina da ciência, porém, não quebra com a consciência ordinária, mas aparece como um instrumento potencial de organização dele, no que diz respeito à sua própria matéria e aos seus problemas (Dewey, 1949, 1p. 23). O olhar reflexivo

da lógica transcendental, de fato, redefine o sentido do que se entende por experiência. Ele não se fixa na elaboração de um dado intuitivo, mas se foca na constituição de um modelo, ou de um horizonte, em que os dados são constituídos, embora não produzidos, pela articulação do pensamento. O ponto de maior distância de Kant nas primeiras lições de TL II consiste justamente em uma compreensão diferente da relação entre mente e mundo e, em especial, na superação dos que Dewey chamam de “vínculos universais para restaurar a objetividade”, típicos do pensamento kantiano, os quais, porém, pressupõem o particularismo da experiência e recursos não empíricos separados para realizar a integração entre dado e conceito (Dewey, 2009, p. 6).

- 18 De fato, a reconstituição fichteana da experiência à luz da vida do ver leva à uma conclusão que, mesmo de pontos de partida diferentes, fica muito próxima dos pressupostos que levam Dewey à construção de uma teoria da investigação. Mesmo continuando fiel ao espírito do idealismo, em construir a sua concepção da lógica como teoria da investigação, Dewey recusa o suposto dualismo implícito na concepção kantiana da experiência em função de uma concepção dinâmica inspirada por Hegel. Daí consegue certamente a suspeita para com toda separação entre teórico e prático, mas, acima de tudo, a elaboração de uma ideia de saber e de experiência baseadas na interação entre si e ambiente que recusa o psicologismo em função de uma visão coerentista da consciência <sup>29</sup>. Com esta expressão podemos entender a explicação do surgir do dado e da possibilidade de reproduzi-lo a partir da estrutura interna da consciência. Mas podemos entender também o fato de que toda efetivação filosófica não surge a partir de regras abstratas, mas sim, reconduz toda efetivação específica do saber ao

resultado de alguma investigação específica, segundo a qual a concepção do saber enquanto tal não pode ser senão uma generalização de propriedades que se revelam pertinentes às conclusões que são a coroação da investigação. Saber [...] é um termo para designar o produto de uma investigação apropriada (Dewey, 1949, p. 40).

- 19 Na lógica transcendental fichtena esses dois aspectos do coerentismo deweyano se sobrepõem. A definição imanente (ou coerentista) da emergência do dado a partir da estrutura do saber vai junto com a definição das regras que tornam possível esta explicação. A definição da experiência, portanto, não termina na definição da empiria, mas na da essência da empiria, ou seja, na apresentação justificada da dinâmica em função da qual a empiria adquire um sentido racional e operacional por meio do desenvolvimento e da autorreflexão da imagem (Bertinetto, 2011, p. 209 ss.). Nesta perspectiva, as formas do pensamento simplesmente não são compreendidas e aplicadas aos dados intuitivos, mas construídas

efetivamente e derivadas como aplicações do conhecimento a si mesmo. Em Fichte também “todas as formas lógicas (com suas propriedades e características) nascem do trabalho de investigação e dizem respeito ao controle da própria investigação tendo em vista a confiabilidade das afirmações produzidas” (Dewey, 1949, p. 34). As formas lógicas originam-se, portanto, nas operações de investigação, enquanto esta última (ou seja, o desenvolvimento do saber) é a causa das formas que a própria investigação justifica. As formas do pensamento, que a nível da lógica transcendental representam o sujeito da investigação, tornam-se por sua vez ferramentas para o sucesso da própria investigação, que não é um fim em si, mas se apresenta como base para o estabelecimento de certas situações existenciais (Dewey, 1949, p. 47). Neste contexto, em que a atividade de reflexão é especificamente operativa, as novas situações existenciais estabelecidas pela lógica transcendental, ou seja, os exemplos assumidos apenas aparentemente de forma arbitrária, mas na realidade atribuíveis à estrutura interna e não psicologicamente determinada do pensamento, representam problemas para realizar uma investigação concreta e completa das formas do pensamento e, como efeito, para preparar o desenvolvimento da filosofia primeira. Cada problema colocado no contexto introdutório representa, em outras palavras, um estado de coisas abordado pela investigação que, uma vez resolvido, a modifica, a justifica e a completa.

20 De resto, como o próprio Dewey admite,

A atenção para o modo de fazer é indispensável para o controle do que se faz. O artesão, por exemplo, apreende que se ele opera de uma certa forma o resultado prefixado vai se produzir com facilidade, dadas certas condições materiais. Ao mesmo modo, nós descobrimos que, em conduzir os nossos raciocínios de uma certa maneira, iremos chegar *ceteris paribus* a conclusões seguras. A ideia de um método de investigação surge como expressão explícita de um hábito já implícito em todo um conjunto de suposições (Dewey, 1949, p. 45).

21 A lógica como uma introdução, portanto, não é apenas extrínseca à doutrina da ciência, nem a doutrina da ciência pode ser entendida apenas como uma metafilosofia. Mais do que isso, a função instrumental da lógica no que diz respeito à filosofia representa um momento fundamental para que a investigação desenvolvida pela doutrina da ciência se realize numa efetiva reestruturação do pensamento que não permanece fixo e fechado em si mesmo, mas é estruturalmente aberto e eticamente qualificado.

---

## BIBLIOGRAFIA

### 5. BIBLIOGRAFIA

- Bertinetto, A. (2001). *L'essenza dell'empiria*. Napoli: Loffredo.
- Bertinetto, A. (2012). L'appercezione trascendentale nell'ultimo sistema berlinese di Fichte. *Annuario Filosofico*, 400-415.
- Bianco, B. (1980). *J.F. Fries. Rassegna storica di studi (1803-1978)*. Napoli: Bibliopolis.
- Bonnet, C. (1999). Le préjugé du transcendantal. *Archives de Philosophie*, 475-488.
- Dewey, J. (1949). *Logica. Teoria dell'indagine*. Torino: Einaudi.
- Dewey, J. (2009). *Per una filosofia risanata*. Roma: Armando.
- Dewey, J. (2014). *Esperienza ed Educazione*. Milano: Cortina.
- Drechsler, J. (1955). *Fichtes Lehre vom Bild*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Duso, G. (1974). *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*. Urbino: Argalia.
- Eckardt, G., John, M., van Zantwijk, T., & Ziche, P. (2001). *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft, 2001*. Köln-Böhlau-Weimar: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Elshans, T. (1906). *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Giessen: Töpelmann.
- Ferraguto, F. (2010). *Filosofare prima della filosofia*. Hildesheim: Olms.
- Ferraguto, F. (2018). As acrobacias de um novo escritor de filosofia: Fichte sobre a lógica de Hegel. *Revista de Estudos hegelianos*, 145-163.
- Ferraguto, F. (2019). Non multa sed multum. Fichte e a Fundação da Universidade de Berlim. In D. Ferrer, *A filosofia da história e da cultura em Fichte* (p. 169-186). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Ferraguto, F. (2020). O Verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de Reinhold. *Cadernos de Filosofia alemã*, em publicação.
- Ferraguto, F. (2020). Rythmus and Setzen. Fichte's Answer to rational realism. In M. Bondeli, & S. Imhof, *Fichte and Reinhold in confrontation* (p. 215-232). Berlin-New York: De Gruyter.
- Fichte, J. (2000). *J.G. Fichtes Ultima inquirenda*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- Fichte, J. (2000). *Logica trascendentale I. L'Essenza dell'empiria*. Milano: Guerini.
- Fichte, J. (2004). *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*. Milano: Guerini.
- Fichte, J. (2007). *I fatti della coscienza (1810-1811)*. Milano: Guerini.
- Fichte, J. G. (1845). *Saemtliche Werke*. Berlin: De Gruyter.
- Fichte, J. G. (1986). *Die Wissenschaftslehre. Zweite Vortraege im Jahr 1804*. Hamburg: Meiner.
- Fries, J. (1967). *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft (1807)*. Aalen: Scientia.
- Fries, J. (1967). *Reinhold, Fichte und Schelling (1803)*. Aalen: Scientia.
- Fries, J. F. (1982). Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik , hrsg. von , pp. . In G. König, & L. Geldsetzer (A cura di), *Sämtliche Schriften*, (Vol. 2, p. 251-297). Aalen: Scientia.
- Fuchs, E. (Stuttgart 1978-). *Fichte im Gespräch - Berichte der Zeitgenossen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Girndt, H. (A cura di). (2015). *Natur in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth*. Berlin: Dunckher & Humboldt .
- Hammacher, K. (1981). Hammacher, Fichte, Maimon und Jacobi: Transzendentaler Idealismus und Realismus, in *Transzendentalphilosophie als System*, cit., pp. . In K. Hammacher, *Der transzendente Gedanke: Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes* (p. 243-263). Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. (2004). *Scienza della logica*. Roma-Bari: Laterza.
- Ivaldo, M. (1998). Fichte zu Jacobi in der ersten Transzendentalen Logik von 1812. *Fichte-Studien* , 107-119.
- Ivaldo, M. (2007). Resenha ao tomo II, 14 da Gesamtausgabe de Fichte. *Rivista di Storia della Filosofia* , 625-626.
- Ivaldo, M. (2015). Fichtes Naturlehre in der Sicht von Reinhard Lauth. In H. Girndt, *Natur in der Transzendentalphilosophie. Eine Tagung zum Gedenken an Reinhard Lauth* (p. 135-162). Berlin: Duncker & Humboldt.
- Johnston, J. S. (2006). Dewey's Critique of Kant. *Transaction of the Charles S. Peirce Society* , 518-551.
- Kant, I. (1902-). *Kants gesammelte Schriften*. (K. P. Wissenschaften, A cura di) Berlin: Reimer.
- Kant, I. (1991). *Scritti sul Criticismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Lauth, R. (1984). *Die transzedentale Naturlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Amburg: Meiner.

- Lauth, R. (1986). L'idea globale della filosofia in J. G. Fichte, a c. di C. Cesa, Napoli, pp. . In R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte* (p. 23-67). Napoli: Guida.
- Lauth, R. (1998). Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels Wissenschaft der Logik im Sommer 1812. *Kant-Studien*, 456-464.
- Lauth, R. (1999). Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi. In J. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811* (p. 11-52). Milano: Guerini.
- Maesschalck, M. (2007). Attention et signification chez Fichte et Husserl. Les conditions d'une lecture phénoménologique de Fichte. In J. Goddard (A cura di), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814)*. Paris: Vrin.
- McDowell, J. (2005). *Mente e Mundo*. São Paulo: Ideias e Letras.
- McKenna, E., & Pratt, S. L. (2015). *American Philosophy. From Wounded Knee to the Present*. London: Bloomsbory.
- Mechler, W. (1911). Die Erkenntnistheorie bei Fries aus ihren Grundbegriffe dargestellt und kritisch erörtert . *Kant-Studien (Ergänzungsheft, Bd. 22)* .
- Pareyson, L. (1993). *Estetica. Teoria da formatividade*. Petropolis: Vozes.
- Peimann, R. (2009). *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Pettoello, R. (1992). *Un «povero diavolo empirista». F.E. Beneke tra criticismo e positivismo*. Milano: Franco Angeli.
- Poggi, S. (1977). *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*. Bologna: Il mulino.
- Pozzo, R. (1988). *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*. Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris: Lang.
- Rametta, G. (2002). L'idea di filosofia nel tardo Fichte. *Rivista di Storia della Filosofia*, 461-468.
- Rametta, G. (2003). Doctrine de la Science et Doctrine de l'état. La dissolution de la théologie politique chez le dernier Fichte. In J. Goddard, *Fichte. La Philosophie de la maturité* (p. 143-158). Paris: Vrin.
- Reinhold, K. L. (1801-1803). *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes.
- Roberto, D. (2007). *Kant e Fries. Significato e legittimità della "svolta antropologica*. Milano: Unicopoli.
- Shook, J. (2000). *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Tognini, G. (1987). Tradizione e nuova filosofia nel realismo logico di Bardili. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, p. 771-826.

Zöller, G. (2013). *Fichte Lesen*. Stuttgart Bad Cannstatt: Fromman Holzboog.

## NOTAS

1. Ofereci um tratamento destas críticas em Ferraguto, 2020a; para uma análise mais ampla do contexto deste trecho e do impacto crítico no desenvolvimento da reflexão transcendental cf. Ferraguto, 2020b.
2. Que notadamente apareceu na *Intelligenzblatt* da “Allgemeine Literatur-Zeitung” de Jena, o 28 de agosto de 1799.
3. Cf. a respeito Bardili, 1800, p. 25-26; p. 342.
4. Sobre as relações de Fries com a filosofia transcendental cf. Roberto, 2007. Uma descrição geral do pensamento de Fries encontra-se dada por Elshans, 1906; Bianco, 1980; Pettoello, 1992; Bonnet, 1999; Mechler, 1911; Poggi, 1977.
5. Para uma problematização desta distinção cf. Tognini, 1987.
6. Dewey, 1949, p. 48. Trata-se de uma abordagem que aparece também na definição pareysoniana de formatividade, entendida como modo de fazer que “enquanto faz, inventa o seu próprio modo de fazer” (Pareyson, 1993, p. 20), empregada de forma muito eficaz por Bertinetto, 2011 (em especial pp. 111-112) para interpretar o desenvolvimento da lógica fichteana. De fato, entre Dewey e Pareyson tem uma relação muito próxima, declarada pelo próprio Pareyson (1993, p. 10) e evidente também na concepção operacional da lógica, conforme a qual as leis do espírito não correspondem a algo dado, mas são definidas pela dinâmica e a interação entre fim e meios da pesquisa e conforme as quais o resultado não é pensável independentemente do processo da pesquisa (Pareyson, 1993, p. 29 e p. 60). Para uma interpretação da doutrina da ciência de Fichte neste sentido cf. também Duso, 1974.
7. Cf. *Staatslehre*, Fichte, 1845, IV, p. 390. Trata-se de um dos termos básicos para entender o conceito fichteano de aplicação da filosofia, sobre que cf. Rametta, 2003.
8. Muito interessante, neste sentido, é a definição dada por Dewey, conforme toda experiência tem um aspecto ativo que muda as condições objetivas em que ela é feita (Dewey, 2014, p. 26), que encontra uma correspondência interessante na interpretação da doutrina da ciência dada por Lauth, 1984, p. 15 e 21, sobre a qual cf. também Ivaldo, 2015 e, em geral, os textos publicados em Girndt, 2015. Este movimento fichteano, de fato, não é relevante apenas no que diz respeito ao desenvolvimento do debate sobre a filosofia kantiana entre o século XVIII e XIX, mas é relevante também para entender tentativa contemporânea de dissolver as angústias filosóficas da modernidade proposta

por John McDowell a partir de uma problematização da transição de Kant a Hegel, ou seja de uma concepção em que a relação entre mente e mundo é definida pela síntese da experiência, e chega a uma perspectiva em que a aparente contraposição entre mente e mundo é supracumida no desenvolvimento de uma razão que não é apenas prestação teórica do sujeito, e sim uma razão mais ampla em função da qual a contraposição faz sentido. Na concepção de McDowell, que de certa forma desenvolve pressupostos do pragmatismo de Dewey (cf. McKenna-Pratt, 2015, p. 361), é verdade que Kant não atribui à receptividade uma contribuição separável da sua cooperação com a espontaneidade (McDowell, 2005, p. 78). De fato, Kant não parece admitir um fundamento extraconceitual último para tudo o que é conceitual: “Na experiência observamos, por meio de impactos sobre os sentidos, elementos da realidade que não estão de forma alguma fora do conteúdo pensável” (McDowell, 2005, p. 79). Por outro lado, o pensamento kantiano caracteriza-se por um arcabouço transcendental. Aqui é o pensamento do supracumível que fornece o modelo de uma realidade independente da espontaneidade, encarnando uma “realidade genuína” respeito a qual toda realidade empírica é fraudulenta. Esta ambiguidade do pensamento kantiano levaria com siglo três implicações: 1. limitaria a possibilidade de afirmar que a experiência exerce uma influência racional sobre o nosso pensamento. Se a realidade genuína é a supracumível, não é possível entender a integração entre mente e mundo na forma de uma constrição racional que vem da sensibilidade, e sim apenas no sentido de uma elaboração passiva da experiência, transfigurada em determinações da experiência interna do sujeito (McDowell, 2005, p. 70); 2. Impediria exercer uma autêntica responsabilidade diante da realidade. Através da admissão do supracumível “nossa liberdade responsável no âmbito do pensamento parece ficar aquém de uma liberdade genuína. É como se Kant estivesse dizendo que embora uma exculpação não possa fazer as vezes de uma justificativa, e embora empiricamente falando possamos ter justificativa para nossos juízos empíricos, o melhor que podemos obter para os juízos empíricos, em termos transcendentais, são exculpações” (McDowell, 2005, p. 81), ou seja, seríamos levados a cindir mente e mundo e tratar os nossos juízos empíricos em função de uma falha originária, que tiraria deles todo poder argumentativo. 3. Geraria nos sucessores do próprio Kant, mais uma dinâmica ambígua: por um lado a admissão do supracumível é criticada como traição de um genuíno idealismo. Por outro lado, na ambição de assimilar o supracumível à realidade o idealismo despreza o senso comum pela independência do mundo ordinário (McDowell, 2005, p. 82). Contudo, esta ambiguidade do transcendentalismo kantiano não tem que ser entendida como alternativa. Os dois lados dela são duas maneiras de desenvolver um mesmo pressuposto.

Como veremos ao longo deste artigo, a reestruturação da relação entre pensamento e dado, não tem termos de síntese, mas sim de formação (*Bildung*) ou de formatividade, típica da doutrina da ciência de Fichte representa uma alternativa a esta interpretação.

9. Cf. a celebre afirmação da *Segunda introdução na doutrina da ciência*, Fichte, 1962, I, 4, p. 212.

10. De agora em diante os dois cursos de lógica transcendental irão ser indicados como TL I e TL II. Os cursos de lógica fichteana são citados na tradução italiana de Alessandro Bertinetto: Fichte, 2000 e Fichte, 2004.

11. A presença de Fries como objetivo polêmico das investigações fichteanas da lógica transcendental é um dado relativamente controverso. Mesmo que não pareça que Fichte tenha lido o *System der Logik* publicado pelo Fries em 1811, ele tinha que lidar com hostilidade de W.M.L De Wette, teólogo e discípulo de Fries, chamado como professor na Universidade de Berlim em 1810. Como o próprio De Wette escreve a Fries em 5 de novembro de 1813 (Fuchs, 1978, V, p. 59), o escopo das aulas dele era, entre os outros, o de expor os elementos fundamentais do pensamento de Fries em uma chave antifichteana e antischleiermacheriana. A própria nomeação de De Wette devia representar o primeiro passo para chamar para Universidade de Berlim o próprio Fries, conforme o próprio Jacobi esperava (cf. Lauth, 1998, p. 458). Um tratamento da possível presença de Fries na reflexão fichteana sobre a lógica transcendental encontra-se em Ivaldo, 2007.

12. Neste artigo, não se adentra aos pormenores da questão teórica da introdução na doutrina da ciência. Forneci um tratamento amplo deste assunto em Ferraguto, 2010. Para uma visão geral da articulação sistemática dos cursos ministrados por Fichte em Berlim entre 1810 e 1814 cf. Lauth, 1986 e Lauth, 1999.

13. Desenvolvi uma análise mais ampla e uma reconstrução histórica do conceito de *Fertigkeit* na doutrina da ciência de Fichte em Ferraguto, 2019.

14. Sobre a lógica transcendental como introdução e para uma síntese do debate que teve a esse respeito cfr. Bertinetto, 2001, p. 86 e sg.

15. Sobre os vários sentidos da lógica no século XVIII cf. Pozzo, 1988.

16. Na fase berlinense da doutrina da ciência o método da *Realeinleitung* é empregado também nas *Einleitungsvorlesungen* de 1813, cf. por exemplo Fichte, 2000, p. 120.

17. Cf. por esta definição Rametta, 2003.

18. Cf. § 7 do escrito *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* de 1794. Uma comparação ampla entre o ponto de vista da lógica transcendental de 1812 e a interpretação fichteana da lógica na *Begriffsschrift* encontra-se em Bertinetto, 2001.

19. Sobre este ponto cf. Zöllner, 2013.

20. Um tratamento de uma possível interpretação crítica da lógica hegeliana a partir do ponto de vista da lógica transcendental de Fichte foi dado em Ferraguto, 2018.
21. Conforme escreve Bardili, 1800, p. 1-2. Sobre o pensamento de Bardili e o impacto do pensamento dele na reflexão sobre a lógica do século XIX, cf. Paimann, 2009.
22. Na reconstrução da abordagem fichteana ao psicologismo são relevantes, junto com o celebre *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* de Moritz, que apresentava, entre outros, um conjunto de materiais de psicologia experimental, pelo menos duas revistas com as quais a reflexão fichteana pode ser colocada em relação direta e que tem um impacto direto sobre a formação de Fries também. A primeira é com certeza o *Psychologisches Magazin* de C.Ch.E. Schmid, uma revista jenense, publicada a partir de 1796, cuja publicação prossegue sob o título de *Antropologisches Journal* entre 1803 e 1804. Um ano antes da publicação da revista de Schmid aparece em Jena também a *Ankündigung* de uma outra revista, intitulada também de *Psychologisches Magazin*, dirigida por J.G. Heyng, que o próprio Fichte não podia não conhecer, pois ela foi objeto de uma resenha publicada no IV tomo do *Philosophisches Journal*. Heyng, que tinha sido aluno de Fichte em Jena em 1796, estava também em oposição direta a este último e foi autor do escrito *An Herrn Professor Fichte in seiner philosophischen Einsamkeit* (1796), além de vários outros textos menores construídos a partir de uma noção de eu empírico contraposta à conceituada por Fichte. Interessante é a tentativa de Heyng de entender a psicologia como saber fundamental ao qual as demais ciências devem se reconduzir. Sobre estes temas cf. a importante discussão das diferentes posições apresentada por Eckardt, John, van Zantwijk, & Ziche, 2001.
23. Cf. a respeito o quanto Fichte fala na lição de introdução na filosofia de 1810 transcrita por Twesten, em Fichte, 1962, IV, 4, p. 28.
24. Dentre os muitos tratamentos da teoria fichteana da imagem vou me limitar a indicar o mais acabado e aprofundado, Drechsler, 1955.
25. Fichte parece aqui estar reinterpretao o trecho do § 16 da Crítica da razão pura B, 134-135. Sobre o problema da apercepção na lógica transcendental fichteana cf. Bertinetto, 2012.
26. Sobre o papel da atenção neste contexto, cf. Maeschalk, 2007.
27. Trata-se do ensaio *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, em Kant, 1902-, VIII, p. 387-407.
28. O alvo crítico de Fichte neste ponto é, na verdade, Jacobi. Sobre este aspecto cf. Ivaldo, 1998 e Hammacher, 1981.
29. Cf. a respeito Johnston, 2006. Sobre a importância de Hegel e da filosofia clássica alemã na formação do pensamento deweyano, cf. Shook, 2000.

---

## RESUMOS

The paper, focused on the analysis of the first four lessons of the *Transzendente Logik II* of 1812, deals with the status of transcendental logic in the construction of Fichte's *Wissenschaftslehre*. From the historical and textual point of view, the problem investigated involves the definition of transcendental logic as an introduction to the *Wissenschaftslehre* (§ 2) and the relationship of this definition with different approaches to logic in the post-kantian debate (Fries, Reinhold, Bardili, Kant § 3). From a theoretical point of view the paper involves a reflection on the meaning of the so-called recursivity of the *Wissenschaftslehre* and draws attention to the ways in which the recursivity allows for a restructuring of experience and rationality. This perspective allows us to clarify two elements implicit in Fichte's transcendental approach: the difference between formal and transcendental logic and the propaedeutic dimension of this difference, which would show its proximity to the assumptions of the Dewey's theory of investigation (§ 4).

## ÍNDICE


**Keywords:** J. G. Fichte, Logic, Pragmatism, Investigation, Transcendental Philosophy

## 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>

PUC-PR

---

## Reseñas/Recensões

---

# Francisco Prata Gaspar, *A distância do olhar: Síntese e liberdade na Doutrina da Ciência de Fichte*

Giorgia Cecchinato

---

## REFERÊNCIA

Gaspar, F. P., *A distância do olhar: Síntese e liberdade na Doutrina da Ciência de Fichte*, São Paulo, Edições Loyola, 2019, 462 pp., ISBN 9788515045693

- 1 O título do livro de Francisco Prata Gaspar é inspirado por uma metáfora que Kant usa na *Crítica da razão pura* para indicar a necessidade de distanciamento do plano da experiência para empreender uma pesquisa verdadeiramente científica e superar o ponto de vista cético. Para medir a superfície da terra, como Kant explica, não é suficiente querer caminhar até onde ela se estende, pois, nesse caso, sempre haverá para onde ir. Na medida em que é tomada uma distância do plano empírico, nesse caso da superfície terrestre, é possível enxergar, não apenas que a Terra é esférica, mas também, é possível medir com certeza a sua superfície.
- 2 Além das evidentes sugestões para uma discussão contra a praga contemporânea do terraplanismo, o que deve ser aqui entendido é que o ponto de partida para o empreendimento de Fichte, que “com Kant, além de Kant” quer levar às últimas consequências a filosofia transcendental, precisa se distanciar de toda imersão no objeto do saber. Toda a Filosofia que queira ser chamada de Ciência deve ter a capacidade de se distanciar e olhar na direção certa. A metáfora do olho e do olhar são também muito comuns em Fichte para indicar justamente a atividade filosófica que dirige o próprio olhar, não para os objetos, mas para nós mesmos.
- 3 A síntese originária entre ser e pensamento é a síntese que produz todas as outras. Esta é identificada como o problema fundamental de uma filosofia que olhe para direção certa, para o agir da razão e da liberdade. Analisada na

multiplicidade e plenitude dos seus sentidos teóricos, ainda não no sentido moral ou político, é o caminho para solucionar a questão fundamental da filosofia.

- 4 O primeiro capítulo empenha-se na demonstração do problema da síntese como problema fundamental da filosofia e se articula em cinco parágrafos, os primeiros quatro dedicados repetitivamente a Kant, Reinhold, Enesidemo, Maimon. O último parágrafo mostra como a partir dos problemas da filosofia de Kant, passando para as formulações de Reinhold e para as objeções céticas à filosofia crítica de Kant delinea-se o projeto filosófico de uma doutrina da ciência enquanto saber de todo saber a partir do aprofundamento do conceito de liberdade como atividade e espontaneidade.
- 5 O segundo capítulo vê a imaginação como protagonista, como atividade “visada” na parte teórica da *Doutrina da Ciência* de 1794. Ela é ao mesmo tempo intuitiva e categorial e com a sua oscilação ela produz tanto o universal quanto o particular de um só golpe, de maneira originariamente sintética. Apenas a reflexão do filósofo pode enxergar os elementos como separados.
- 6 Porém pelo fato a mediação só se dá nesse momento circunscrito ao teórico, a imaginação se mostrará limitada para fundar a filosofia e responder de maneira definitiva ao problema da síntese. Portanto os capítulos terceiro e quarto são dedicados à explicação do momento prático da *Doutrina da Ciência* de 1794 e ao fundamento de toda atividade livre, a *Tathandlung*.
- 7 Particularmente interessantes e esclarecedoras são as discussões que Gaspar, ao lado de Fichte conduz contra todas as interpretações dogmáticas do absoluto e defendendo a *Doutrina da Ciência* de acusações de subjetivismo.
- 8 Assim como é original e muito bem colocada a ligação que ele institui entre o juízo reflexionante kantiano e a espontaneidade originária no segundo parágrafo do terceiro capítulo.
- 9 Os méritos desse livro vão bem além do que esse esquema sintético pode resumir: o apontamento para contribuição fundamental da filosofia de Maimon para o desenvolvimento da *Doutrina da Ciência*; a capacidade de ligar a *Doutrina da ciência* de 1794 com outras apresentações da *Doutrina da Ciência* posteriores, sem achatar a evolução do pensamento de Fichte, mas apontando para uma substancial continuidade. Não podemos esquecer a capacidade de dialogar com uma ampla e atualizada literatura secundária internacional e ao mesmo tempo dar centralidade e discutir os resultados mais interessantes da pesquisa brasileira sobre Fichte expostos por R.R. Torres Filhos no seu livro *O espírito e a letra* de 1975.
- 10 Por isso, o trabalho aqui exposto representa um instrumento de trabalho importante para pesquisadores experientes que querem aprofundar questões importantes relativas à gênese e aos conceitos fundamentais da *Doutrina da*

*Ciência* mas, devido à sua linguagem clara e à transparências das passagens conceptuais, pode ser muito útil para utilizar na sala de aula e para quem se aproxima pela primeira vez às questões do idealismo transcendental.

- 11 Lamentamos apenas a timidez ou modéstia do autor por não ter tentado uma tradução para o português de alguns termos chave da filosofia de Fichte, o mais importante é o de *Tathandlung*. Essa falta sem dúvida resguarda a interpretação de umas unilateralidades devidas à intraduzibilidade de termos “inventados” por Fichte, por outro lado subtrai-se a um produtivo debate acerca da tradução para o português de termos técnicos específicos.


---

## AUTORES

GIORGIA CECCHINATO

 **IDREF** : <https://idref.fr/147239389>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/81910085>

 **ISNI** : <https://isni.org/isni/0000000063254711>

 **BNF** : <http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb165309975>

Universidade Federal de Minas Gerais