

## Revista de Estud(i)os sobre Fichte

---

28 | 2025

### Inv(i)erno 2025

Special Issue: A doutrina da ciência e seus deslocamentos II

*Special Issue: The Doctrine of Science and its Displacements II*

Emiliano Acosta y Francisco Prata Gaspar (dir.)

---



#### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/ref/2455>

DOI: 10.4000/154dx

ISSN: 2258-014X

#### Editor

Universidade Federal do Espírito Santo

#### Edición impresa

Fecha de publicación: 1 de agosto de 2025

#### Referencia electrónica

Emiliano Acosta y Francisco Prata Gaspar (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 28 | 2025, «Inv(i)erno 2025» [En línea], Publicado el 03 noviembre 2025, consultado el 03 enero 2026. URL: <https://journals.openedition.org/ref/2455>; DOI: <https://doi.org/10.4000/154dx>

---

Este documento fue generado automáticamente el 3 de enero de 2026.



The text only may be used under licence CC BY-NC 4.0. All other elements (illustrations, imported files) may be subject to specific use terms.

## NOTAS DE LA REDACCIÓN

### **Palabras de los editores**

Al igual que el número anterior, el presente contiene artículos basados en trabajos presentados durante el VII Congreso Fichte de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF). A diferencia del número anterior, a los cuatro artículos vinculados con este congreso se suma un artículo que no fue presentado en este congreso: se trata del trabajo de nuestro querido amigo y colega, Felipe Schwember, fallecido hace sólo unos meses.

Con su artículo, uno de sus últimos escritos sobre filosofía, comienza este número. El título es *El objeto de la economía y su comprensión desde la perspectiva del idealismo crítico. Algunas reflexiones a propósito de la economía política de Fichte*. El artículo consiste en una explicación de la economía, en particular la cuestión del comportamiento del mercado y la cuestión acerca de la armonización de los intereses particulares, a partir de los principios del idealismo crítico (Kant y Fichte). El lector podrá, sin duda, apreciar no sólo la erudición y cualidad científica que siempre distinguieron a Felipe, sino también su creatividad y su esfuerzo intelectual por dotar a la economía de un fundamento filosófico. El segundo artículo, *Breve história do acosmismo: Fichte entre Hegel e Espinosa*, pertenece a Fábio Bonafini y busca identificar los desplazamientos que suceden en las distintas concepciones del acosmismo en Spinoza, Fichte y Hegel. A estos artículos les siguen, primero, el trabajo de M. Jorge de Carvalho sobre la noción de punto de vista (*Standpunkt*) “Knowledge and Shift in Fichte’s Standpunktlehre”, el cual ofrece un análisis detallado y claro de cómo debemos entender esta noción dentro del universo fichteano. Luego *Da consciência ao sujeito da consciência. A gênese da proposição fundamental da Wissenschaftslehre* de Marcos Cesar P. de Carvalho Filho, en el cual se reconstruye el camino argumentativo que va de una comprensión representacionista de la filosofía (Reinhold) a una filosofía fundada en una subjetividad práctica (Fichte). El presente número culmina con la investigación de Hui Gao sobre el lenguaje en Fichte: *A antinomia linguística de Fichte como acabamento de sua filosofia transcendental*.

Queremos agradecer a los autores por la calidad de los trabajos enviados y por la comprensión durante el período de evaluación.

F. P. G. & E. A.

### **Nota fallecimiento Felipe Schwember Augier (1976 - 2025),**

Con tristeza y cierto enojo (contra qué? Contra quién?) queremos comunicar el fallecimiento de Felipe Schwember Augier, quien fue para muchos de

nosotros más que un colega o una amistad académica. Imaginarse a Felipe sin que esté sonriendo o incluso riéndose es casi imposible. Era un puro celebrar la alegría de la vida. Era a la vez un investigador minucioso y un pensador creativo, claro y honesto, siempre dispuesto a escuchar como a colaborar con las iniciativas de ALEF.

La muerte siempre sorprende, con esto no decimos nada nuevo. Tal vez la sorpresa es descubrir cómo uno no termina de acostumbrarse a uno de los sucesos más naturales de la vida, cómo uno no termina de aceptar el hecho de que la muerte es lo único que tenemos asegurado, lo único que, a la vez, nos hace a todos iguales: mortales.

Queremos hacer nuestras las palabras de la Biblia que Brahms usó para uno de los movimientos de su Requiem: "Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?". Y no es que Felipe o nosotros hayamos vencido o que esto no nos duela, nada de eso, sino que Felipe, lo sabemos, se ha ganado ya una cierta inmortalidad no sólo en la sociedad chilena como intelectual y columnista y en el mundo académico como especialista en filosofía política y economía política, sino también en todos nosotros. Seguirá viviendo en su recuerdo, en su obra.

E.A.

## ÍNDICE

*El objeto de la economía y su comprensión desde la perspectiva del idealismo crítico. Algunas reflexiones a propósito de la economía política de Fichte*

Felipe Schwember (†)

*Breve história do acosmismo: Fichte entre Hegel e Espinosa*

Fábio Bonafini

*Knowledge and Shift in Fichte's Standpunktlehre*

M. Jorge de Carvalho

*Da consciência ao sujeito da consciência. A gênese da proposição fundamental da Wissenschaftslehre*

Marcos Cesar P. de Carvalho Filho (UERJ)

*A antinomia linguística de Fichte como acabamento de sua filosofia transcendental*

Hui Gao

# El objeto de la economía y su comprensión desde la perspectiva del idealismo crítico. Algunas reflexiones a propósito de la economía política de Fichte

*The subject of economics and its understanding from the perspective of critical idealism. Some reflections on Fichte's political economy*

Felipe Schwember (†)

---

*Agradezco a Lucas Miranda por sus valiosísimos comentarios y sugerencias.*

## 1- Introducción

El tratamiento que el idealismo crítico, en sus dos principales figuras, Kant y Fichte, ha dispensado a la economía no resulta particularmente feliz. Aunque cite a Adam Smith y recurra profusamente a las explicaciones «de mano invisible» en su filosofía de la historia, Kant no se embarca en una reflexión, ni siquiera episódica, acerca de la economía: no discute ni su lugar en el sistema del conocimiento, ni señala cuál es su objeto ni, en fin, un problema propiamente económico que pudiera ser, si no solventado, sí al menos pensado por medio de algún principio *a priori* que sirviera para constituir algo así como una *ciencia económica pura*.

El silencio de Kant es ampliamente compensado por la muy elaborada teoría económica que Fichte presenta en *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) y, sobre todo, en *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) y en la *Rechtstlehre* (1812), al hilo del tratamiento de problemas jurídicos y políticos. Sin embargo, la contribución de Fichte es tan esmerada y original como inverosímil. Y lo es, no ya a causa de y en comparación con, digamos, la evolución posterior o el estado actual de la ciencia económica, sino a causa de la relación que guarda con los mismos propósitos que su filosofía del derecho persigue: identificar y demostrar de modo inequívoco la necesidad de ciertas instituciones jurídicas

de cara al aseguramiento de la libertad de sus ciudadanos. El hecho de que la filosofía de la economía de Fichte conduzca a un Estado que, además de controlar precios, fijar cuotas de producción o las plazas disponibles para desempeñarse en tal o cual trabajo, impida a sus ciudadanos viajar o salir libremente del país, puede ser tomado como una prueba de su inadecuación y fracaso.

Así las cosas, seguramente no resulte exagerado decir que la filosofía trascendental se encuentra en deuda con la economía y que, por lo mismo, el examen acerca de la posibilidad de la economía desde un punto de vista trascendental —una *Crítica de la razón económica*— es, hasta el día de hoy, una tarea pendiente para ella. Su ejecución requeriría, como es obvio, de un esfuerzo de largo aliento, que tuviera en cuenta, no sólo —en lo que pudiera tener aún de vigente— la crítica de la economía política llevada a cabo por el marxismo, sino también —y, sobre todo— la revolución marginalista y la posterior economía neoclásica que, de entonces a ahora, ha sentado las bases del desarrollo de la ciencia económica. Aunque el presente trabajo no aspira, como es obvio, a realizar dicha tarea, sí pretende ofrecer una modesta contribución en su dirección por la vía de sostener, fundamentalmente, dos tesis. La primera es que, aunque inservibles para elaborar realmente una teoría de la economía, los desarrollos teóricos que Fichte ofrece del derecho natural permiten identificar tanto los móviles propiamente económicos de los agentes como el objeto que cabría atribuir a la ciencia de la economía desde el punto de vista trascendental. En este sentido, sostendré que tanto el primero como el segundo se desprenden fácilmente del móvil que Fichte emplea para construir su propia doctrina del derecho: este último, el objeto, se desprende de las medidas e instituciones que Fichte deduce con el objeto de asegurar el cumplimiento de ciertas condiciones materiales que se presentan, a su vez, como condición del ejercicio de la libertad de los agentes; aquél, el móvil, se desprende del impulso a la autopreservación como único motor que el derecho puede suponer de la acción de todos los agentes. La segunda tesis que se quiere sostener se aleja completamente del camino seguido por Fichte y consiste en sostener que el objeto de la economía — implícitamente identificado en su teoría del derecho natural— puede ser comprendido a partir del principio *a priori* del juicio reflexionante. La conveniencia de esta tesis —o, lo que es lo mismo, la necesidad de apartarse del camino seguido por Fichte— supone que, aunque el derecho y sus instituciones sean una condición de posibilidad de la economía, no la comprenden ni agotan totalmente. La tesis, en consecuencia, de que la conformidad a fines es el principio de comprensión de la economía supone que, aunque dependiente en sus condiciones de posibilidad del derecho, esta tiene una esfera propia, que no puede ser reconducida ni descompuesta sin

residuo en el derecho. Dicha esfera viene descrita por el orden emergente que el derecho hace posible, pero que no crea directamente. En esta esfera se pueda dar con el objeto propio de la economía, que no es otro que *la concordancia material no intencionada de los arbitrios*.

Estas dos tesis suponen recoger y desechar, a un tiempo, distintos aspectos de la filosofía del derecho y de la filosofía de la economía de Fichte.

Justificaremos sumariamente tales elecciones, en la medida en que ello es necesario para sostener las tesis principales de este trabajo. Para ello comenzaremos con una descripción muy breve de la tarea del derecho, tal como Fichte la presenta, sobre todo en *El Estado comercial cerrado*. Al hilo de esa descripción abordaremos, en seguida, algunas dificultades a que conducen la superposición de los objetos de la economía y el derecho en la filosofía del derecho de Fichte. Todas esas dificultades consisten, en último término, en la desaparición progresiva de las oportunidades para ejercer libremente el propio arbitrio dentro de la comunidad jurídica. Estas dificultades permiten advertir no sólo la necesidad de admitir una esfera de fenómenos económicos que sean independientes del derecho (y en ese sentido también, de una esfera propia y exclusiva de la economía como disciplina, independiente del derecho), sino también la necesidad de reformular algunos aspectos de la doctrina del derecho de Fichte. El principio *a priori* del Juicio reflexionante se introduce en el razonamiento precisamente por la necesidad de explicar tanto la constitución como el objeto de dicha esfera.

Las tesis aquí defendidas podrían constituir el punto de partida de una reflexión mucho más amplia acerca de la economía desde una perspectiva crítica. En las conclusiones señalaremos algunos de los aspectos o puntos por los que podría proseguir una reflexión ulterior de la filosofía de la economía en clave trascendental.

## 2- Motivación y objeto de la justicia en *El Estado comercial cerrado*: entre el derecho y la economía

*El Estado comercial cerrado* es, como su título indica, un «ensayo filosófico como apéndice a la doctrina del derecho». En efecto, y después de hacer una muy apretada recapitulación de algunos aspectos claves de su teoría de la propiedad, Fichte ofrece allí un desarrollo ulterior de algunas ideas defendidas en el *Fundamento del derecho natural*. Específicamente, aborda las medidas e instituciones que deben instaurarse en un estado racional con el objeto de poder asegurar que cada uno tenga lo suyo <sup>1</sup> y pueda vivir de su trabajo <sup>2</sup>. Por ello, comienza recordando que de lo que se trata en el caso del

derecho es de asignar una esfera para el ejercicio de las acciones libres de todos y cada uno de los individuos. La asignación de esa esfera, como el del ejercicio de la libertad dentro de ella, tiene por cometido asegurar que cada individuo pueda mantenerse a sí mismo. Al hilo de esa explicación afirma, al comienzo de la obra, que «el objetivo de toda la actividad humana es el poder vivir: y a esta posibilidad de vivir tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida» <sup>3</sup>. Inmediatamente después añade «cada uno desea vivir de un modo tan agradable como le sea posible». Pero ¿es esta adición trivial? Adviértase que «poder vivir» y «vivir agradablemente» son, en rigor, objetivos diferentes. Teóricamente, una doctrina del derecho podría conformarse con asegurar el primero de estos fines y obviar el segundo. De hecho, así puede leerse la doctrina del derecho de Kant, especialmente a causa de la caracterización del derecho y de su ámbito de aplicación, que ofrece el filósofo de Königsberg:

«En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se atiende en absoluto a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cual se propone con el objeto que quiere; por ejemplo, no se pregunta si alguien puede beneficiarse también o no de la mercancía que me compra para su propio negocio; sino que sólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal» <sup>4</sup>.

La doctrina del derecho de Kant, por consiguiente, es formal en el sentido de que su objeto se limita a identificar el conjunto de condiciones bajo las cuales los arbitrios pueden coexistir bajo una ley universal. O, dicho de otro modo, el objeto de la doctrina kantiana del derecho es la coexistencia formal de los arbitrios y no, además su *concordancia material*, es decir, el *beneficio efectivo* que las partes experimentan en sus relaciones mutuas.

La inclusión del carácter *agradable* de la vida en el fin del derecho indica que, por el contrario, para Fichte el objeto del derecho no es únicamente la posibilidad de la concordancia formal de los arbitrios, sino además su *concordancia material*. El tratamiento que Fichte hace luego de la consecución de la *comodidad* [ *Annehmlichkeit* ] conforme a la regla del derecho confirma esa ampliación, pues para nuestros efectos el carácter agradable de la vida y la comodidad son lo mismo. Reconstruyamos con algún detalle esta — respecto de Kant u otros autores de la tradición iusnaturalista <sup>5</sup> — ampliación del objeto del derecho por medio de la inclusión de los conceptos de «agrado» y «comodidad».

Pocas páginas después de afirmar que «poder vivir» es el objetivo de toda actividad humana, Fichte señala que:

«En el ámbito de la doctrina del derecho, el presunto objetivo de toda actividad libre es la posibilidad y comodidad de la vida» <sup>6</sup> .

Aunque la posibilidad y la comodidad de la vida son fines distintos, Fichte los trata aquí conjuntamente o como parte de un mismo continuo. Al respecto es posible afirmar dos cosas. La primera es que ese tratamiento conjunto no es un simple error, aun cuando, por otra parte, la satisfacción de ambos fines pueda examinarse desde dos *perspectivas* diferentes. La distinción entre esas dos perspectivas permite la constitución de la ciencia económica como una disciplina (relativamente) independiente del derecho y, además, la reconciliación de la economía política con la libertad del arbitrio. La segunda es que en este pasaje ya se asoma el problema de la economía y de su objeto, que puede formularse como el de *determinar el conjunto de condiciones bajo las cuales es posible la mayor concordancia material de los arbitrios* . Partamos por el primer punto.

### a) Los móviles de la autopreservación y la comodidad. Las perspectivas económica y jurídica

Ya en el *Fundamento del Derecho Natural* Fichte había recurrido al impulso a la autoconservación como el único móvil al que el derecho, en cuanto que distinto de la moral, podía recurrir sistemáticamente para explicar la acción de los agentes jurídicos <sup>7</sup> . En el contexto de dicha obra, la consecución de la autoconservación queda contenida dentro de los límites impuestos por la regla del derecho <sup>8</sup> , fundada en el reconocimiento recíproco <sup>9</sup> . Pero el impulso a la autoconservación puede ser comprendido como una expresión particular del impulso más amplio y general hacia la satisfacción del propio interés. De hecho, tal interés puede ser asumido como el móvil de cualquier acción en la teoría del derecho en la medida en que es la expresión motivacional de la razón instrumentalmente considerada. En este sentido, y dado que la razón instrumental recoge y supone la posibilidad más elemental del ejercicio de la propia capacidad eficiente libre, debe ser presupuesta, no solo en la teoría general de la racionalidad, sino también en toda teoría social elaborada en clave trascendental <sup>10</sup> .

Ahora bien, esa misma generalidad del concepto de autointerés permite dar cuenta del segundo móvil al que se refiere Fichte, la comodidad: en cuanto que racionales, en cada una de sus acciones los agentes tendrán como fin directo o concomitante, no sólo su propia preservación, sino también su propia comodidad. Pero del hecho de que ambos móviles procedan de un mismo móvil más general ¿se sigue que la determinación de sus respectivas condiciones de posibilidad debe ser realizada por la misma disciplina? Fichte parece creer que ese es el caso. Sin embargo, la respuesta a la pregunta no es

obvia. De hecho, si la circunstancia de que la fuente común de ambos móviles fuera tan decisiva, cabría preguntarse entonces por qué la economía no es deducida *antes* del derecho o por qué, dicho de otro modo, el *Fundamento del derecho natural* no fue o no debió ir precedido por un *Fundamento de la economía natural*, o algo por el estilo.

Esta última dificultad puede responderse al menos de dos modos. La primera es que los intercambios —que podemos tomar, al menos provisionalmente, como expresión por antonomasia de la «acción económica»— requieren forzosamente de la existencia de ciertas instituciones jurídicas. Al menos de la propiedad, los contratos y un sistema público de justicia <sup>11</sup>. Las instituciones jurídicas son condición de posibilidad de las actividades económicas, pues dichas actividades sólo son posibles y se pueden realizar *en y a través* de las instituciones jurídicas. Fichte, en consecuencia, tiene razón al introducir la economía en su sistema *después* del derecho y con ocasión de él <sup>12</sup>.

La razón precedente explica por qué la economía va después del derecho en la cadena de deducciones, pero no por qué deba considerársela como una disciplina independiente del derecho. Después de todo, podría ocurrir que, en efecto, como sugiere el tratamiento del mismo Fichte, la economía no fuera más que un apéndice del derecho. El hecho, además, de que la delimitación de la frontera entre la necesidad (o entre aquello que es necesario para la propia preservación) y la comodidad resulte difícil de trazar, parece conspirar contra los intentos de afirmar la existencia de una esfera u objeto propio de la economía.

Sin embargo, puede adelantarse la siguiente razón, que nos permitirá distinguir entre derecho y economía manteniendo, sin embargo, el mismo móvil para ambas disciplinas: la subsunción sin residuo de la economía bajo el derecho destruye la libertad del arbitrio, como lo demuestra, precisamente, la economía política fichteana. Pero *debe haber* un modo de concebir la economía que sea compatible con los fines de la libertad. Ese modo puede ser hallado si se admite que del hecho de que el derecho sea condición de posibilidad de la economía no se sigue que ésta no pueda tener una esfera u objeto propio y no pueda gozar, en consecuencia, de una cierta autonomía. Para delimitar tal esfera puede afirmarse que los dos fines que tiene en mente Fichte, la autopreservación y la comodidad, pueden ser examinados, por lo que toca a la posibilidad de su satisfacción, desde *dos perspectivas*: la que tiene que ver con su satisfacción por medio de la mera *concordancia formal* y la que tiene que ver con su satisfacción por medio de la *concordancia material* de los arbitrios. Esta distinción permite advertir que la diferencia entre el derecho y la economía y, por consiguiente, también, la relativa independencia de esta última con respecto al derecho se explica, no porque sus fines sean diferentes

(como si en el caso del derecho se tratara solo de la autopreservación y en la economía sólo de la comodidad), sino porque el cumplimiento de sus fines puede ser juzgado o puede tener lugar de distinto modo. Así, aunque derecho y economía tienen los mismos fines —que remiten, como hemos visto, a la misma fuente motivacional del autointerés— el modo de abordar su satisfacción (o, si se quiere, el conjunto de condiciones que cada uno debe determinar de cara a dicha satisfacción) es en cada caso diferente. Mientras al derecho concierne el conjunto de condiciones bajo las cuales es posible la concordancia formal de los arbitrios, a la economía concierne el conjunto de condiciones bajo las cuales es posible, además, su concordancia material.

## b) El problema económico y su objeto: la concordancia material de los arbitrios

El segundo punto al que conduce el pasaje de Fichte citado arriba acerca de los fines presuntos de los agentes en la doctrina del derecho es el de la necesidad de que, conforme a la misma, tenga lugar una concordancia material de los arbitrios de los distintos agentes. Pero ¿cómo exactamente se arriba a él?

Puesto que el derecho se funda en el concepto de reconocimiento recíproco y que, en consecuencia, todas sus categorías e instituciones presuponen su aplicación universal, el fin de hacer la vida «posible y agradable» es uno que debe ser perseguido para todos por igual. Fichte de hecho así lo aclara nada más formular el fin del carácter agradable de la vida:

«Cada uno quiere vivir de un modo tan agradable como le sea posible; y puesto que cada uno exige esto en cuanto ser humano, y ninguno es más o menos ser humano que otro, todos tienen igualmente derecho con respecto a esta exigencia» <sup>13</sup>.

Por consiguiente, el carácter recíproco de las instituciones jurídicas lleva a la necesidad de que la preservación y la comodidad sean universalmente conseguidas. Esto significa no sólo que cada agente debe, al momento de perseguir su propia conservación y comodidad hacerlo siguiendo la regla del derecho, es decir, de un modo que sea compatible con la consecución de la conservación y comodidad de todos los demás; significa también que todas las instituciones jurídicas deben ser establecidas de un modo que sólo permitan una consecución de este tipo, es decir, una consecución que sea compatible con la consecución equivalente de todos los demás.

A este respecto pueden decirse al menos tres cosas. La primera es que la regla precedente, según la cual la consecución de la propia preservación y comodidad debe ser realizada de un modo que sea compatible con la consecución equivalente por parte de todos los demás, admite al menos dos

interpretaciones. Según la primera, dicha consecución debe ser solo formalmente concordante con la consecución equivalente de todos los demás. Las reglas del derecho privado kantiano, las reglas de la teoría del título válido de Nozick o las reglas «universales, generales y abstractas» de que habla Hayek son un ejemplo de reglas que propician este tipo de concordancia: cada uno puede velar por su propia conservación y comodidad con tal de que al hacerlo no dañe a otros <sup>14</sup>. Este requisito no garantiza *directamente*, sin embargo, que al obrar de ese modo los arbitrios de los agentes se enlacen no solo formal sino también materialmente. Así, por ejemplo, los arbitrios de las partes de una compraventa se enlazan formalmente por el hecho de contratar voluntariamente (i.e., sin coacción, error o bajo engaño). No obstante, ello no es todavía una garantía de que sus arbitrios además se hayan enlazado materialmente. Si una de las partes se ve apremiada por la necesidad y por ello cierra un trato que le resulta desventajoso (por ejemplo, vende su casa por debajo del precio de mercado para pagar un tratamiento médico de urgencia), entonces el enlace formal de los arbitrios no va acompañado de su enlace material. Por ello, la segunda forma de interpretación de la regla consiste en entender que la consecución de la propia preservación y comodidad debe satisfacerse no sólo formal, sino también materialmente. En este caso, la compraventa no sólo debe ser formalmente, sino también materialmente justa. Toda compraventa y, más en general, todo intercambio, debe, dicho de otro modo, resultar ventajoso para ambas partes <sup>15</sup>.

Ahora bien, es claro que Fichte no piensa en la posibilidad del enlace puramente formal cuando discurre acerca del problema de las instituciones que deben existir en un Estado racional: en un Estado de este tipo tales instituciones deben asegurar el cumplimiento del principio de que cada uno debe vivir de su propio trabajo. Desde la perspectiva fichteana, confiar el cumplimiento de este último principio a la mera concordancia formal de los arbitrios vale tanto como dejarlo librado al azar. Su idea, por el contrario, es que, si el problema de la doctrina del derecho consiste en garantizar que cada uno tenga lo suyo, entonces lo que se ha de hacer es determinar las instituciones que deben establecerse con el propósito de lograrlo. Es a causa de la necesidad de dar cumplimiento a dicho principio por lo que *Fichte transita del problema puramente jurídico al problema económico*.

A propósito de este tránsito podemos pasar al segundo punto: si las reglas «universales, generales y abstractas» ya mencionadas, como las de Kant, Nozick y Hayek, sólo aseguran la concordancia formal de los arbitrios, pero no su concordancia material, entonces es cierto que las teorías que las formulan y defienden son teorías que discurren únicamente acerca del problema jurídico y no además del problema económico. O ese parece ser el

caso, al menos *prima facie*. Aunque volveremos sobre este punto, es claro que desde un punto de vista fichteano, todas estas teorías son defectuosas, porque no resuelven el problema económico indisolublemente unido al problema jurídico: asegurar que cada uno tenga lo suyo. Por este motivo, y desde ese mismo punto de vista, es posible afirmar que ninguna teoría de la justicia se encuentra completa si, además, no incluye o no remite de modo sistemático a una teoría de la economía que explique el modo de resolver ciertos problemas distributivos. Concretamente, el de la provisión de los medios suficientes para el ejercicio de la propia libertad. Pero del hecho de que el problema de la justicia no pueda resolverse completamente mientras no se resuelvan también problemas distributivos que sólo pueden abordarse mediante la economía (o, en su defecto, mientras no se tome partido entre las explicaciones económicas que permiten hacerlo) no se sigue que el problema de la concordancia material de los arbitrios pueda ser solventado directamente o, peor aún, exclusivamente por el derecho o, más precisamente, por medio de mandatos y/o prohibiciones jurídicas. Esto es, sin embargo, lo que precisamente propone Fichte cuando dice, por ejemplo, que «[e]l Estado está obligado a asegurar, por la ley y la fuerza, a todos sus ciudadanos la situación que resulta de este equilibrio de los intercambios»<sup>16</sup>. *La asunción de que el «equilibrio de los intercambios» y, con ello, la concordancia material de los arbitrios puede lograrse por medios legales y coactivos lleva a Fichte a mezclar el problema jurídico con el problema económico y a sacrificar la posibilidad de la concordancia formal de los arbitrios en aras de su concordancia material*. La consecuencia paradójica de este sacrificio es que lo que tenía que ser un apéndice a la doctrina del derecho natural, la economía, termina siendo su norte y capítulo principal. Al final de *El Estado comercial cerrado* (o de la *Rechtslehre* de 1812) lo que tenemos, en realidad, es que el derecho es el siervo de la economía. Pese a todas las dificultades que causa la mezcla de perspectivas, parece innegable —y este es el tercer punto de este apartado— que Fichte identifica en su doctrina del derecho lo que constituye el objeto de la economía desde un punto de vista trascendental: la concordancia material de los arbitrios. Su preocupación por el «equilibrio de los intercambios» responde, en último término, al propósito de dar con una ciencia cuyo cometido sea la de dilucidar *el conjunto de condiciones bajo las cuales los esfuerzos lícitos (i.e., jurídicamente admisibles) emprendidos por cada uno con vistas a su propia preservación y comodidad se enlacen con los esfuerzos equivalentes hecho por todos los otros*. Este enlace es lo que llamamos aquí «concordancia material de los arbitrios». Ahora bien, esta determinación del objeto de la economía a partir de la concordancia material de los arbitrios enfatiza el hecho de que, *dada la regla del derecho*, dicha concordancia se verifica, no únicamente entre quienes celebran un contrato, sino también y, además, entre todos aquellos que

participan del sistema jurídico en general. Este alcance de la regla que procura la concordancia material, así como su dependencia de la regla del derecho, son consistentes y, más aún, necesarias según los principios de la doctrina del derecho del mismo Fichte. Por esta razón, y a partir de una lectura libre (cuando no *heterodoxa*) de la filosofía de Fichte, podría formularse aún más concisamente el objeto de la economía del siguiente modo:

*A la economía concierne el conjunto de condiciones bajo las cuales es posible la máxima concordancia material posible de los arbitrios, bajo la regla del derecho.*

### 3.- Concordancia material de los arbitrios y la doctrina fichteana del derecho

El programa económico descrito por Fichte en sus obras de teoría del derecho, y especialmente en *El Estado comercial cerrado*, supone que la concordancia material de los arbitrios puede conseguirse sólo mediante mandatos y prohibiciones directas de la autoridad política<sup>17</sup>. Esta asunción puede ser rechazada por dos razones. La primera, ya anticipada, tiene que ver con la desaparición de la libertad formal en el Estado racional fichteano: en él no sólo se fijan precios y cuotas de producción, sino que, además, y entre otras cosas, desaparece la libertad de trabajo, la libertad ambulatoria y la libertad del derecho cosmopolita de recorrer el mundo. Si los individuos deben *también* saberse como libres en sus intercambios y demás relaciones económicas, entonces los miembros de un Estado racional deben gozar de muchísima más libertad económica de lo que Fichte concede. La segunda es que, como sabemos gracias tanto a la teoría como a la historia de la economía, el modelo económico fichteano no sólo no conseguiría establecer la concordancia material de los arbitrios, sino que obstaculizaría enormemente su posibilidad y hundiría, por tanto, rápidamente a los habitantes del hipotético Estado racional en la pobreza.

Ambas dificultades invitan a preguntarse si acaso la concordancia material de los arbitrios puede conseguirse por medios diferentes a los propuestos por Fichte; más concretamente, invita a preguntarse si acaso el aseguramiento de la mera concordancia formal de los arbitrios puede favorecer o propiciar, de algún modo, su concordancia material. La pregunta, entonces, sería la siguiente: *¿en qué condiciones la concordancia formal de los arbitrios favorece o propicia además la concordancia material de los mismos?*

Esta pregunta abandona, como es obvio, la filosofía del derecho de Fichte. Pero —y esto es importante— no solo la abandona a contar del programa de *El Estado comercial cerrado*, sino mucho antes. Posiblemente, a partir del contrato de propiedad contenido en el contrato más general de ciudadanía de

que habla Fichte en el *Fundamento del derecho natural* <sup>18</sup>. La razón es que, si ha de ser posible alguna concordancia material de los arbitrios en virtud de su mera concordancia formal, entonces forzosamente lo que ha de hacer el derecho no es distribuir directamente los bienes (i.e., asignando porciones o cuotas de bienes específicos), tal como propone Fichte, sino tan solo establecer las reglas generales conforme a las cuales puede en general adquirírselos <sup>19</sup>. Para ello sería necesario, no solo que consagrara reglas meramente formales para las adquisiciones originarias y derivativas (v.gr., las que tienen lugar por medio de los intercambios), sino también que reconociera el derecho de los individuos a obrar según los cursos de acción que estimen convenientes, de acuerdo con el conocimiento de sus propias circunstancias. Sería necesario, dicho de otro modo, que reconociera un derecho a la libre valoración de los bienes y oportunidades que se presentan a los agentes, de cara a la consecución de la propia preservación y comodidad. Si es el caso que alguna concordancia material de los arbitrios es posible bajo esas reglas puramente formales de coexistencia de los arbitrios, entonces habría que concluir que *el derecho es y sólo puede ser condición de posibilidad de la economía en tanto y en cuanto se limite únicamente a garantizar la concordancia formal de los arbitrios y no, además, su concordancia material*.

## 4- La economía como un orden emergente la conformidad a fines como principio de comprensión del mercado

El principal defecto de la filosofía del derecho de Fichte, de cara al establecimiento de un orden puramente formal de coexistencia de los arbitrios, es que carece de un sistema de derecho privado. La preocupación de Fichte por que el sistema jurídico sea capaz de asegurar que cada uno tenga lo suyo y porque, en consecuencia, cada uno pueda vivir de su trabajo le lleva a concebir un sistema en que toda la distribución de bienes tiene lugar, directa o indirectamente, por medio de mecanismos centralizados de justicia distributiva. Esto supone, en último término, la desaparición del derecho privado de la doctrina del derecho. Y este es el mayor impedimento que sin querer el mismo Fichte pone para la resolución del problema que tanto le preocupa: asegurar que cada uno tenga lo suyo. Tal impedimento es insuperable y obliga, por tanto, a abandonar su filosofía del derecho (o a someterla a una cirugía mayor de la cual sería irreconocible), pues el orden de coexistencia material de los arbitrios que se quiere alcanzar sólo es posible —o esa es, una vez descartada la posibilidad de establecerlo únicamente por medio de mandatos y prohibiciones directas, la tesis ahora— dentro y gracias a un orden de coexistencia formal de los mismos. Y dicha coexistencia formal

requiere, al menos, de la existencia de un sistema de derecho privado y de un sistema público de justicia <sup>20</sup> .

Pero ¿cómo se arriba a la concordancia material de los arbitrios a partir de un orden de mera concordancia formal de los mismos?

Las reglas e instituciones de un sistema de derecho privado (por ejemplo, el kantiano) permiten a los agentes obrar según su propio juicio acerca del valor económico de los bienes. Este juicio se forma, como es obvio, a partir del conocimiento que cada uno tiene de sus propias circunstancias (es decir, necesidades, habilidades, recursos disponibles, etcétera). Como en virtud del sistema de coexistencia formal de los arbitrios introducida por las reglas e instituciones del derecho privado (más el sistema público de justicia) todos tienen igual derecho a obrar según su propia valoración económica, las decisiones de los agentes se acomodan recíprocamente: cada uno decide a partir de las decisiones de los otros. Esa acomodación recíproca e incesante de las decisiones que los agentes toman con vistas a la consecución de su propia preservación y comodidad, en concordancia con la regla del derecho, crea un sistema por el cual dichas decisiones se presentan a los agentes como oportunidades para la consecución de tales fines.

Dicho de otro modo, la consecución universal de la propia preservación y comodidad a partir de la libre valoración de los bienes y en concordancia con la regla del derecho crea, entre los individuos sujetos a dicha regla, un sistema *emergente* de satisfacción igualmente universal de las necesidades. Adam Smith explica la emergencia de este sistema por medio de la célebre metáfora de la «mano invisible», en los siguientes términos:

En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo <sup>21</sup> .

Este sistema emergente que describe Smith es un epifenómeno de la aplicación sistemática de las reglas del derecho privado, bajo el amparo de un sistema público de justicia. Si llamamos a este sistema «mercado», podemos decir, entonces, que, *desde el punto de vista jurídico el mercado no es otra cosa que el epifenómeno que resulta de la consecución que los agentes hacen de su propia preservación y comodidad, en conformidad con las reglas del derecho privado, bajo el*

*sistema de justicia pública* . Esa definición enfatiza el papel del derecho como condición de posibilidad del mercado. Una definición de mercado, que enfatizara, en cambio, su dimensión *económica* tendría que decir que *el mercado es el sistema bajo el cual los esfuerzos que cada uno realiza con vistas a su propia conservación y comodidad ofrecen a todos los otros oportunidad para la satisfacción de sus esfuerzos equivalentes* ; o también que *el mercado es un sistema por el que las necesidades de cada individuo se convierte en una oportunidad para consecución de la preservación y comodidad de todos los otros* . A partir de ella podemos enunciar la *definición trascendental de mercado* —es decir, aquella que contiene también su deducción— en los siguientes términos: *el mercado es el orden emergente de enlace material y no intencionado de los arbitrios, que resulta de los esfuerzos que cada uno hace con vistas a su propia conservación y comodidad, bajo reglas formales de coexistencia de tales arbitrios* .

Sin embargo, ¿cómo debe entenderse la posibilidad del enlace material y no intencionado de los arbitrios (i.e., del «mercado», según la definición anterior) desde un punto de vista trascendental? El mercado no es un hecho de la naturaleza, pues es el resultado del ejercicio de la libertad de los agentes bajo ciertas leyes prácticas. Es, como ya hemos dicho, un orden emergente que resulta de la aplicación repetida de ciertas leyes formales de coexistencia de los arbitrios. Pero, por la misma razón, dicho orden tampoco es *directamente* producido por tales leyes. El hecho, además, de que todas las «leyes económicas» sean puramente hipotéticas (o, más precisamente, estén constituidas únicamente por imperativos hipotéticos asertóricos), plantea el problema de si la economía debe considerarse en absoluto como parte de la filosofía práctica. Kant, de hecho, excluye por esta razón la «economía política» de la filosofía práctica <sup>22</sup> .

El hilo conductor que permite resolver estas dificultades parece hallarse en la función que cumple el mercado, que parece situarlo *entre el orden de la naturaleza y el orden de la libertad* . La metáfora de la mano invisible de Smith resulta muy apropiada, pues enfatiza ese enlace entre el mundo natural y el mundo moral: en virtud de leyes emergentes, que no son directamente puestas por el hombre y que, por lo mismo, se nos aparecen como dadas, *como si fueran leyes naturales* , el mercado parece contribuir a un *fin moral* en la medida en que facilita o propicia el *enlace material de los arbitrios de los agentes y, con ello, las posibilidades de expresión de su libertad en el mundo sensible*. La metáfora de la mano invisible es afortunada, entonces, porque recoge la idea con la que se puede explicar intuitivamente el mercado: pareciera que éste es un mecanismo ideado por una inteligencia superior con el objeto de que, quiéranlo o no, los hombres se presten mutuamente auxilio en la satisfacción de sus necesidades materiales.

El mercado —que tomamos aquí como el fenómeno económico por antonomasia— parece así obedecer a un plan deliberado, pues sus efectos no parecen poder explicarse sino “en una causa cuya facultad de efectuar se determina por conceptos”<sup>23</sup>. Pero una causalidad de este tipo sólo puede explicarse en la filosofía trascendental a partir del principio *a priori* de conformidad a fines del juicio reflexionante. Dicho principio, en consecuencia, ha de constituir el principio de inteligibilidad de *toda* ciencia económica.

## 5.- El principio de conformidad a fines de juicio reflexionante y la ciencia económica. Algunas consideraciones ulteriores

Si la argumentación anterior es correcta, entonces el principio *a priori* que permite considerar la economía como una ciencia desde el punto de vista trascendental es el *principio de la conformidad a fines* del Juicio reflexionante. Por lo mismo, y de ser correcta, esta solución permitiría abordar algunos problemas de filosofía de la economía y/o de filosofía política, desde la perspectiva trascendental. Repasaremos a continuación algunos de ellos.

### a) El objeto de la ciencia económica

El objeto de la ciencia económica son las «explicaciones de la mano invisible», en la medida en que las mismas permiten dar cuenta de los mecanismos por medio de los que sucede alguna concordancia material no intencionada de los arbitrios —dadas ciertas condiciones iniciales para el ejercicio simultáneo de los mismos. O, lo que es igual, el objeto de la economía es la determinación de las condiciones bajo las cuales puede darse un enlace material y no intencionado de los arbitrios a partir de una regla meramente formal para su ejercicio. Para estos efectos, una «teoría pura de la economía» tendría que proceder con los dos tipos de explicaciones de mano invisible que permiten dar cuenta de la concordancia señalada: las explicaciones de mano invisible de equilibrio y las explicaciones de mano invisible de filtro<sup>24</sup>. En conjunto, y aplicadas al problema de la consecución de la propia preservación y comodidad, tales explicaciones permiten dar cuenta del modo en que el acomodamiento recíproco que los individuos hacen de sus acciones a partir de las acciones de otros redundan en el mejoramiento (no lineal ni ininterrumpido) de las condiciones materiales (i.e., en el mayor bienestar) de todos ellos<sup>25</sup>. Así, por ejemplo, de la formación de precios, las crisis económicas, la inflación, el abaratamiento de los precios por la presión de la competencia, son fenómenos que se explican de este modo.

Ahora bien, esta determinación del objeto de la economía, en conjunto con la definición trascendental del mercado ofrecida antes, permite pensar en casos de concordancia material no intencionada de los arbitrios que sucedan bajo mecanismos distintos a los de un mercado. Por eso, y dado que según nuestra propia explicación el objeto de la ciencia económica es, en rigor, dicha forma no intencional de enlace en general, y no únicamente la que ocurre en virtud de un mercado, debe afirmarse que el objeto de la economía no se reduce al caso del mercado, por mucho que este constituya el ejemplo o caso principal de esa forma de enlace; que, en consecuencia, puede extenderse a otros casos en que también ocurra una concordancia material no intencionada de los arbitrios.

De esto se pueden concluir dos cosas. Primero que el término «economía» para referirse a todos estos casos puede resultar engañoso, en la medida en que induce a pensar que todas las formas de enlace material no intencionado corresponden única y exclusivamente al mercado. A causa de esta dificultad algunos economistas han propuesto algún término alternativo para referirse al objeto de su estudio, como, por ejemplo, « catalaxia » <sup>26</sup> . Segundo, que podemos definir el objeto de la economía del modo más amplio posible desde un punto de vista trascendental, diciendo que el mismo son *todos los mecanismos por medio de los cuales tiene lugar alguna concordancia material no intencionada de los arbitrios, a partir de la observancia regular de una regla puramente formal para el ejercicio simultáneo de los arbitrios* <sup>27</sup> .

## b) Economía pura y economía empírica

Una *teoría pura de la economía* (o, si se prefiere, una *filosofía trascendental de la economía* ) debería versar sobre los mecanismos *a priori* bajo los cuales es posible comprender la posibilidad del enlace material y no intencionado de los arbitrios en general. Esta explicación, por tanto, referida únicamente a la posibilidad de dicha concordancia en general, discurre acerca de las explicaciones de mano invisible: su potencial explicativo, sus clases, aplicabilidad, etcétera. En cambio, una *economía empírica de la economía* (o una *doctrina de la economía* ) discurre sobre los efectos no intencionados que tienen las reglas que definen los modos interacción de un modelo o sistema social particular sobre la mayor o menor posibilidad de concordancia material de los arbitrios de quienes participan de él. Ese estudio, como es obvio, comprende además los modos en que las modificaciones de dichas reglas alteran la mentada concordancia. En este plano de investigación las teorías económicas pueden formular leyes más o menos particulares (por ejemplo, la ley de Say, la ley de hierro de los salarios, la ley de Gresham, la ley de Malthus, etcétera), aprovechar el marco teórico que le ofrece la teoría de juegos, proponer relaciones causales y, en fin, aventurar teorías falsables (en

el sentido de Popper) de las relaciones económicas <sup>28</sup> .

### c) El lugar sistemático de la economía dentro de la filosofía trascendental

La explicación teleológica de los casos de concordancia no intencionada de los arbitrios, con arreglo al principio trascendental del juicio, sitúa los fenómenos económicos entre el orden natural y el orden moral. El puente que tiende, así, la teleología entre ambos órdenes parece dificultar la respuesta a la pregunta de si la economía es parte de la filosofía teórica o de la filosofía práctica. La aparente discontinuidad entre las leyes jurídicas y las leyes económicas dificulta aún más el problema. Detengámonos en este punto. La señalada discontinuidad tiene una doble dimensión. La primera es referida a la naturaleza de las leyes de cada esfera. Por una parte, el enlace material y no intencionado de los arbitrios sólo es posible bajo ciertas reglas prácticas. En el caso del mercado —caso focal de la economía—, bajo, al menos, las reglas del derecho privado y de un sistema público de justicia. Por otra, sin embargo, a los agentes las leyes de la economía se les presentan —al menos en la consciencia pre-crítica y, por consiguiente, antes de una crítica de la razón económica— como leyes naturales, es decir, como leyes simplemente dadas, cuyas consecuencias ocurren de modo necesario, una vez puesto su antecedente o condición. Así, por ejemplo, una ley económica puede describir los efectos que forzosamente se seguirán del acto de una autoridad que decide aumentar la cantidad de dinero circulante en la economía. Aun cuando la descripción sea errónea, sus efectos son descritos en cualquier caso como necesarios. Las leyes jurídicas, en cambio, no operan con esta necesidad y, por tanto, sus efectos deben ser producidos por los agentes en el mundo sensible: se debe imponer un castigo, se debe declarar la nulidad, se debe reconocer tal acto, etcétera <sup>29</sup> .

La segunda tiene que ver con la relación entre la motivación presunta de los agentes y la ley o las proposiciones a las que se recurre para establecerla. Las leyes jurídicas que dan origen al mercado son todas puramente permisivas y no imperativas o prohibitivas <sup>30</sup> . En la doctrina del derecho de Kant, la *lex permissiva* del postulado jurídico de la razón práctica es dada por la razón jurídica para completar las condiciones para el ejercicio universal de la libertad en el mundo sensible. Para ello habilita del uso jurídico de los objetos exteriores del arbitrio. Por lo mismo, tener propiedad o celebrar contratos es posible, pero no obligatorio <sup>31</sup> . Ambas instituciones —la propiedad y los contratos— están, desde el punto de vista kantiano, *autorizadas* por el postulado jurídico de la razón práctica, y no preceptivamente dadas por una ley imperativa. Pero, por la misma razón, de las instituciones jurídicas del

derecho privado no se sigue ninguna obligación de preservar o exigir el propio derecho. En el derecho privado se garantiza la *posibilidad* y no la *necesidad* de la propia preservación y comodidad, cuya consecución, por otro lado, debe dar tal orden normativo por supuesto como variantes del deseo del propio bienestar o felicidad.

En el caso de la economía, en cambio, tales deseos aparecen como irrenunciables. Las leyes económicas, cualquiera sea su grado de generalidad, presuponen, por lo mismo, axiomas o proposiciones cuyo contenido es la consecución de la propia preservación y/o comodidad. Por ese motivo, Jevons, por ejemplo, puede afirmar lo siguiente:

Que toda persona escogerá el mayor bien aparente, que las necesidades humanas se sacian más o menos rápidamente, que el trabajo prolongado se hace más y más fatigoso, son algunas de las inducciones sencillas de las que podemos partir con gran confianza para razonar deductivamente.<sup>32</sup>

A esas inducciones sencillas las llama a continuación Jevons «axiomas». Por la misma razón, Mises puede, por su parte, afirmar que “[e]xiste un solo motivo que determina todas las acciones de todos los hombres, a saber, remover, directa o indirectamente, tanto como sea posible, toda sensación de malestar”<sup>33</sup> o, más brevemente, que “[e]l hombre actúa siempre para acrecentar su satisfacción personal”<sup>34</sup>.

Aquí se aprecia la ventaja de distinguir, según el expediente típico de la filosofía trascendental, entre dos perspectivas, la jurídica y la económica, por lo que atañe a la consecución de la propia preservación y necesidad o, si se quiere, y por emplear términos económicos corrientes en el uso económico, la consecución de la propia *utilidad* o *bienestar*. El hecho de que, en virtud de su principio de comprensión, la economía se ubique entre el orden de la necesidad y el orden de la libertad explica que sus leyes parezcan (o se nos aparezcan) como leyes naturales aun cuando, sin embargo, dependan, en su condición de posibilidad, de leyes e instituciones prácticas, como el derecho. Eso explica asimismo también que, en cuanto fin natural, la propia felicidad o bienestar pueda estar tomada de dos modos diferentes en el derecho y en la economía. Mientras que en el primero lo toma como un presupuesto necesario, pero no como fin directo o principal para la determinación de su objeto (que es únicamente la justicia), el segundo lo toma precisamente de este último modo. Dado, por otra parte, que el mandato de la felicidad, bajo cualquiera de sus ropajes (el bienestar, la utilidad, etcétera), es un mandato hipotético asertórico<sup>35</sup>, puede sostenerse que la economía es parte de la filosofía teórica, tal como considera Kant; pero dado, por otro lado, que la economía presupone el arbitrio (i.e., la capacidad de los agentes de ejercer su propia causalidad eficiente libre en el mundo sensible a partir del fin que se han dado) y, con ello, las instituciones jurídicas ya señaladas, no puede ser el caso que sea únicamente una parte de la filosofía teórica<sup>36</sup>. Las leyes bajo

las cuales obran los agentes económicos son, desde el punto de vista práctico, hipotéticas, pero las condiciones bajo las cuales puede tener lugar la concordancia material no intencionada de los arbitrios les son dadas por la razón jurídico-práctica y tienen, en consecuencia, para ellos el carácter de imperativos jurídicos <sup>37</sup>. Al punto de que sólo la observancia regular de tales deberes (o, si se prefiere, la eficacia general de tales leyes jurídicas) hacen posible el enlace material y no intencionado de los arbitrios. Dado, entonces, el carácter necesario que las restricciones deontológicas tiene de cara a la producción del objeto de la economía es que puede decirse que la economía es una disciplina técnico-práctica <sup>38</sup>.

#### d) La economía política

El mercado constituye la forma de organización social por medio de la cual una sociedad puede sostenerse a sí misma, sin tener que sacrificar la libertad social (y eventualmente también política) de sus miembros <sup>39</sup>. La concordancia material de los arbitrios que tiene lugar en virtud de su operación proporciona, por regla general, a tales miembros al menos lo necesario para vivir. Pero ¿implica esto que la distribución del mercado debe ser la única con que deben contar los ciudadanos de un Estado racional? El mejoramiento general (aunque no uniforme) de las condiciones materiales que tiene lugar en virtud de la operación de un mercado libera al derecho de la tarea de tener que asignar centralizadamente a cada uno lo suyo, tal como quería Fichte. Sin embargo, la eficacia general del mercado no asegura el cabal cumplimiento del principio del Estado racional fichteano según el cual cada uno debe poder vivir de su propio trabajo. En tal caso el derecho debe arbitrar medidas que permitan mejorar las condiciones de aquellos que padecen necesidad. Dichas medidas se pueden fundar en dos razones. La primera es la misma que sirve para fundar la posibilidad de la propiedad en general: poder contar con el uso exclusivo de bienes constituye una condición de posibilidad del ejercicio del arbitrio en el mundo sensible; segundo, la *voluntariedad plena o perfecta* (i.e., aquella no lastrada por la necesidad) <sup>40</sup> es un ideal regulativo de la comunidad política, que se sigue del hecho de que la justicia de los intercambios particulares cuya agregación da lugar al mercado se funda en el principio *volenti non fit iniuria*. El derecho privado, sin embargo, sólo puede exigir que dicho principio sea cumplido mediante la verificación de las condiciones de la voluntad formal. Cualquier exigencia, por su parte, en favor del cumplimiento de las condiciones de la *voluntariedad perfecta*, destruye sus propias instituciones <sup>41</sup>. De ello se sigue la posibilidad de que exista una brecha entre las condiciones de la justicia desde la perspectiva de la *voluntariedad formal* y sus condiciones desde la perspectiva de la *voluntariedad perfecta*. ¿Cómo se ha de lidiar con

esta brecha? <sup>42</sup>

Con ocasión de la identificación de esta brecha es que podemos decir, ahora, que el mercado puede ser visto como la institución que tiene por finalidad poner las condiciones que permiten a los individuos obrar con voluntariedad plena. El que por su funcionamiento se verifique la concordancia material no intencionada de los arbitrios significa, en buenas cuentas, que el mercado distribuye o proporciona general, pero desigualmente los medios para la existencia y comodidad de la vida. En la medida en que el mercado constituye la primera y más eficaz salvaguarda institucional contra la necesidad, puede afirmarse que la economía contribuye a la realización del ideal político de que todos los miembros de la comunidad política obren con voluntariedad plena. Ahora bien, dado que el mercado no puede realizar ese ideal por sí solo —o no con la rapidez y eficacia que dicho ideal requiere— es necesario que el derecho disponga de las condiciones que deben darse para realizarlo. La deducción de esta tarea, a partir de la constatación de los límites del derecho privado y del mercado en la producción de las condiciones para el ejercicio de la voluntariedad plena, permite transitar del derecho privado al derecho público. No se trata aquí, por tanto, del tránsito justificado por la incapacidad del derecho privado de producir un sistema jurisdiccional o de administración de justicia formalmente válido. Ese tránsito se da aquí por descontado; de lo que se trata ahora es del tránsito del derecho privado al público en virtud de razones de justicia distributiva en el sentido aristotélico (y no kantiano <sup>43</sup>) del término. Tales razones demuestran la necesidad de establecer un criterio de redistribución centralizado de bienes, que no destruya ni obstaculice los mecanismos de concordancia material no intencionados a que da lugar el sistema del derecho privado. Por eso, llegada a este punto podemos decir que en un Estado racional la distribución de mercado no agota toda forma de asignación de recursos y que, por consiguiente, junto con ella debe haber otra que disponga los mecanismos *ulteriores* que sean necesarios para asegurarse de que todos y cada uno de los miembros de la comunidad política estén en condiciones de obrar con voluntad perfecta.

## 6.- Conclusiones

Una crítica de la razón económica contribuiría no solo al esclarecimiento de las condiciones bajo las cuales es posible la economía como ciencia, sino también de las relaciones entre economía, derecho y política. Al respecto, y a modo de conclusión, permítaseme algunas reflexiones finales.

Si las reflexiones anteriores son correctas, entonces es cierto que *no se puede tener una teoría económica correcta si no se dispone antes de una teoría del derecho*

*correcta* . Sin esta última —y como prueba el mismo caso de Fichte— se corre el riesgo de caer en el error de pensar que toda concordancia material de los arbitrios debe ser *directamente* producida por medio del derecho, lo que, en tal caso, no puede sino querer decir «coactivamente». Pero tan cierto como esa conclusión es la contraria: *sin una correcta teoría de la economía no se puede tener una correcta teoría del derecho* . Esta otra proposición es igualmente cierta, aunque en otro sentido y referida a otro problema: si se toma el orden teleológico objeto de la economía como una cosa en sí y no como un orden emergente cuyo principio de comprensión es solo una “[p]resuposición trascendental subjetivamente necesaria” <sup>44</sup> , entonces lo que presumiblemente ocurrirá es que se tenderá a pensar que los mecanismos de mercado pueden y deben producir por sí solos todas las condiciones para la voluntariedad plena y que, en consecuencia, los mecanismos de justicia distributiva son todos contrarios a derecho.

Este punto nos lleva a otro, acerca de la posibilidad de identificar, al hilo de una crítica de la razón económica, una *dialéctica trascendental de la economía* . La doble condición de inteligibilidad ya señalada entre el derecho y la economía, según la cual cada una es requisito de rectitud de la otra, alertan acerca de la posibilidad de la antinomia propia de las dialécticas de este tipo. Tentativamente, podría afirmarse, en consecuencia, que la dialéctica trascendental de la razón económica surge, o bien del hecho de negar la posibilidad de las explicaciones teleológicas en la economía, o bien del hecho de otorgarles un carácter constitutivo, al punto de convertirlas en el principio de justificación del orden social en su conjunto. Según esto, el *idealismo* y el *realismo* económicos, como opuestos de esta dialéctica, podrían quedar descritos según las siguientes máximas, respectivamente:

Primera máxima: *Toda concordancia material de los arbitrios ocurre en virtud únicamente de la aplicación deliberada de los mecanismos de asignación directa y deliberada de bienes.*

Segunda máxima: *Alguna concordancia material de los arbitrios es posible sin ninguna operación de ninguna regla para la concordancia formal de los mismos.*

Ambas máximas darían lugar, por su parte, a la siguiente antinomia:

Tesis: *Toda concordancia material de los arbitrios debe ser directamente producida por medio de reglas imperativas y prohibitivas.*

Antítesis: *Alguna concordancia material de los arbitrios es posible sin derecho/sin reglas para la coexistencia formal de los arbitrios.*

El desarrollo de la antinomia requeriría repasar las principales teorías económicas con el objeto de comprobar si acaso se subsumen bajo una de las dos tesis. Con ello se podría determinar si alguna de ellas se ajusta a una concepción crítica de la economía. De cualquier modo, su resolución supone, como es claro, que la incapacidad de sustituir el enlace material de los

arbitrios que produce la aplicación sistemática de las reglas permisivas del derecho privado por medio únicamente de mandatos prohibitivos e imperativos no supone ni autoriza a suponer que la teleología económica tiene, a su vez, una causa inteligible proporcionada a su efecto. El principio de conformidad a fines es solo un hilo conductor para el juicio reflexionante, aplicado en este caso a la comprensión de los fenómenos económicos. Por tanto, apelación a una causalidad inteligible con el objeto de explicar el enlace material de los arbitrios producido por los mecanismos de mercado, supondría apelar a una causa metafísica y, con ello, a traspasar los bien establecidos límites del idealismo crítico.

---

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía

- Aquino, Tomás de. (1990) *Suma de teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Backhouse, Roger E., y Steven G. Medema (2009) «On the Definition of Economics.» *The Journal of Economics Perspectives* 23, nº 1, 221-234.
- Byrd, B. Sharon, y Joachim Hruschka (2010) *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. New York: Cambridge University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb (1991) *El Estado comercial cerrado*. Traducido por Jaime Franco Barrio. Madrid: Tecnos.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962 ff.) *Fichte-Gesamtausgabe, Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs y Peter K. Schneid. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- (1971) *Fichtes Werke*. Editado por Hermann Immanuel Fichte. Berlin: Walter de Gruyter.
- (1994) *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Traducido por José Luis Villacañas Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Hayek, Friedrich A. (2008) *Camino de servidumbre*. Traducido por José Vergara Doncel. Madrid: Unión Editorial.
- (2014) *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión Editorial.

— (2006) *Los fundamentos de la libertad*. Traducido por José Vicente Torrente. Madrid: Unión Editorial.

Jevons, William Stanley (1998) *La teoría de la Economía Política*. Traducido por Juan Pérez-Campanero. Madrid: Pirámide.

Kant, Immanuel (2007) *Crítica del Juicio*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

— (1910-1917;1923-1972) *Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Vols. I-XXVIII. Berlin, Leipzig: Georg Reimer; Walter de Gruyter,

— (2002) *La Metafísica de las Costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos.

— (1987) *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*. Traducido por José Luis Zalabardo. Madrid: Visor.

Kelsen, Hans (2008) *Reine Rechtslehre*. Editado por Matthias Jestaedt. Tübingen: Mohr Siebeck.

Mises, Ludwig von (2011) *La acción humana. Tratado de economía*. Traducido por Joaquín Reig Albiol. Madrid: Unión Editoria.

— (2012) *Los fundamentos últimos de la Ciencia Económica*. Traducido por Iván Carrino. Madrid: Unión Editorial.

Molina, Luis de. (2011) *La teoría del justo precio*. Traducido por Francisco Gómez Camacho. Valladolid: Maxtor.

Nozick, Robert (1983) *Anarquía, Estado y utopía*. Traducido por Rolando Tamayo. Fondo de Cultura Económica.

— (1995) *La naturaleza de la racionalidad*. Traducido por Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.

Popper, Karl (2006) *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*. Traducido por Carmen García Trevijano. Madrid: Alianza Editorial.

Schwember, Felipe (2017) «¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia.» *Estudios Públicos* 147, 207-239.

Schwember, Felipe (2023) «¿Un Estado comercial abierto? Un intento (heterodoxo) de justificación fichteana del mercado.» En *Praxis e interpretación. Un homenaje a Alejandro G. Vigo*, editado por Patricio Fernández, Luis Placencia y Gabriela Rossi, 321-344. Baden-Baden: Olms.

Smith, Adam (2001) *La riqueza de las naciones*. Traducido por Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.

Sören Hoffmann, Thomas (2018) «Wirtschaft als System? Fichtes rechtsphilosophische Alternative zu einem neuzeitlichen Dogma.» En *Fichtes*

*Geschlossener Handelsstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers*, editado por Thomas Sören Hoffmann. Berlin: Duncker & Humboldt.

Ullmann-Margalit, Edna (1978) «Invisible Hand Explanations.» *Synthese*, nº 39, 263-291.

Valdivia, José Antonio, y Felipe Schwember (2022) «Voluntariedad, justicia y bien común en De contractibus de Pedro Olivi». *Convivium* 35, 75-104.

## NOTAS

1. gHS, GA I/7, 53 (FW III, 399).
2. G NR, GA I/4, 22 (FW III, 212).
3. gHS, GA I/7, 55 (FW III, 402).
4. MS, AA 06: 230.
5. Con posterioridad a KANT, el caso de NOZICK es tal vez el más paradigmático. Véase NOZICK 1988.
6. gHS, GA I/7, 65 (FW III, 415).
7. GNR, GA I/3, 409 (FW III, 118). Véase también GNR, GA I/4, 22 (FW III, 212).
8. « Beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst». GNR, GA I/3, 320 (FW III, 10).
9. GNR, GA I/3, 349 y ss. (FW III, 41 y ss.).
10. La racionalidad instrumental, como observa NOZICK, «se halla en la intersección de todas las teorías de la racionalidad» (1995: 183). De ello no se sigue, sin embargo, que el derecho —o las demás esferas de la teoría social— se puedan fundar íntegramente en los usos puramente instrumentales de la razón.
11. Así, por ejemplo, a la hora de imaginar una «economía pura o de mercado no interferido» Mises supone que «se practica la división del trabajo y que rige la propiedad privada (el control) de los medios de producción; que existe, por tanto, intercambio mercantil de bienes y servicios» (MISES 2011: 290). Es decir, supone que existen, como condición de posibilidad de dicha economía, la propiedad y los contratos.
12. Y ello aun cuando, por otra parte, su concepción de la propiedad y de los contratos no permita realmente la existencia y funcionamiento de un mercado. Volveremos brevemente sobre este problema después.
13. gHS, GA I/7, 55 (FW III, 402).
14. Véase NOZICK 1988: 154 y ss. También HAYEK 2006: 195-212 y 2014: 57-78.
15. FICHTE tiene en mente este problema constantemente, como es claro. Por otro lado, el problema de lo que aquí hemos llamado «justicia material de la compraventa» es abordado por la escolástica a propósito del problema de la

justicia de los intercambios. Véase, por ejemplo, Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-IIae, q. 77 o Luis DE MOLINA 2011. Para el origen de la idea de que el justo precio natural es la estimación común de los bienes en Pedro Olivi, véase VALDIVIA y SCHWEMBER 2022.

16. *gHS*, GA I/7, 69 (FW III, 419).

17. Véase, por ejemplo, al respecto HOFFMANN 2018.

18. GNR, GA I/4, 5 y ss. (FW III, 191 y ss.).

19. En Fichte estas reglas existen, pero tienen un carácter puramente subsidiario, cuando no derechamente residual. El punto aquí es que tales reglas, al contrario de lo que defiende Fichte, deben tener un carácter principal, cuando no exclusivo.

20. Es decir, un sistema de concordancia formal de los arbitrios requiere también del derecho público. Al menos en la medida en que la existencia de un sistema público de justicia no es posible sin tal sistema de derecho. Ahora bien, de esto no se sigue que las condiciones de la concordancia formal de los arbitrios se agoten en la existencia de las instituciones que hacen posible un mercado. Evidentemente, la posibilidad del ejercicio simultáneo de los arbitrios de acuerdo con una ley universal requiere, en último término, además, de un sistema que limite el poder político y garantice al menos ciertas libertades y derechos políticos. Requiere, en último término, de un sistema republicano. No obstante, esta determinación ulterior del sistema de concordancia formal de los arbitrios cae ahora fuera del asunto que nos ocupa, que es únicamente el de las instituciones que hacen posible la concordancia material de los mismos.

21. Smith 2001: 554.

22. "... la economía doméstica, la economía rural, la economía política, el arte del trato social, las prescripciones de la dietética e incluso la teoría general de la felicidad, ni tan siquiera la domesticación de las inclinaciones y la sujeción de los afectos en pro de tal contención, tampoco se adscriben a la filosofía práctica ni constituyen en absoluto la segunda parte de la filosofía en general, pues en su conjunto solo contienen reglas de destreza, por tanto, solo técnico-prácticas, para producir un efecto posible según los conceptos naturales de causas y efectos, conceptos que al pertenecer a la filosofía teórica se hallan sometidos a esas prescripciones como meros corolarios suyos (de la ciencia natural) y, por tanto, no pueden pretender ocupar sitio alguno en una filosofía especial llamada práctica». Kant, KU, AA 05:173.

23. KU, AA 05: 369.

24. Para las explicaciones de mano invisible y sus tipos, véase NOZICK 1988: 34-35 y ULLMANN-MARGALIT 1978.

25. Desarrollo este punto en SCHWEMBER 2023.

26. Véase MISES 2012: 283-286 y HAYEK 2014: 309 y ss.

27. El intento por ofrecer una determinación del objeto de la economía puede ser algo arriesgado, por no decir temerario, dadas las discusiones actuales que existen a este respecto y que se puede repasar en . Algunas de las definiciones que se ofrecen son, como han objetado algunos, muy amplias y parecen conducir, finalmente, a cuestiones de teoría de la acción. Otras incurren en tautologías o son muy generales (las del tipo « la economía trata los problemas económicos » o « la economía trata del problema de la escasez » , etcétera). Otras renuncian a precisar un objeto y prefieren hablar de una aproximación o de un método para abordar ciertos problemas. Con todo, y por general que sea, el método debe estar en condiciones de arribar o asegurar un resultado. Si ese resultado queda, en sus condiciones de posibilidad, recogido o se puede identificar a partir de la definición dada arriba, entonces la osadía en que incurrimos al ofrecerla puede resultar menos reprochable.

28. A propósito de POPPER , cabría preguntarse si la teoría económica no es, en términos del filósofo británico, un «programa metafísico de investigación», como el darwinismo. (2006: 242-243). Popper afirma que «he llegado a la conclusión de que el darwinismo no es una teoría científica contrastable, sino un *programa metafísico de investigación* —un posible marco conceptual para teorías científicas contrastables» (2006: 273). Su idea es que el darwinismo no es contrastable porque «no *predice* realmente la evolución de la variedad» (2006: 277). En esa misma línea podría afirmarse que, así como en biología «no podemos predecir o explicar ningún cambio evolutivo particular» (2006: 279), del mismo modo en economía no podemos predecir el curso que tomará, por ejemplo, a partir de la innovación tecnológica bajo la presión de la competencia ni, consiguientemente, las oportunidades de inversión que ella ofrecerá. La conformidad a fines del juicio teleológico, sin embargo, es, en los términos de Popper, el marco conceptual para la elaboración de teorías económicas contrastables. Esto sugiere que la relación entre la teoría pura de la economía y la economía empírica es semejante a la que existe entre el darwinismo, por una parte, y la genética o la biología molecular, por otra.

29. KELSEN explica claramente esta diferencia por medio de las categorías de «causalidad» e «imputación» (*Zurechnung*). Véase 2008: 34.

30. Fichte es enfático en señalar que el derecho natural está compuesto de leyes permisivas. Véase, por ejemplo, GNR, GA I/3, 323 (FW III, 13).

31. Para una explicación de la *lex permissiva* en la *Rechtslehre* de Kant, véase BYRD y HRUSCHKA 2010: 94-121.

32. JEVONS 1998: 78.

33. MISES 2012: 123.

34. MISES 2011, 295.

**35.** GMS, AA 06:415-416.

**36.** Este parece ser el caso de Mises, pese a su insistencia —correcta, por lo demás— en el carácter irreductible de la acción y su papel como piedra angular de la teoría económica. La economía discurre acerca de los medios y no valora si tales medios son buenos o malos, sino tan solo si son eficaces. No obstante, es un problema distinto si se puede dar cuenta de la economía a partir de esa perspectiva puramente instrumental de la razón o, más directamente, si los usos puramente instrumentales de la razón pueden sostenerse a sí mismos sin recurrir a los usos no instrumentales de ella. Dado que la economía depende, en sus condiciones de posibilidad del derecho, parece claro que tales usos no instrumentales son condición de posibilidad de la economía, por mucho de que ese hecho se le oculte al economista, que parte su reflexión, desde el punto de vista de la génesis ideal de las ciencias, *in medias res*.

**37.** Sobre todo, por el deber de instaurar un estado civil. Véase, al respecto, MS, AA 06:306.

**38.** Dice Fichte que, si el concepto de derecho “es pensado como un concepto práctico, entonces es meramente técnico-práctico” (GNR, GA I/3, 320; FW III, 9-10). *Mutatis mutandis* podría decirse lo mismo de la economía.

**39.** El Estado comercial cerrado ofrece la prueba de ello. Pero también HAYEK 2008.

**40.** La voluntad perfecta no es, por consiguiente, lo mismo que la *voluntad formal* que el derecho privado exige para la validez de los contratos y demás actos jurídicos. La voluntad formal refleja únicamente la libertad formalmente libre, es decir, la libertad exenta de error, fuerza o dolo. La voluntad plena o perfecta supone, además, que la elección se da en condiciones que excluyen, además, la necesidad. Podría decirse, entonces, que la voluntad perfecta, a diferencia de la formal, presupone todas las condiciones materiales por las cuales una persona tiene la oportunidad de identificarse con sus elecciones. Me he referido a algunas de estas cuestiones en SCHWEMBER 2017.

**41.** La doctrina del justo precio, por ejemplo, aspira a identificar las condiciones de posibilidad de la voluntariedad no sólo formal, sino también *perfecta* en los intercambios. El derecho privado puede sancionar solo de modo parcial o, si se quiere, puntual sus resultados. La consagración de la *lesión enorme* como causal de ineficacia de los contratos de bienes inmuebles es un caso de esa sanción parcial. Desde el punto de vista trascendental, el concepto de justo precio debe tomarse como un ideal regulativo (derivado precisamente del ideal regulativo de voluntariedad plena), que precisamente permite construir un precio cuando no hay un mercado competitivo o cuando habiéndolo, no se lo ha dejado operar (como en los casos de la formación de

carteles o de los pactos colutorios).

**42.** Esta brecha, así como el hecho de que las leyes económicas se aparezcan a los agentes como leyes cuyos efectos se escapan de nuestro control (o, dicho de otro modo, como leyes naturales o cuasi-naturales), explica probablemente en parte la extrañeza y desafección que el sistema de mercado produce entre quienes participan de él.

**43.** Como se sabe, Kant emplea el concepto de « justicia distributiva » para referirse a la facultad jurisdiccional ejercida por el juez en un sistema público de justicia. Véase MS, AA 06:306.

**44.** AA:20, 209.

---

## RESÚMENES

**Resumen:** El presente trabajo propone una forma de entender la economía según los principios del idealismo crítico. Para ello, y al hilo del análisis de la filosofía del derecho de Fichte, identifica un objeto propio de la economía. Se sostendrá que dicho objeto, a diferencia del objeto del derecho, es la concordancia material y no meramente formal de los arbitrios; se sostendrá, asimismo, que una vez identificado dicho objeto, se puede distinguir entre la perspectiva jurídica y la perspectiva económica, por lo que respecta al móvil de la acción en la teoría del derecho natural: la consecución de la propia preservación y comodidad. En seguida se examina la posibilidad de explicar un sistema de concordancia material no intencionada de los arbitrios a partir del principio *a priori* de la facultad del Juicio. Por último, se sugerirá, en las conclusiones, el curso que podría seguir una investigación acerca de una dialéctica trascendental económica.

**Abstract:** This paper proposes a way to understand economics according to the principles of critical idealism. To achieve this, and following the analysis of Fichte's philosophy of right, it identifies a distinct subject within economics. It will be argued that this subject, unlike the subject of Right, is the material concordance of agents' powers of choice, and not its merely formal concordance. Once identified, this distinction allows for a separation between the legal and economic perspectives regarding the motive of action that underlies the theory of natural right: the pursuit of one's own preservation and comfort. The possibility of explaining a system of unintended material concordance of agents' powers of Choice is thereafter examined, grounded in the *a priori* principle of the power of Judgment. To conclude, a possible direction for research into a transcendental economic dialectic is proposed.

## ÍNDICE

**Keywords:** Keywords: Natural right theory, critical idealism, philosophy of economics, political economy

**Palabras claves:** Palabras clave: Derecho natural, idealismo crítico, filosofía de la economía, economía política

## AUTOR

FELIPE SCHWEMBER (†)

Universidad del Desarrollo

# Breve história do acosmismo: Fichte entre Hegel e Espinosa

Fábio Bonafini

---

**Resumo:** A interpretação de Hegel da filosofia de Espinosa, encapsulada no rótulo de “acosmismo”, tem sido denunciada há décadas pelos estudos espinosanos. No entanto, com esse termo, Hegel parece recuperar uma autodenominação de Fichte. Encontram-se já em Fichte os traços principais da leitura de Espinosa segundo a qual apenas o absoluto tem realidade, e o ser finito é em si um nada. Tal acosmismo é justamente o que Fichte aprova em Espinosa, encontrando sua filosofia dita dogmática a um passo do criticismo que reivindica. Para Hegel, por outro lado, o acosmismo de Espinosa, que supera a contraposição sujeito-objeto, alcançaria uma abstração ainda mais absoluta e uma filosofia prática ainda mais sublime que a de seu conterrâneo. Essa abstração fundaria o início mesmo da filosofia, o qual, no entanto, coincidiria imediatamente com seu fim. Pretendemos retratar esquematicamente os deslocamentos entre essas figuras da negação do mundo.

**Palavras-chave:** G. W. F. Hegel; J. G. Fichte; B. Espinosa; acosmismo.

**Abstract:** Hegel’s interpretation of Spinoza’s philosophy, encapsulated in the label of “acosmism”, has been denounced by spinozists for decades. However, with that term, Hegel seems to make reference to a self-denomination by Fichte. Already in Fichte’s works are to be found the main traits of the reading of Spinoza according to which only the absolute is real and finite beings are, in themselves, nothing. Such acosmism is precisely what Fichte approves in Spinoza, finding that Spinoza’s so called dogmatic philosophy is one step behind his own criticism. For Hegel, on the other hand, Spinoza’s acosmism, which overcomes the subject-object opposition, had reached an even more absolute abstraction and an even more sublime practical philosophy than Fichte’s. That abstraction is said to ground the very beginning of philosophy, which, notwithstanding, coincides immediately with its end. We seek to retrace schematically the displacements between these forms of negation of the world.

**Keywords:** G. W. F. Hegel; J. G. Fichte; B. Spinoza; acosmism.

## Introdução: Espinosa na filosofia clássica alemã

- Em *A nervura do real*, Marilena Chaui (1999: 304 ss.) apresenta uma história da recepção da obra de Espinosa que inclui uma passagem crucial pela discussão no contexto da filosofia clássica alemã. Segundo a autora, a apreciação que Pierre Bayle faz da filosofia de Espinosa em seu *Dicionário Histórico e Crítico*, publicado na virada do século XVIII, instaura uma tradição de leitura que dirige contra o filósofo a acusação encapsulada no rótulo que Hegel impinge sobre o autor: *o espinosismo é um acosmismo* — isto é, uma negação do mundo. Para nos aproximarmos do que visa essa acusação, lembremos algumas das fórmulas mais gerais da filosofia espinosana. Deus é uma substância única que é causa de si e causa imanente de todas as coisas; o pensamento e a extensão não são independentes entre si, mas são atributos nos quais essa substância se exprime segundo uma mesma ordem; apenas a substância divina é *in se*, mas as coisas determinadas são *in alio* e devem ser consideradas modos da substância. Desde Bayle, vê-se nisso uma negação da realidade do mundo ou ao menos uma incapacidade de prová-la suficientemente — em especial, a realidade das coisas singulares. O chamado “espinosismo” faria os seres determinados sucumbirem como mera modalidade ou formalidade no abismo nadificante da absolutidade da substância. Em Kant e nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo* de Schelling, o espinosismo seria associado ao *Schwärmerei*, ao fanatismo que acredita acessar imediatamente, por meio da intuição intelectual, um absoluto objetivo e transcendente em relação ao sujeito. Nesse sentido, seria comparável ao que esses autores entendem por pensamento oriental, isto é, uma busca pela dissolução do sujeito numa indeterminação absoluta, num zero primordial, como o Brahma hinduísta ou o Nirvana budista. Já os românticos, enquanto concordariam essencialmente com essa leitura, teriam encontrado nesse pensamento um modelo de reconciliação possível da cisão entre homem e natureza, uma recuperação de sua unidade originária. É a partir desse contexto que Chaui compreende a leitura de Hegel. Este defende Espinosa da acusação de ateísmo porque, longe de negar que haja Deus, Espinosa negaria haver mundo além de Deus, além do absoluto.

O acosmismo, proposto por Hegel como uma dupla defesa da filosofia espinosista, por um lado, defende-a da acusação de ateísmo, feita pelas filosofias do entendimento, que *concebem facilmente a 'negação de Deus' mas não a do mundo*, uma vez que conservam o eu empírico enfrentando a substância infinita; e, por outro lado, defende-a contra a concepção emanatista ou cosmogônica de alguns românticos. Simultaneamente, porém, a noção de acosmismo serve para marcar o lugar do espinosismo: assim como o Oriente é o começo do

pensamento do absoluto e Parmênides, o começo da filosofia antiga, Espinosa é o começo da filosofia moderna. Por conseguinte, seu pensamento permanece uma ‘teologia do entendimento’ e, como todo começo, é ponto de partida e de passagem obrigatório, mas também abstração a ser superada e ultrapassada. <sup>1</sup>

- 2 Chauí certamente tornou notável o reducionismo dessas leituras, e é preciso prevenir que muito do que recuperaremos da pena dos autores do idealismo alemão sobre Espinosa é objeto de crítica intensa pelos estudos espinosanos <sup>2</sup>. A interpretação hegeliana da filosofia transcendental, que também discutiremos, igualmente segue sendo um tema candente nos estudos de filosofia alemã. Isso não significa que não se encontre através dessas leituras e desleituras o delineamento de uma problemática na qual todos esses autores estão enredados e que vamos apenas tangenciar. O objetivo deste artigo não é, de qualquer modo, discutir a filosofia de Espinosa em si mesma, mas sim explorar melhor um detalhe da leitura de Hegel sobre Espinosa que não é examinado por Chauí e que adiciona alguns matizes ao sentido contextual dessa intervenção de Hegel. Longe de marcar o afastamento de Espinosa para o começo da filosofia moderna, ao contrário, queremos defender que o emprego da noção de acosmismo por Hegel visa chamar atenção para a atualidade de Espinosa no interior do debate do idealismo.

## Leitura de Fichte: Acosmismo fichteano e ateísmo espinosista

- 3 Apesar de a expressão “acosmismo” frequentemente ser retraçada apenas até as aulas de Hegel sobre Espinosa <sup>3</sup>, estas possuem ao menos um importante precedente, sem dúvida do conhecimento de Hegel, que parece fornecer o sentido fundamental do emprego de Hegel, que é o de uma defesa contra a acusação de ateísmo <sup>4</sup>. É Fichte que rotula sua própria posição filosófica como acosmista na polêmica carta pública de 1799, na qual rebate a acusação de ateísmo que o levaria a renunciar a sua posição na Universidade de Jena.
- 4 A proclamação fichteana do acosmismo ocorre no contexto de sua discussão sobre a prova ontológica da existência de Deus, a qual o autor recusa. Lembremos que Espinosa abre sua *Ética* com uma versão dessa prova. Vejamos o tratamento que Fichte confere à questão:

Uma prova é, em geral, a indicação do fundamento para aceitar algo. Por conseguinte, as provas carecem e são capazes de conhecimentos meramente *mediados*, — meramente aqueles [conhecimentos] que aceitamos apenas por causa de outro conhecimento; de modo algum, no entanto, [as provas são capazes de conhecimentos] *imediatos*, os

quais sabemos através do fato de que sabemos em geral, [conhecimentos que sabemos] de tal modo que também sabemos apenas a partir de si mesmos. <sup>5</sup>

- 5 Fichte prossegue afirmando que o conhecimento do mundo suprassensível e do absoluto se dá de modo imediato por meio do sentido interno e é, por isso, uma verdade ainda mais certa e confiável que as verdades mediadas. O autor apenas objeta que, justamente por causa dessa imediatidade, não se pode indicar nenhum fundamento que condicione tal conhecimento. Assim, identifica que o que seus adversários exigem não é que ele aceite a existência de Deus, mas sim a existência de um mundo sensível autônomo em relação a Deus, a fim de que este seja elevado ao estatuto de criador, de um absoluto que sobrepuja a consciência humana. Quanto a isso, Fichte afirma sem rodeios: “eu pura e simplesmente não admito a existência de um mundo sensível autossustentado. [...] Por conseguinte, não tenho que fazer nenhuma inferência causal [ *Causalschluss* ] para explicar uma existência que, para mim, não tem qualquer lugar. [...] Se, depois de tal confissão, [meu adversário] continua a me considerar um desequilibrado, tem toda liberdade de fazê-lo; se procura uma nova denominação, que me chame, digamos, de *acosmista*, só não me chame de *ateísta*: o que eu recuso se encontra em um lugar bem diferente do que ele pensa”. <sup>6</sup>
- 6 Ora, o que visa Hegel ao recuperar, para a caracterização de Espinosa, a defesa de Fichte em uma das querelas que marcaram mais profundamente a intelectualidade de seu tempo? Para encaminhar essa questão, será instrutivo fazer um desvio por meio da interpretação de Espinosa expressa por Fichte. Reinhard Lauth (1978) demonstrou que Fichte desenvolveu uma leitura autônoma e de primeira mão da obra de Espinosa, a qual não dependia exclusivamente de obras de referência ou apreciações de outros autores como Bayle. Lauth retraza indícios históricos de que Fichte possuía uma edição original da *Opera Posthuma* de Espinosa antes da edição alemã de 1802, que tornaria as obras do filósofo holandês mais amplamente disponíveis para o público alemão. Também mostra que, já ao menos desde 1793, Fichte expressava em escritos ter em alta conta o estudo da filosofia de Espinosa e que a controvérsia de Fichte com Schelling não altera os traços fundamentais da interpretação que Fichte manteve desde então. Por fim, argumenta que a interpretação que Schelling exprime sobre Espinosa tampouco coincide com a de Fichte, e essa diferença já se faz sentir desde as *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*.
- 7 Lembremos dos traços principais da interpretação que Schelling (1979) exprime sobre Espinosa nas *Cartas*. A *Crítica da Razão Pura* de Kant teria sido bem sucedida em constituir o cânon da razão teórica, isto é, de todo

conhecimento sistemático da objetividade. No entanto, a razão teórica parte da contraposição da objetividade a um sujeito observador que a conhece e, na medida em que afirma juízos sintéticos a priori, isto é, na medida em que chega a uma síntese entre sujeito e objeto, precisa pressupor a unidade absoluta originária dos dois. As maneiras de determinar essa unidade absoluta reduziriam-se a duas: o dogmatismo e o criticismo. Quanto à determinação geral da diferença entre ambos, Fichte e o primeiro Schelling parecem concordar. O criticismo consistiria na concepção de um sujeito absoluto ideal que tende a dissolver todo objeto. Já o dogmatismo — cuja versão mais perfeita se encontraria justamente na obra de Espinosa — afirma a dissolução do sujeito em um objeto absoluto. Contudo, Lauth <sup>7</sup> ressalta que já desde a introdução da *Doutrina da Ciência* de 1797, Fichte discorda da concepção de Schelling, que defende que a decisão entre dogmatismo e criticismo, por caber ao âmbito *prático* e não *teórico*, foge às raias de uma crítica científica. É verdade que, para Fichte, não se pode *demonstrar* ou *provar* que o primeiro princípio incondicionado, que contém a autopoisição do eu, exprime um estado-de-ação, uma *Tathandlung*; mas pode-se pura e simplesmente *mostrá-lo* pela determinação recíproca entre forma e conteúdo presente nesse princípio, e esta certeza quanto ao conteúdo é a ancoragem de toda a ciência. <sup>8</sup> Por meio de sua própria imaginação produtiva, o leitor da *Doutrina da Ciência* deve produzir a reflexão sobre o estado-de-ação que põe originariamente como estado-de-coisas essa e todas as outras proposições científicas; com a reflexão sobre esse ato do espírito, ele está imediatamente certo do primeiro princípio <sup>9</sup>. No entanto, nenhuma certeza desse tipo poderia ser garantida para um absoluto objetivo.

- 8 Assim, a contestação de Fichte a Espinosa é dupla. De um lado, a afirmação de um objeto absoluto constituiria um ultrapassamento do círculo transcendental. Aqui, Fichte simplesmente aciona a refutação kantiana da prova ontológica <sup>10</sup>. Na filosofia de Fichte, isso se deve a que, apesar de a doutrina da ciência demonstrar *como* o não-eu é posto (isto é, demonstrar que ele é posto *pelo eu*), ela não pode demonstrar *que* o não-eu é posto, e isso é algo que apenas pode ser constatado na experiência, pelo sentimento <sup>11</sup>. De outro lado, porém, esse ultrapassamento gnosiológico seria a outra face de uma falta de ousadia no terreno prático: ao deixar o absoluto como um mero estado-de-coisas sem reconduzi-lo ao estado-de-ação do sujeito absoluto, ele deixa o sujeito como impotente e dependente frente a um *Faktum* impenetrável.
- 9 É preciso notar que, para Fichte, Espinosa deve ser reconhecido como o mais conseqüente dos filósofos dogmáticos <sup>12</sup> e como um pensador autenticamente especulativo <sup>13</sup> por ter buscado a unidade última dos conhecimentos humanos e reconduzido todos os fatos particulares a esse Um

<sup>14</sup> . Mas com isso surge uma contradição que diz respeito ao tópico que mais nos interessa aqui: como conciliar essa afirmação da absolutidade do Um com a existência de um mundo e sua multiplicidade de seres determinados? Para Fichte, a solução de Espinosa é conceber o próprio absoluto como multiplicidade — como infinitude — e, com isso, comunicar o caráter de facticidade do que é às coisas determinadas <sup>15</sup> . Assim, por um lado, o múltiplo da aparência não é mais tomado como autônomo, mas remetido a seu fundamento absoluto: a substância como sua causa imanente. Com isso, Fichte parece aproximar Espinosa de seu acosmismo, da negação da autonomia do mundo e da multiplicidade. Por outro lado, o panteísmo que também é geralmente atribuído a Espinosa aparece para Fichte, por isso mesmo, como, por assim dizer, um ultracosmismo: se a autonomia do mundo é proporcional à impotência do sujeito, em Espinosa, o eu não poderia senão ser esmagado pelo peso absoluto do mundo. Pois a remissão da aparência a seu fundamento absoluto se dá apenas na medida em que o próprio absoluto, que mantém seu caráter de *Faktum* , é imanente aos seres determinados e, com isso, transmite a eles sua impessoalidade e estranheza de coisa morta. Faltaria a Espinosa apenas mais um passo: refletir sobre o próprio ato de intelecção por meio do qual ele conhece o absoluto <sup>16</sup> . Com o acréscimo da reflexão sobre esse ato, o absoluto seria firmemente instalado no campo do eu. Mas que Espinosa não o faça tem uma consequência crucial, que exagera ao máximo o problema mesmo do dogmatismo: a afirmação da resistência fundamental do mundo ao sujeito e da submissão deste a um Deus todopoderoso e indiferente à sua sorte. A atividade autodeterminante real do eu, seu impulso, é, para Fichte, aquilo pelo que ele existe e é vivo. Mas a dissolução da aparência num absoluto estranho e indiferente, em vez de na atividade do eu, resulta em uma negação da realidade do ser singular <sup>17</sup> .

- 10 Ironicamente, esse caráter de indiferença suprema do absoluto espinosista leva Fichte a redirecionar a acusação de ateísmo a Espinosa. Nisso reside outra distinção entre Fichte e o jovem Schelling, que acrescentamos àquela apontada por Lauth e discutida anteriormente. As *Cartas* não tem problemas em afirmar que o absoluto, seja ele tomado como subjetivo ou objetivo, tem o caráter do *ser puro* , a ser distinguido do ser determinado e deixado como abstração. Fichte, no entanto, vê nessa absolutidade do mero ser uma estaticidade mórbida inteiramente estranha ao eu absoluto; chega mesmo a dizer que a causa sui espinosana deveria ser entendida como *ens a se* , como causa incausada, jamais como causa de si, como atividade autodeterminante.
- <sup>18</sup> Pois para Fichte há uma oposição fundamental entre o caráter de um absoluto objetivo — sua neutralidade morta de *Tatsache* , de *ser* absoluto — e o caráter do absoluto subjetivo que subjaz a ele — o caráter de atividade, de vida, de *Tathandlung* . Assim, quanto a sua própria resolução daquela

contradição entre a afirmação da unidade absoluta e a afirmação do mundo, Fichte reafirma seu acosmismo <sup>19</sup>. Como vimos, essa atividade pura, a qual é conhecida de modo imediato e na qual a consciência empírica encontra sua origem, é, para Fichte, o que sabemos do divino. Justamente por essa razão, o autor redireciona a Espinosa e aos defensores da prova ontológica o verdadeiro ateísmo, por conceber, nas suas palavras, um “Deus que não é nunca consciente de si” <sup>20</sup>.

## Leituras de Hegel: Acosmismo espinosista e ternura fichteana

- 11 Dispondo da interpretação fichteana de Espinosa, retornemos agora à nossa questão inicial: o que queria dizer Hegel ao atribuir a Espinosa o acosmismo de Fichte? Partamos de um trecho da aula de 1826 sobre Espinosa, a terceira e última vez em que Hegel faria seu ponto sobre o espinosismo ser um acosmismo:

Espinosa afirma que o que se chama um mundo não existe de todo, que ele é apenas uma forma de Deus, [que não é] nada em si e para si; que o mundo não tem nenhuma efetividade verdadeira, mas tudo está atirado dentro do abismo da identidade una. [...] O espinosismo está, portanto, bastante distante do ateísmo no sentido habitual. No sentido de que Deus não é apreendido como espírito, sim. Mas desse modo também são ateístas muitos teólogos que chamam a Deus apenas o todo-poderoso, a essência mais elevada e assim por diante, que não querem conhecer a Deus e deixam o finito valer como verdadeiro, e isto é bem mais grave. <sup>21</sup>

- 12 Hegel considera aqui duas acepções distintas do termo ateísmo. Quanto à segunda — não apreender Deus como espírito —, nota-se que ela é semelhante àquela que vimos há pouco Fichte aplicar a Espinosa. Hegel entende a substância espinosista como *das Starre*, como uma positividade rígida, morta e impessoal; ao dizer que Espinosa é ateu porque não apreende Deus como espírito, visa algo semelhante ao que Fichte quando este afirma que em Espinosa Deus não é consciente de si. Essa imobilidade sem vida seria uma potência indiferente aos fins do sujeito, do mesmo modo que os teólogos que apreendem Deus como o Senhor, como um poder impessoal. Sendo o intelecto humano determinado apenas um modo finito, sem ser concebido segundo a forma infinita da autoconsciência, a filosofia de Espinosa seria avessa à realização da liberdade subjetiva.
- 13 Já o outro sentido de ateísmo é aquele que Hegel chama de habitual: a negação de Deus em favor da afirmação do mundo. Como vimos, essa afirmação do mundo é justamente aquela que Fichte atribui a seus

adversários. Hegel reconfirma essa crítica ao dizer que são ateus os teólogos que deixam valer o finito como verdadeiro frente a Deus; e considera esta última uma forma mais grave de ateísmo que a de Espinosa, que afirma um Deus impessoal mas que pode ser conhecido.

- 14 No entanto, com isso, Hegel implicitamente acusa os teólogos inominados de ateísmo nas duas acepções: neles, a afirmação do finito — o primeiro sentido de ateísmo, o qual é dito mais grave que o de Espinosa — compõe contraditoriamente com a afirmação de Deus como potência absoluta e impessoal — o segundo sentido de ateísmo, no qual Espinosa está irmanado por tais teólogos, com a importante ressalva de que Espinosa se move em direção ao conhecimento de Deus. Hegel considera Espinosa acosmista na medida em que leva às últimas consequências essa segunda forma de ateísmo por meio do conhecimento do conteúdo do absoluto: Deus não é deixado no mistério do além, mas é concebido positivamente como substância absolutamente infinita, o que implica a negação completa da finitude. Ora, como vimos, Fichte reconhece que Espinosa opera tal redução do aparente a seu fundamento absoluto; mas não é isso que Fichte considera essencial a seu acosmismo e sim a recondução da autonomia aparente do mundo objetivo à atividade subjetiva livre. A que teologia se dirige a objeção de Hegel?
- 15 No plano geral da história hegeliana da filosofia moderna, percebemos delinear-se entre Espinosa e Fichte uma polaridade — a começar pelo fato de que os sistemas de ambos teriam partido de uma filosofia anterior (Espinosa de Descartes e Fichte de Kant), mas a filosofia deles seria a verdadeira apresentação consequente daquela de que partiram. Espinosa constituiria o verdadeiro *Anfang*, o começo da filosofia, por ter alcançado o conteúdo absoluto do especulativo: o verdadeiro conceito de Deus, concebido como causa sui, como infinitude afirmativa, como a sublimidade do bem eterno que subsiste por si mesmo. Por isso, em uma das observações sobre a categoria lógica do ser, Hegel recusa a refutação kantiana da prova ontológica como ainda presa demais ao sensível — à contabilidade dos cem táleres — e afirma que “[o] remeter do ser particular finito ao ser enquanto tal em sua universalidade totalmente abstrata precisa ser considerado como a exigência teórica primeiríssima”. Hegel encontra nessa remissão do ser determinado à abstração primeira e absoluta o sentido moral do verso de Horácio, ao qual dá grande valor: “Se o mundo despedaçado se desmoronasse, suas ruínas feri-lo-iam sem assustá-lo.” <sup>22</sup>
- 16 No entanto, diferentemente do pensamento oriental ou de Parmênides, Espinosa seria o primeiro a conduzir essa remissão do ser determinado à abstração absoluta sem que isso aparecesse como mera perda da diferença entre os dois, mas mantendo a distinção entre pensamento e extensão, entre sujeito e objeto, e afirmando o absoluto como a unidade que subjaz a essa

contraposição aparente. Para Hegel, esse conteúdo absoluto, determinado como a unidade do pensamento e do ser, é inapreensível para a filosofia do entendimento de sua época, inclusive para a filosofia transcendental. Isso é o que Hegel considera a verdadeira atualidade da filosofia de Espinosa e a razão pela qual recomenda a todos seus contemporâneos voltar a esse começo. Veja-se, por exemplo, o que diz na aula sobre Espinosa de 1819:

A *causa sui* [...] é a ideia do devir-pensado e do ser [...]. Segundo a expressão moderna, dir-se-ia que ele a encontrou como fato da consciência [ *Thatsache des Bewußtseins* ], no que então naturalmente um outro poderia encontrar o outro. — O grandioso é que sua consciência é uma grande consciência filosófica, contra a qual os outros só exprimem os fatos de sua consciência não especulativa. “Causa de si”. *Jacobi* : porque se estabeleceu uma vez a proposição de que tudo precisaria ter uma causa, quis-se dizer isso também de Deus. *Fries* repete isso. Essa expressão não tem outro sentido. Mas, na verdade, ela é a expressão da ideia em outra forma; Deus diferencia a si, mas, dentro do diferente, está junto de si; ele o ama. <sup>23</sup>

- 17 Hegel entende seu próprio projeto filosófico como uma restauração sobre novas bases do conteúdo absoluto da filosofia, que teria se tornado inapreensível para a subjetividade moderna ensimesmada em sua particularidade: o conceito espinosano de Deus como infinitude afirmativa imanente aos seres determinados, finitos. A deficiência da filosofia de Espinosa estaria não em seu conteúdo — o conceito da infinitude afirmativa e da *causa sui* —, mas na sua forma de apresentação. A forma de apresentação, porém, é essencial, pois a apresentação *more geometrico* da relação do finito ao infinito em Espinosa contém meramente o lado negativo e consiste em mostrar o afundamento de todo ser finito — mostrar que todo ser determinado é meramente uma negação, segundo a expressão que Hegel atribui a Espinosa: *Omnis determinatio est negatio* . <sup>24</sup>
- 18 Fábio Bonafini 2025-03-14T19:54:00 Para compreender a reapropriação hegeliana do conceito de infinitude afirmativa, que o próprio Hegel admite prosseguir de Espinosa, consideremos o tratamento lógico desse conceito na *Doutrina do ser* <sup>25</sup> . O núcleo do argumento consiste em mostrar a contradição presente em conceber o finito e o infinito como sem relação e como autossubsistentes um frente a outro, conectados pelo mero “e”. Tomados inicialmente nesse isolamento, de um lado, o infinito se mostra como apenas um lado do todo, que tem seu limite ou seu fim no finito que lhe é indiferente — se mostra como infinito *finito*, como o mesmo que o finito; de outro lado, o finito posto como isolado do infinito é uma relação absoluta consigo ilimitada, infinita — é o finito *infinito*, que é o mesmo que o infinito. Isto é, na medida mesma em que são considerados ambos os lados por si como diversos

um do outro, eles mostram que sua determinação é a unidade com o outro. Agora, essa unidade do infinito e do finito se determinou novamente como infinito, mas como tal que ela é o ser em si que tem nele (*an ihm*) a diferença com o finito como uma determinidade que é apenas seu ser-outro: nessa determinação, ele é o infinito *finitizado*. O finito, por sua vez, como o não ser em si, também se determinou como tendo o infinito nele e é, por isso, “elevado acima do seu valor e, com efeito, por assim dizer, infinitamente” <sup>26</sup> é o finito *infinitizado*. Disso decorre a unidade dupla do finito e do infinito; mas ela é novamente negada por ter-se esquecido do conceito de cada um desses momentos, isto é, por tê-los posto novamente como apenas qualitativos, como ser em si e limite. Interessa aqui uma observação crucial de Hegel sobre essa representação do infinito como qualitativo: por meio da consideração reflexionante do finito e do infinito, a determinação meramente qualitativa, imediata, segundo a qual o infinito era inicialmente apreendido foi suspensa, e o infinito, determinado agora como unidade do finito e do infinito, é uma determinação reflexiva, unidade de diversos <sup>27</sup>. Isto é, porque o finito foi posto como um suspender de si mesmo na infinitude, ele não recebe de fora essa negação, mas, ao infinitizar-se, já era a negação que, com essa segunda negação, apenas junta-se consigo mesma; e o mesmo vale para a finitização do infinito: “O que, portanto, está presente em ambos é a mesma negação da negação. Mas essa é *em si* relação consigo mesma, a afirmação, mas como retorno para si mesmo, isto é, através da *mediação* que é a negação da negação” <sup>28</sup>. É enquanto infinitude posta como *relação afirmativa consigo mesma* que é por meio da *unidade da negatividade da finitude* que Hegel compreende a *causa sui* espinosana, a qual se determina, portanto, como o conteúdo absoluto da filosofia. Um conteúdo que, aliás, já está muito próximo de revelar-se na sua forma verdadeira. Hegel afirma: “Se Espinosa tivesse desenvolvido mais de perto o que é a *causa sui*, então sua substância teria cessado de ser a rigidez [*das Starre*]” <sup>29</sup>. Mas, ao que parece, Espinosa não seria capaz de apreender a *contradição* pela qual tanto a afirmação absoluta do infinito quanto a negatividade absoluta do finito devêm como *resultado*, mas apenas como dois *pontos de partida* irreduzíveis <sup>30</sup>. A ciência intuitiva do terceiro gênero de conhecimento é o saber imediato de Deus como infinitude afirmativa frente à qual, por definição, nada pode permanecer externo; assim, quanto ao conhecimento do finito na sua limitação — o primeiro e o segundo gêneros de conhecimento —, caberia apresentá-lo como não-verdadeiro diante da infinitude por abdução do contraditório.

19 Para Hegel, essa deficiência formal teria sido solucionada precisamente por Fichte, que teria alcançado o *Prinzip* do saber filosófico, que é a autoconsciência enquanto ser-para-si, o conceito da singularidade enquanto negatividade absoluta. É partindo da *forma infinita* da autoconsciência

encontrada por Fichte que a filosofia deveria desenvolver-se em direção a seus conteúdos, isto é, em direção à oposição entre consciência e objeto, para apreender-se como sujeito livre frente a eles. <sup>31</sup> Assim, Fichte é capaz de formalizar a contradição entre a relação afirmativa consigo do infinito — o primeiro princípio, que é a forma da autoposição incondicionada do eu, a autoconsciência — e da negatividade absoluta do finito — o segundo princípio, que é a forma da oposição incondicionada do não-eu, a consciência de objeto. No entanto, só pode determinar a unidade dos contrapostos como um qualitativo devido àquele esquecimento, próprio ao entendimento, do conceito de cada um dos lados por si: o terceiro princípio da doutrina da ciência, o princípio da razão suficiente, determina como fundamento da relação entre o eu e o não-eu o próprio *limite* (*Schrank*), o eu absoluto posto como oposto tanto ao eu quanto ao não-eu, os quais são apreendidos por meio dessa oposição real como grandeza negativa e positiva, quantidade de negação e de realidade <sup>32</sup>. Na doutrina prática, o eu absoluto, que é o fundamento da relação do eu e do não-eu, põe-se como atividade ideal e esforço infinito do eu, enquanto a autolimitação do eu é determinada como atividade real e como seu impulso, o qual contém uma força em equilíbrio com a força do não-eu. Assim, esse esquecimento do conceito da infinitude resulta em que Fichte seria incapaz de executar aquela suspensão última da finitude no conteúdo absoluto, na infinitude afirmativa e, reduzindo a contradição à oposição real <sup>33</sup>, deixa o finito subsistir sempre mais além da consciência meramente formal e finita em um progresso infinito. Segundo uma expressão frequentemente repetida por Hegel, a filosofia transcendental sofre de ternura excessiva com a finitude.

- 20 Em suma, Espinosa e Fichte constituem nada menos que os dois pólos da contradição ao redor da qual gravita a filosofia moderna e que Hegel gostaria de suspender: de um lado, a substancialidade necessária mas cega; de outro lado, a subjetividade livre mas insubsistente. Essa centralidade histórica dos dois filósofos parece plasmar-se logicamente na última parte da *Doutrina da Essência*, cuja divisão tripartite apresenta, primeiramente, o tratamento hegeliano do espinosismo (“O absoluto”), em seguida, da filosofia transcendental completada por Fichte (“A efetividade”), por fim, da unidade entre os dois, pela qual a substância se revela como sujeito, como conceito (“A relação absoluta”). Na introdução da *Doutrina do Conceito*, Hegel afirma que esta última parte da sua *Lógica* constitui a verdadeira refutação do espinosismo, que é justamente a apresentação do conteúdo absoluto na forma infinita. Fazendo referência implícita à contraposição entre dogmatismo e criticismo que encontramos em Fichte e Schelling, Hegel diz:

é preciso banir a representação enviesada de que o sistema [a ser refutado] deveria ser apresentado como completamente *falso* e como

se o sistema *verdadeiro*, ao contrário, fosse apenas *contraposto* ao falso. [...] A este respeito, já foi dito que não pode haver refutação do espinosismo para quem não pressupõe como decididas para si a liberdade e a autossubsistência do sujeito autoconsciente. De qualquer maneira, um ponto de vista tão elevado e dentro de si tão *rico* como a relação de substancialidade não ignora aquelas assunções, mas também as contém; um dos atributos da substância espinosista é o *pensar*. Tal ponto de vista consegue, antes, dissolver e atrair para dentro de si as determinações sob as quais essas assunções o contestam, de modo que elas aparecem *dentro do mesmo*, mas nas modificações adequadas a ele. <sup>34</sup>

- 21 Qual é o sentido da resolução hegeliana da oposição entre finito e infinito através da apreensão dialética do conceito de infinitude afirmativa? Na leitura de Paulo Arantes, Hegel entende a filosofia transcendental como um *niilismo incompleto*, cuja negação final do mundo é adiada ao infinito e continua a errar na expectativa da realização do ideal. Assim, o conceito de infinitude afirmativa de Hegel implicaria uma recuperação da ataraxia antiga contra o resto recalcitrante de expectativas sobre o mundo e sobre a realização do ideal que a filosofia transcendental mantinha.

[O] acosmismo fichtiano peca por insuficiência, por ser justamente um *niilismo incompleto*. <sup>35</sup>

[A]ssim como o segredo do contraponto entre Hegel e Fichte encontra-se — em chave puramente “lógica” — na diferença de regime entre o “bom” e o “mau” infinito (do qual é figura a permanente oscilação entre sujeito e objeto [...]), separa-os, no âmbito do idealismo professado por ambos, a distância (percorrida por olhos hegelianos, vê-se logo) que vai do “verdadeiro” ao “falso” *niilismo*. <sup>36</sup>

[T]alvez não seja inteiramente arbitrário decifrar nessa ataraxia tão atual, naquela sólida e inabalável sensação de “repousar em si mesmo”, uma firmeza de espírito cuja calma é a de quem se reconciliou com o destino. <sup>37</sup>

- 22 Gostaria de sugerir que Hegel também encontra em Espinosa, vinculado ao precedente lógico da infinitude verdadeira da causa sui, um precedente ético em seu *niilismo completo*. É isso que Hegel parece visar com a transferência do título de acosmista de Fichte a Espinosa. Ateísmo era apenas a palavra mais à mão para denunciar o mal que desolava a intelectualidade da época: nas palavras de Arantes, a corrosão interior pelo micróbio do nada. <sup>38</sup> Para Hegel, caberia, como Espinosa já havia feito, não resistir a esse *niilismo*. Hegel encontra em Espinosa não o começo histórico da filosofia moderna, mas o começo lógico de toda a filosofia, isto é, do especulativo mesmo. Nele sucumbe não apenas o mundo, mas também o eu, não apenas a objetividade, mas também o sujeito.

23 O problema de Espinosa, o inverso ao de Fichte, seria então, não que esse começo está muito distante de nós, mas sim que está muito próximo: ele coincide rápido demais com o fim. Espinosa sim seria acosmista demais, niilista demais; em sua filosofia, mal as coisas finitas se nos apresentam e elas já evaporaram diante dos nossos olhos como uma ilusão, através da qual devemos nos deparar com o conhecimento da sublimidade do divino, isto é, com o saber pacificador da nulidade absoluta do finito. Assim, Hegel conclui suas aulas sobre Espinosa com uma interpretação da filosofia prática espinosana, da qual diz: “Não há nenhuma moral mais sublime que a de Espinosa, pois a sublimidade é apreender tudo na determinação do Um, ter apenas essa consideração diante de si”.<sup>39</sup> Na carta 36 de Espinosa a Blyenbergh, o filósofo defende que, ainda que os atos que consideramos maus sejam causados por Deus, os afetos negativos e o mal em geral são apenas produtos da imaginação, não tem nenhuma essência positiva e, portanto, não tem nenhuma verdade quando vemos as coisas *sub specie aeternitatis*. Hegel, comentando essa carta, protesta que, dessa forma, o mal não pode encontrar jamais nenhuma justificação.

[C]ontra a substância espinosista, se escandaliza a representação da liberdade do sujeito, pois que o eu seja sujeito, espírito, isso tudo é, segundo Espinosa, apenas uma modificação; isso é o escandalizante que o sistema espinosista tem dentro de si e que atraiu a má-vontade contra o mesmo, pois o homem tem consciência da liberdade [...]. Isso os teólogos e o sadio sentido dos homens estabeleceu, e essa forma da contraposição é inicialmente a que se diz que a liberdade é efetiva, que o mal existe; mas como modificação [...] o mal não é explicado, pois o momento da negatividade é aquilo que falta dentro dessa substância una e rígida.<sup>40</sup>

24 Ora, a moral de Espinosa é a mais sublime justamente porque, com ele, a visão moral do mundo é erradicada a partir do convite a conhecer a indiferença implacável de Deus frente à significação moral dos acontecimentos mundanos: para Espinosa, mais que para nenhum outro, seria preciso que as ruínas do mundo despedaçado nos firam sem nos assustar. Em sua primeira aula sobre Espinosa, Hegel tece um comentário sobre a gravura de Espinosa que ilustrava a biografia do autor elaborada por Colerus:

Sob o retrato de Espinosa, [Colerus] pôs: *Signum reprobationis in vultu gerens* [portando o signo da reprovação no rosto]; — o traço sombrio de um pensador profundo, de resto suave e de boa vontade: *reprobationis* contudo, — mas de uma reprovação não passiva e sim ativa da opinião, do erro e das ingratas paixões do homem.<sup>41</sup>

25 Ao que parece, é preciso apreender a substância como sujeito, isto é, segundo a forma da autoconsciência descoberta por Fichte, justamente porque apenas

a passagem através de sua má infinitude permite manter o finito diante dos olhos, deter um pouco o tédio e o desprezo pelas coisas terrenas, voltar-se ainda que por um momento para o que é transitório e perecível, assim como para o que é mau, para que seja possível encontrar para o sofrimento, para a dor e para a perda alguma justificação aos olhos de Deus.

## Conclusão: para uma leitura das leituras

- 26 Uma outra volta desse parafuso deveria considerar a distância entre as leituras do idealismo alemão e a própria filosofia de Espinosa, distância sobre a qual há vasto acúmulo crítico. À primeira vista, a deficiência dessas leituras poderia ser sumarizada em dois pontos. Em primeiro lugar, Espinosa concebe tanto a essência de Deus quanto a essência particular do ser finito como uma atividade, como o esforço de afirmação da própria existência em seu modo certo e determinado — e não é nada improvável que o *Streben* fichteano seja, ao menos em parte, uma tradução do *conatus* espinosano. Isso põe em questão a atribuição ao absoluto espinosano da rigidez sem vida do mero ser, uma interpretação que vimos ser partilhada por Fichte e Hegel. Em segundo lugar, Chaui dedica grande parte do segundo livro da *Nervura* a argumentar que há em Espinosa uma dedução da realidade dos modos singulares a partir da unidade dos efeitos da essência particular. Para Chaui, essa concepção prescindiria do conceito de singularidade como negação da negação, conceito que Hegel afirma ter absorvido de Fichte, mas que Chaui remete ao pensamento escolástico. Contra a interpretação de que o singular seria reduzido a mera formalidade, seria muito mais o caso de que a relação infinita consigo da substância não precisa passar pela autolimitação ou autonegação para determinar-se na essência particular das coisas singulares e apresentar-se como sua atualidade ou efetividade. Por conseguinte, longe de haver uma descontinuidade entre dois pontos de partida, haveria continuidade entre o conhecimento de Deus como absolutamente infinito e como um modo certo e determinado.
- 27 Da contraposição entre esse quadro da filosofia espinosana e o retrato idealista do espinosismo, destaca-se uma hipótese de leitura — cuja execução exigiria, é claro, uma comparação pormenorizada, bem como uma avaliação da consistência da solução espinosana. Parece que esses déficits interpretativos estão a serviço de atribuir a Espinosa os riscos internos aos sistemas filosóficos idealistas. Que Fichte e Schelling o interpretem como um místico que prega a submissão prática a um absoluto não deixa de exagerar a diferença com relação ao *Schwärmerei* em que sua própria filosofia foi acusada de decair. Já Hegel brande Espinosa como o mais sublime dos moralistas contra a liberdade abstrata romântica, por certo, mas também, como se viu,

para atenuar a ataraxia sugerida por sua filosofia e apresentá-la como mais terna com o finito.

- 28 Interessaria, nesse sentido, interrogar a surpreendente afinidade com Hegel revelada por um enunciado como o de Chauí:

Espinosa nos coloca diante de um oxímoro: a experiência da contingência é necessária. É exatamente por isso que o ensinamento trazido pela dedução dos gêneros de conhecimento é decisivo para o uso da vida porque não nos leva simplesmente a aceitar o inevitável e sim a conhecer como e por que “todas as coisas seguem do decreto de Deus com a mesma necessidade com que da essência do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos”.<sup>42</sup>

- 29 Ora, Hegel, no seu tratamento do conceito de efetividade proveniente da filosofia transcendental — a efetividade como relação formal ao sujeito que não diz respeito ao conteúdo de um conceito —, desenvolve a efetividade até a *necessidade absoluta da contingência* e pretende, com isso, suspender sua finitização e rerepresentá-la como o retorno a si da infinitude afirmativa.<sup>43</sup> Ao menos no nível mais abstrato, isso parece ter consequências éticas semelhantes às que Chauí encontra em Espinosa: desistindo de perseguir a ilusão de uma infinitude indeterminada, de uma situação em que a consciência ilimitada disporia arbitrariamente da objetividade, a consciência deveria conhecer sua própria essência particular ou sua própria determinação e perseguir aquilo que se segue dessa particularização da infinitude, a qual seria a verdadeira realização da vontade livre. Tudo reside em interpretar a sutil diferença entre Hegel e Espinosa quanto à resolução na necessidade absoluta da aparência de contingência do curso do mundo e do finito que é constitutiva da experiência humana. O acosmismo de Hegel e de Espinosa parece ter o sentido prático da inexorabilidade do destino — este o conteúdo absoluto da filosofia, cujo saber deveria resultar em certa pacificação e na ocupação com o que está efetivamente em nosso poder. Resta ainda a questão sobre a forma de sua apreensão; isto é, se devemos apresentar esse destino ele mesmo como o consolo pelo qual nos reencontramos com o que somos ou deixar que se abata sobre nós para que melhor se faça sentir sua força de verdade. Ou seria ainda o caso de vencê-lo?

---

## BIBLIOGRAFÍA

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. (2007) *Dicionário de filosofia* . Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed., São Paulo: Martins Fontes.

ARANTES, P. (1996) *Ressentimento da dialética* : Dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BONAFINI, F. No prelo. A efetividade da alma: Satisfação, hábito e expressão em Hegel. In: *Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF* . 1. ed. e-book. Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber.

CHAUI, M. (1999) *A nervura do real* : Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras.

CHAUI, M. (2016) *A nervura do real II* : Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras.

FICHTE, J. G. (2016) *Ceticismo e criticismo* : A ideia de uma ciência da ciência em geral. Organização, tradução, apresentação e notas de Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.

FICHTE, J. G. (2021) *Fundamentos de toda a doutrina da ciência* . Tradução e apresentação de Diogo Falcão Ferrer. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

FICHTE, J. G. (1971) *Werke* . (vol. 5) Editada por Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

GAINZA, M. (2008) *Espinosa: Uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo. 232f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponibilidade: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-23042009-161008/fr.php>>, 17/03/2025.

HEGEL, G. W. F. (2016) *Ciência da lógica* : 1. A doutrina do ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

HEGEL, G. W. F. (2017) *Ciência da lógica*: 2. A doutrina da essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

HEGEL, G. W. F. (2018) *Ciência da lógica*: 3. A doutrina do conceito. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

HEGEL, G. W. F. (2023) *Gesammelte Werke* . (vol. 30) Hamburg: Felix Meiner Verlag.

LAUTH, R. (1978) Spinoza vu par Fichte. *Archives de Philosophie*, Paris, vol. 41, nº 1, pp. 27-48, janeiro-março. Disponibilidade: <<https://www.jstor.org/stable/43036282>>, 17/03/2025.

LEBRUN, G. (2006) *A paciência do conceito: Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP.

MACHEREY, P. (1990) *Hegel ou Spinoza*. Paris: Éditions La Découverte.

SCHELLING, F. W. J. (1979) *Obras escolhidas*. (Os Pensadores) Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.

TORRES FILHO, R. R. (1975) *O espírito e a letra: A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática.

## NOTAS

1. CHAUI 1999: 319, grifo nosso.
2. A entrada mais conhecida desse debate é a de Pierre Macherey (1990). No debate brasileiro, destaca-se a tese de GAINZA (2008).
3. Chauí é ladeada, por exemplo, pelo *Dicionário de Filosofia* de Nicola ABBAGNANO (2007:16), cuja entrada “Acosmismo” se inicia assim: “Termo empregado por Hegel para caracterizar a posição de Spinoza, em oposição à acusação de ‘ateísmo’ freqüentemente dirigida a este filósofo”.
4. Nas transcrições dos cursos de Hegel de que dispomos, o termo *Akosmismus* passa a aparecer sempre nas aulas sobre Espinosa a partir do curso de 1820/21 e sempre está associado a uma defesa contra a acusação de ateísmo, como na formulação sucinta de 1823/24: “*Der Spinozismus ist Akosmismus, nicht Atheismus.*” (HEGEL 2023: 713; cf. *ibid*: 419, 1282).
5. VS, GA I/6, 52-53; FW V, 267-268.
6. VS, GA I/6, 54; FW V, 269; cf. TORRES FILHO 1975: 76.
7. 1978: 31ss.
8. cf. ZV-L, GA IV/3, 19 ss.
9. Cf. *Ibid*: 124 ss.; GWL, GA I/2, 415; Trad. Ferrer 2021: 219.
10. Passamos a dar em nota algumas passagens de Fichte traduzidas por Lauth em seu artigo em francês, que é em grande parte uma conveniente coletânea das passagens em que Fichte discute Espinosa através de sua obra: “*on ne peut absolument pas dire de quoi que ce soit que son essence (Begriff) inclut déjà l’existence.*” (FICHTE apud LAUTH, p. 36 ss.)
11. Cf. *ibid*, p. 211.
12. GWL, GA I/2, 279 ff.; Trad. Ferrer 2021: 64 ss.
13. LAUTH: 34
14. “[C]ar il [Espinosa] s’éleve réellement de ce qui apparaît jusqu’à un fondement de cette même apparence”. “On peut seulement partir de l’Un, et retrouver dans l’analyse comme cet Un” (*ibid*, p. 34).

15. “Il n’y a rien en dehors de l’Un; comment donc peut-il y avoir ainsi un monde? Il y a [...] deux moyens de la résoudre [cette contradiction apparente] : le premier qui proprement ne résout pas mais la laisse telle quelle; qui proprement même l’aggrave en la rendant plus voyante : c’est de communiquer à l’être de fait le caractère fondamental unique de l’être, d’en faire une chose commune aux deux. La communication devrait naturellement partir de l’Absolu : [cela peut être pensé] d’une double façon, semble-t-il. Ou bien l’Absolu se redouble et il se pose encore une fois totalement ; ainsi il y a en lui de la genèse et du changement. — Ou bien il est en lui-même un multiple et il est pour autant quelque chose purement de fait. — Cette dernière façon est l’explication propre de Spinoza à laquelle nous voulons donc nous en tenir comme à une solution réellement apportée. D’après lui l’absolut unique est en même temps tout à fait multiple. [...]” (ibid: 37)

16. “[Spinoza] a tué cet Absolu, qui était le sien, ou son Dieu. La substance [pour lui] = Etre,c, précisément parce qu’il n’a pas pris conscience de son propre voir (Einsehen)” (ibid: 35).

17. “Il est clair et indéniable que tout être singulier, comme valant en soi et existant pour soi, disparaît dans son système et qu’il ne lui reste qu’une existence phénoménale” (ibid: 42).

18. Ibid: 39

19. A passagem da nota 6 conclui-se assim: “Il ne reste que le second cas : refuser absolument à l’être de fait l’être propre, la manière et le mode d’être de l’Absolut, et lui attribuer une forme de l’être tout autre entièrement opposée à celle-là. — Ainsi la Doctrine de la Science.” (ibid: 37)

20. “Cependant chez Spinoza Dieu n’est pas non plus savoir absolu. Il est un ‘Dieu qui n’est jamais conscient de soi’. ‘On a discuté pour savoir si cela [c.à-d. ce système] est un athéisme. Il l’est. Car il n’y a pas là de conscience commune, et il ne peut pas y en avoir, en laquelle les consciences spéciales seraient réunies.’ ‘Pour nous, Dieu est une intelligence avec conscience et liberté ; or cela ne se trouve pas ici. Le Dieu spinoziste ne pense pas pour lui-même, mais tous les êtres finis pensent en lui.’” (ibid: 43)

21. HEGEL 2023: 1282.

22. HEGEL 2016: 92ss.

23. HEGEL 2023: 165.

24. Cf. HEGEL 2017: 195.

25. HEGEL 2016: 148 ss.

26. Ibid:150.

27. “O comum, a unidade de ambas determinidades, põe-nas como unidade, inicialmente, como negadas, uma vez que cada um deve ser o que ele é na sua diferenciabilidade; na sua unidade elas perdem, portanto, sua natureza qualitativa; — uma reflexão importante contra a representação que não quer se desvencilhar disso, na unidade do infinito e do finito, fixá-los, conforme a

qualidade que eles devem ser como tomados um fora do outro, e, portanto, vê naquela unidade nada senão a contradição, mas não vê a dissolução da mesma pela negação da determinidade qualitativa de ambas; assim a unidade inicialmente simples, universal do infinito e do finito é falseada.” (ibid: 149ss.)

28. Ibid. 151.

29. HEGEL 2023: 715.

30. Cf. ibid: 153.

31. cf. ibid: 764 ss .

32. GWL, GA I/2, 271; Trad. 2021: 55

33. Nisso, seguimos a análise de Lebrun (2006: 28ss.) sobre a elaboração do conceito de contradição em Hegel a partir de sua crítica do conceito kantiano de oposição real e do remanejamento deste por Fichte.

34. HEGEL: 40ss.

35. ARANTES 1996: 245.

36. Ibid, 246.

37. Ibid, p. 249

38. ibid: 254.

39. HEGEL 2023: 719 ss.

40. Ibid: 1281.

41. Ibid: 160ss.

42. CHAUI 2016: p. 279ss.

43. Cf. HEGEL: 205 ss.; BONAFINI, no prelo.

---

AUTOR

FÁBIO BONAFINI

# Knowledge and Shift in Fichte's *Standpunktlehre*<sup>1</sup>

M. Jorge de Carvalho

---

## 1- Preliminary Remarks

- 1 As the title suggests, this paper will focus on the connection between knowledge and *shift* or *displacement* as it takes shape in Fichte's thought. However, in order to understand the topic I propose to address, we should bear in mind that I am not talking about shift or displacement in any of the common senses of these terms. Rather, I am talking about a very specific kind of shift or displacement which, according to Fichte, although it is always taking place (and is in a sense the spark that ignites everything), usually goes completely unnoticed. It is like a great 'eminence grise' in everything. As a result, the very specific kind of shift or displacement that is the subject of this paper is not usually included in the semantic spectrum of either word.
- 2 Moreover, Fichte's view of this particular kind of shift is linked to something that at some point came to play an important role in his thought: his concept of standpoint (*Standpunkt*). Prima facie, this concept seems to denote something of which we usually have at least some idea. On closer inspection, however, it turns out to be largely a 'false friend'. For what Fichte means by 'standpoint' is quite different from what we usually associate with the word. And this specificity has a lot to do with its connection to the said *shift* or *displacement* – or rather, to that very *particular* kind of shift or displacement that tends to be an 'eminence grise' in everything and yet almost always escapes detection.
- 3 All in all, then, one of the ways of getting a clue to a) the said 'eminence grise' (let us call it the *primordial* or *proto-shift* viz. *the proto-displacement*) and b) the specificity of Fichte's understanding of 'standpoint' is precisely to see how closely they are related.
- 4 This is precisely the path we will try to follow.

- 5 Four preliminary remarks may help provide a context for our paper and define the direction we are taking.
- 6 Firstly, the key notion is *standpoint*, namely Fichte's standpoint concept as it took shape in his thought after the turn of the century. This concept plays an important role in the *WL nova methodo*, in the *Darstellung der Wissenschaftslehre* of 1801/2, in the *Privatissimum für G.D.*, in the various versions of the *WL 1804*, in the *Erlangen lectures*, in the *Anweisung zum seligen Leben*, and (more implicitly than explicitly, but no less centrally) in the *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, to name just some of the most important texts.<sup>2</sup> Secondly, this presentation does not pretend to cover all aspects – and above all it does not seek to highlight the differences and contrasts: the points on which these various texts differ from each other and form, as it were, a jigsaw puzzle whose pieces *do not fit perfectly*. We go in the opposite direction: our aim is to highlight their *common denominator* or rather to get a picture (something like Galton's "composite portraiture" or "analytical portraiture") of their main common features concerning the *standpoint* concept and the role it is called upon to play in the framework of transcendental analysis. Thirdly, our survey of Fichte's standpoint theory pays less attention to its most prominent and popular features (namely its *results*: his answer(s) to the question of *how many* and *which* are the main standpoints) and concentrates on a prior question, namely the one concerning the "transcendental kaleidoscope" in which these various standpoints arise viz. the question of how on earth a transcendental analysis (which claims to be a new and more radical version of Kant's *transzendente Elementarlehre*) has to do with standpoints and ends up taking the form of a kaleidoscope and giving rise to a split into a multiplicity of standpoints. Fourthly, our aim is to ascertain how all this is reflected in the basic structure of whatever appears – in the very structure of life itself, so to speak. Our point is that the "transcendental kaleidoscope" Fichte refers to is not just a 'distant ancestor' or some vague determinant of life as we know it – one that can be safely forgotten, because, in the end, it does not play a major role. In fact, the opposite is true: it is the *blueprint* or *matrix* even of everyday life itself. It can remain submerged and unnoticed (to use Kant's formula in the *Anthropologie Friedländer*, it can act as "die geheime Feder von dem, was im Lichten geschiehet":<sup>3</sup> "the secret spring working behind what happens in the open". Or, on the contrary, it can become something of which we are aware. In this paper, following in Fichte's footsteps, we try to gain at least some awareness of it.
- 7 That said, it is time to plunge *in medias res*.

## 2- A unique understanding of what constitutes a *standpoint*. *Standpunkt* and *Fortfluss der Erscheinung*. Standpoint and *transcendental* standpoint.

- 8 Let us start by tackling the first difficulty that stands in our way. It has to do with a conceptual “false friend”, namely the fact that, from the outset, we are all familiar with the term “standpoint” and know (or think we know) what it stands for. Or, more precisely, we all have a *trivial* understanding of this concept (a kind of cognitive *pret-à-porter*). And the problem is that this trivial understanding is very different from the meaning that the term acquires in Fichte’s thought. <sup>4</sup> Not least because the trivial understanding we are talking about ends up being equivalent to a kind of cognitive “fast-food”, so *vague* that it becomes almost empty and meaningless. What Kierkegaard says somewhere about concepts that are on everyone’s lips applies to this common understanding of standpoint: when concepts are on everyone’s lips, they “get drunk”, so the best thing to do is to let them sleep off their drunkenness. This is what I am asking you to do for the next fifty minutes or so.
- 9 Fichte makes it quite clear that he understands *Standpunkt* (“sometimes he also speaks of *Stehepunkt* <sup>5</sup> or *standing point*) as referring to *Stehen* (*standing*) and as opposed to what he terms the *Fortfluss der Erscheinung* <sup>6</sup> (the *flow of appearances* or the *flow of phenomena*: their constant flowing or streaming away). A *Standpunkt* (a standpoint or standing point) is a *fixed point* or *station* – i. e. “*die Möglichkeit des Anhaltens in dem ewigen Fortflusse*,” “*in dem nichts steht*” <sup>7</sup> (“the possibility of stopping the endless, ever-changing flow of appearances,” “in which nothing stands still”). Hence, *Standpunkt* or *standing point* is all about *withstanding* or *counteracting* the *Fortfluss der Erscheinung* (the flow of appearances). In short, it denotes a *standing point* (a *fixed point* or *station*), but *in the midst* of the flow of appearances and *in spite* of it. <sup>8</sup>
- 10 The *Fortfluss der Erscheinung* has to do with the fact that whatever appears always appears together with something else, and indeed in such a way that it is always giving way to something else and ends up getting lost in this constant transition to something else. Something else always appears – and again something else, and again something else, and so on. In other words, appearances *flow in all directions*. Each distracts from the other. B distracts from A, C from B, D from C, and so on. But beyond B there are still many other things that distract from A; beyond C, there are still many other things that

distract from B, and so on and so forth. By the time anything appears, it is already *disappearing* – not least because it gets lost in the maelstrom of everything else that appears, with each part of which exactly the same thing is happening. In short appearances lose themselves, as it were, in *absolute dispersion*. They form “*ein in der Mannigfaltigkeit zerstreutes, u. wogendes, u. drum zu keiner Bestimmtheit kommendes Wissen*”<sup>9</sup>: “knowledge that is dispersed in multiplicity, flowing and fluttering knowledge” as it were, (drawn in all directions, constantly *on the go* and *falling between two* – or rather between *all – stools*), “which therefore comes to no definiteness”. This flow of appearances has no end, the result being, as Fichte puts it, *Zerstreuung* or *Zerstreutheit*<sup>10</sup> – complete distractedness (what might be described as an *untargeted eye* and utter “*unfocussedness*”).<sup>11</sup>

- 11 This is why Fichte speaks of *Sichverlieren*<sup>12</sup> – and also of *Selbstvergessenheit*.<sup>13</sup> Appearances are inherently *forgetful of themselves*. Left to themselves, they automatically fall into *oblivion*. In short, this basic kind of knowledge is always flowing back into *non-knowledge*. It flows on in such a way that it constantly *flows away* and *melts away*. Hence the immediate and continuous *Fortfluss der Erscheinung* amounts to an immediate and continuous *Verfliessen und Zerrinnen der Erscheinung*.<sup>14</sup> Even though it is different from *no knowledge at all*, in the end this kind of knowledge is constantly *erasing* or *cancelling* itself. In short, appearances are like Penelope’s weaving and unweaving of Laertes’ shroud – except that in their case there is no interval between weaving and unweaving: the two aspects are *simultaneous* and constantly *merging*.<sup>15</sup>
- 12 And here we begin to cross paths with shifts and displacements. For the ‘flow of appearances’ is but a perpetual shift or displacement – a shift or displacement so constant, so incessant and so completely shifting or displacing that nothing ever comes out of it.
- 13 A standpoint, on the other hand, is characterised by the fact that in it or through it the flow of appearances is somehow *brought to a halt*, and a certain object is “isolated and singled out from the flow of appearances” (*isolirt u. heraus gesondert aus dem Flusse der Erscheinungen*).<sup>16</sup> Fichte’s “standpoint” thus denotes the exact opposite of the aforementioned flow of appearances (of its constant streaming away, of its utter dispersion, *unfocussedness* and *indeterminateness*).<sup>17</sup>
- 14 Here we are again in the realm of shifts and displacements. If there is a constant underlying shift and displacement, which is constantly cancelling itself out precisely because it is nothing but shift and displacement, then what Fichte calls *standpoints* are all about *counter-shifts* and *counter-displacements*: no less constant *shifts against this underlying constant shift* and

constant displacements from the underlying constant displacement.

- 15 And what emerges is the *dual constitution* of all *Erscheinung*. According to Fichte, everything that appears is born out of a *Herausgehen* or coming out of the flow. It arises out of a *counter-shift* or *counter-displacement* in the midst of a constant flow of *shifts* and *displacements*. So even the simplest modality of appearance has this intrinsic complexity – a complexity consisting of different kinds of shifts and displacements in tension with each other.
- 16 But let us take a closer look at the relationship between *Fortfluss* and standpoint.
- 17 First of all, what constitutes this *Fortfluss* is not only the fact that appearances are constantly *changing* but also the fact that we are “mit fortgerissen”, “gleichsam darein gebannet, und darein verloren”<sup>18</sup> – that we are *driven*, *captured* and *spellbound* by whatever appears: that we are, as it were, glued to it, completely *absorbed* or *engrossed* in it, *taken up* with it, and therefore *lost* in it. A *Standpunkt* – a standpoint or standing point – has to do with overcoming or suppressing this *Mitfortgerissenwerden*: i. e. with a *liberation* or *emancipation* from it. In other words, the very nature of a standpoint in this sense implies that it cannot be something *given* or something *found*. It is always the result of a certain *activity*. *Standpunkt* means that one “takes the lead” or “takes over” (emerges from the flow of viewpoints in the usual sense) and deals with the flow of appearances *from without*, from “outside the current,” from a *stand* point, from a *stable* point of view – or rather from a *detached* point of view. This is why Fichte stresses the idea of *Anhalte n in dem ewigen Fortfluss*<sup>19</sup> (viz. of *Stillehalte n*,<sup>20</sup> of *Standpunkteinnehme n*<sup>21</sup>), and connects it with *Hinmerke n*,<sup>22</sup> *Betrachte n*,<sup>23</sup> *Verweile n*,<sup>24</sup> *Kräftig-attendiere n*,<sup>25</sup> *Sichbesinne n*,<sup>26</sup> and the like (i.e., with *pausing and dwelling* on something, with *noticing* it, with *focusing* on it, with *reflection*). In other words, the point is that we are able to *disengage* ourselves from the *Mitfortgerissenwerde n* and place ourselves *above* its flow. This is why Fichte also speaks of a *Sich-selbst-da rüber-erhebe n*.<sup>27</sup> In short, a *Standpunkt* in the sense he has in mind has its origin in a *Standpunkteinnehmen*. A *Standpunkt* is not just something one *finds* oneself in; it presupposes an *active move* away from the *Mitfortgerissenwerde n*: it can take place only if and when one *adopts* it. Fichte speaks of *Herausgehe n*<sup>28</sup>: the decisive step of *getting out* of the flow.<sup>29</sup> And in his view there is an essential connection between a *Standpunkt* or *standpoint* and this *Herausgehe n* – indeed so much so that, if there is no *Herausgehe n*, no stepping out of the flow, there simply is no *Standpunk t* in the *Fichteian* sense of the word.
- 18 Secondly, it is also clear that a standpoint always has to do with being *focussed* on something *definite*, and indeed singling it out and thereby making

it become an object (the object with which one is confronted). And this in such a way that one becomes able to *examine* the object in question, to *grasp* its features, etc. In short, the correlate or object of a *standpoint* in the Fichtean sense of the term *stands out* from the multiplicity of appearances. It distinguishes itself by having a *clearly defined* character, i.e. by its *identity with itself* and its *contrast with the identity of other* objects. <sup>30</sup>

- 19 Thirdly, it should be borne in mind that the identical object (or set of objects) a standpoint in the Fichtean sense is all about, no matter how identical to itself (and perceived as identical to itself) it may be, never has the character of something absolutely *simple*. As a matter of fact, the correlate or object of a *standpoint* in the Fichtean sense is also characterised by the fact that it is intrinsically related to a *manifold*: it always corresponds to something identical in a certain multiplicity of appearances (to something *common* to its various components). We can express this in the terminology of Leibniz's or Leibniz-inspired philosophy: a standpoint always has to do with some kind of *multorum in uno expressio* <sup>31</sup> or *coexistentia plurium in uno*. <sup>32</sup> But there is no better way to express this than in Fichte's own words: a standpoint is of such a nature that it sums up a multiplicity and makes it coalesce into a unity (*eine Mannigfaltigkeit in Eins zusammenfasst*). <sup>33</sup> In short, the *Zumstehenbringen* – the “bringing to a halt” – a standpoint is all about can only take place in the form of this “*In-Eins- Zusammenfassen*”: this “*summarising into one*” viz. this *gathering or merging into a unity* or, if you will allow the solecism, this “*manyness-in- oneness*”.
- 20 Fourthly, the very nature of a standpoint in this sense implies that it must literally *set itself*, arise from an initiative and indeed *bridge the gap* between *unfocussedness* and *focussedness*, *indefiniteness* and *definiteness*, being completely lost in the flow of appearances and seizing something with its own identity viz. achieving an insight into the said “*manyness-in- oneness*”. In other words, a standpoint is always the result of a *leap up* or a *breakthrough*: it must *tear itself loose* from the opposite and assert itself against it.
- 21 Kant too reflected on the phenomenon in question here. In a remark from his *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Schöne und Erhabene*, <sup>34</sup> he speaks of the “*Geschiklichkeit Standpuncte zu nehmen*” (the *skill in taking standpoints*), as opposed to what he terms “logical egoism” (i. e. the absolutisation of a finite angle, which makes you blind to the possibility of there being blind spots and therefore something beyond its borders). <sup>35</sup> Kant's *Standpunktnehmen* (“taking a standpoint”) refers to a certain insight emerging from its very absence. Fichte uses a theological expression, and repeatedly compares the fresh start a standpoint is all about with the “creation out of nothing” (mind you, with a *creatio ex nihilo sui*, not

necessarily with a *creatio ex nihilo sui et subjecti*).<sup>36</sup> He writes: *Jene Attention liefert durch sich eine neue Schöpfung aus Nichts*<sup>37</sup> (that attention produces by itself a new creation out of nothing) „*rein u. absolut aus nichts erschaffen durch die Attention selber*”<sup>38</sup> (“purely and absolutely created out of nothing by attention itself”).<sup>39</sup> Finally, lest there be any doubt about the nature of what he is describing, he goes so far as to compare the formation of a standpoint not only with *creation out of nothing*, but with *self-creation out of nothing*: *Selbst schöpfung* – that is, *Selbst schöpfung ex nihilo sui*.<sup>40</sup>

- 22 We can therefore say that, in Fichte’s view, a standpoint always has to do with some kind of *self-creation ex nihilo sui* – it has to produce itself from a perspective that is still completely blind to the insight in question and has absolutely no idea of it.
- 23 Or, to put it another way: it is an essential part of Fichte’s standpoint concept that a standpoint is the product of an *Entgrenzung* or *Entschränkung*: breaking free from boundaries or limits, stretching the boundaries, etc. In other words, the *Entgrenzung* viz. the *creatio ex nihilo sui* we are talking about is always a seeing out of not-seeing or a “voir au delà de sa vue” (“seeing further than one’s sight”), to quote Montaigne’s suggestive words and their no less suggestive translation by Florio.<sup>41</sup> In this respect, Fichte’s standpoint concept emphasises precisely what Jonathan Swift expresses in his *Thoughts on Various Subjects* when he writes: “Vision is the Art of seeing Things invisible”<sup>42</sup> – pulling them out of (or tearing them away from) their invisibility.
- 24 To sum up: a standpoint is not just rooted in activity – the important thing is that the activity in question *brings forth vision*, makes us *see something unseen*, so that it involves an extraordinary leap up, overcoming a discontinuity, etc. In short, in Fichte’s view a standpoint is by its very nature the *product of a radical breakthrough* (namely *blindness* managing to overcome itself and to become *vision*).
- 25 But this is not all. Fichte’s aforementioned formula, “In-Eins-Zusammenfassen” (viz. the notion that a standpoint *sums up* a manifold and makes it coalesce into a unity)
- 26 can be misleading, and indeed for two reasons. And this brings us to the fifth and sixth fundamental features of Fichte’s standpoint concept.
- 27 The said formula can be misleading if one does not bear in mind that the summing-up Fichte is referring to goes hand in hand with a *reversal* of the connection between  $\epsilon\nu$  and  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  (between unity and multiplicity, the identical and the manifold corresponding to it). For the gathering into a unity Fichte is talking about has nothing to do with the joining together of a multiplicity – that is, with some kind of *analytical* operation by means of

which a manifold is condensed into a unity (the components of a given multiplicity are progressively transferred to their condensation into a unity). The key is rather a very particular kind of unity – something intrinsically and originally *synthetical*, namely a unity constituted in such a way that it *entails* a multiplicity and *unfolds* in a multiplicity, so that the latter derives from it. We can express this by inverting a line from a Philip Larkin poem and saying: not “many rains and many rivers, making one river” <sup>43</sup>, but *the other way around*.

- 28 This is the fifth key feature of a standpoint in the Fichtean sense of the term. A standpoint is a unity that sets a multiplicity *from itself* and *through itself*. In other words, it is a unity that multiplies itself into a multiplicity – for it has, as it were, the character of something *diffusivum sui*, as they used to say in the Middle Ages. In other words, a standpoint is constituted in such a way that it *posits a multiplicity out of itself*, according to its own content. For its own content “explodes”, as it were, into a multiplicity and is but an *anticipation* and *overview* of the multiplicity in question. *Anticipation* and *overview* are here the key words – a multiplicity that is originally constituted in the form of anticipation, all at once, all in one fell swoop, and triggered, as it were, by an original unity, ignited and lit by it. We could perhaps speak of a cognitive “big bang” or of an irradiating multiplicity – the point being that in this *multorum in uno expressio* the *multa* come from the *unum*. <sup>44</sup>
- 29 Now, the leap – the *creatio ex nihilo sui* – that we talked about above has to do with the *emergence* of this absolute novelty, namely this particular kind of unity or *multorum in uno expressio*. The point is that neither unity nor indeed multiplicity are to be found in the *Fluss der Erscheinungen*, the pure dispersion in multiplicity (where multiplicity itself fades away and is lost as such). And contrary to what you might think, neither can they be extracted from the flow of appearances, for there is nothing focussed or definite about the latter: the anticipatory overview (the particular kind of manyness-in-*oneness* Fichte’s standpoint is all about) constitutes the matrix and original form of all *focussedness* and *definiteness* (and this means both of any focussed and definite *unity* and of any focussed and definite *multiplicity*). In short, according to Fichte the only way to stabilise a flow of appearances and to make it appear as something definite is for a standpoint (this particular form of manyness-in-*oneness* we are talking about) to absorb within itself the multiplicity of the flow. For, due to its continuous fading away and unfocussedness, the latter *viz.* the realm of absolute multiplicity (*completely left to itself* and with nothing but itself) is blind to itself and simply incapable of appearing as such.
- 30 But there remains yet another reason why Fichte’s “In-Eins-Zusammenfassen” and the notion that a standpoint sums up a manifold and makes it coalesce into a unity can be misleading. In fact, it can still be

misleading if we do not bear in mind that the manifold posited by the particular kind of unity that constitutes a standpoint as such never has a *fixed* and *finite* cardinality.

- 31 This is the sixth main feature of a standpoint in the Fichtean sense of the term. The manyness-in-oneness a standpoint is all about is what might be described as an *open field* or an *endless horizon*. It always has the character of something *infinitely diffusivum sui*. Hence, unlike what we tend to think, each standpoint *stretches endlessly*. Or there is something *boundless* about it. In other words, this particular kind of cognitive “big bang” Fichte’s standpoint theory is all about is constituted in such a way that it gives rise to an *endless horizon*. For every standpoint has to do with a rule, which can be applied in an endless sphere. To be sure, each horizon of this type has an *exterior* – not least because there are other standpoints to which other horizons, each of them equally endless, correspond. But this does not prevent the sphere of each standpoint from being *indefinitely wide*. Just as the fact that there are many concepts (“door”, “wall”, “tree”, “street”, etc.) does not prevent each of them from having an indefinite extension. <sup>45</sup>
- 32 So we can speak of the *infinitely* “radiant” and infinitely “overflowing” character of every standpoint in Fichte’s sense. But at the same time we must also say that this *infinitely* “radiant” and “overflowing” character stems from the fact that the anticipation every standpoint is all about involves nothing less than absolute *universality* and *necessity*. So one of the most characteristic features of the Fichtean standpoint concept is this link, which has now become clear, between *standpoint* and *a priori synthesis*. Standpoints are *originally synthetical* and *a priori*. Seen from the point of view of the history of the standpoint concept, this link is surprising. But if we look at it from the angle of transcendental thought and the tradition that runs from Kant to Fichte, the surprise is not so great.
- 33 However, here it should not be forgotten that one of the cornerstones of transcendental thinking is the realisation that, surprisingly enough, the *a priori*, instead of just being something *opposite* to experience (something that goes beyond it, lies outside its sphere, etc.), turns out to be a *sine qua non* of experience, deeply involved in its very constitution, and which therefore cannot be suppressed or eliminated without suppressing or eliminating experience itself. So the aforementioned connection with the *a priori* synthesis does not mean that the standpoint in the Fichtean sense of the term only plays a significant role with regard to a restricted part of our representations – and in particular that it is not involved in the formation of experience, of our everyday perceptions, etc.

34 The fact is that all our habitual perceptions a) that we mistakenly believe to be something simply given and b) which we also mistake for the *flow of appearances* turn out to have a very different nature. Even our most basic and common perceptions are very far from being really *given* – as a matter of fact they result from a very complex network of points of view (or rather from a standpoint formed by the combination of various standpoints). And that is why they have nothing to do with any direct contact with the flow of appearances. They all presuppose something withstanding and counteracting the flow of appearances and bringing it to some kind of halt. And in their case too this halting is the result of an *active* move that disengages us from the *Mitgerissenwerden*. In other words, even the most basic and ordinary perceptions always result from an extraordinary leap up from *unfocussedness* to *focussedness*, from indefiniteness to definiteness, etc. – a leap up or breakthrough which is comparable to a *creatio ex nihilo* (namely *ex nihilo sui*) or a cognitive “*fiat lux*”. Because they already belong to the realm of focussedness and definiteness, the objects of even these basic and most common perceptions are always characterised by their identity with themselves. But, on the other hand, they are never absolutely simple identities, but rather something intrinsically related to a manifold: something identical *in a certain multiplicity*. In other words, all these perceptions *summarise* a multiplicity of appearances: they always correspond to some kind of *multorum in uno expressio*. What is more, in their case too this *summarising* character has nothing to do with an analytical procedure – joining the manifold together as if it were a jigsaw puzzle. It is rather the other way around: everything is rooted in the summarising unity. For this *originally synthetical* unity is a *diffusivum sui*: it unfolds into a multiplicity, according to its own content – and indeed in such a way that not only do the *multa* derive from the *unum*, but the *multa* in which the *unum* unfolds have themselves the character of a *multorum in uno expressio* of the same kind (the result being that our common perceptions are always like summaries that unfold into more detailed summaries, which in turn unfold into even more detailed summaries and so on and so forth). Last but not least, even in the case of the most basic and common perceptions, the summarisations they are made of a) are not very limited in scope and b) are not purely observational either, as if there was nothing anticipatory about them (and in particular as if they did not include any necessary and universal anticipations). The opposite is true. In their case too, there are anticipations and overviews of indefinitely broad scope and knowledge claims to necessity and universality. In short: they, too, entail – and are based on – a priori synthesis. The common belief that our usual everyday perception is directed only towards a certain single object or set of objects a) forgets that it, too, is composed of and based on

concepts , and that concepts do not have an analytical origin and do not arise through *abstraction* from the flow of appearances, and b) also forgets that, contrary to what it seems, all common experience has the form of an *enthymeme*, and indeed in such a way that even singular objects or sets of singular objects essentially result from *principles* .

35 The above enables us to realize a crucial point. In Fichte's view, *Standpunkt/Stehepunkt / standpoint* does not denote a phenomenon among many others – a specific feature of the world of our representations, that is certainly important, but which in the final analysis ends up being just a detail. According to him, standpoint turns out to be the fundamental constitution of whatever appears to us and, therefore, the *very stuff everything is made of*. Or, to be more precise: what plays this decisive role is not just *standpoint* as such, but rather *the whole of which it is a part* , namely the duality and tension between the underlying *flow of appearances* and *standpoint* . So that the real stuff everything is made of turns out to be the conjunction of these two factors, *one × the other* , namely *Forfluss der Erscheinung × Standpunkt* (i. e. the *flow of appearances* being opposed and counteracted by something with the nature of a *standpoint* in Fichte's sense).

36 Or, to put it another way:

37 shift × counter-shift ,

38 displacement × counter-displacement.

39 Which brings us, finally, to one last crucial aspect that has to be considered in this preliminary characterisation of Fichte's standpoint concept. Everything we have just said could be understood as if what is at stake was a multiplicity of standpoints of various scope, each relating to this and that part of the *Fortfluss der Erscheinung* and each with its own content. In other words, what we have said so far seems to describe something like a *mosaic of standpoints* , juxtaposed and external to each other. But that is not at all what Fichte has in mind. To be sure, there is also something like this. But Fichte follows a transcendental perspective and draws attention to the fact that all this multiplicity of standpoints of circumscribed scope, external to each other, etc., can only take place within the framework of an overarching and all-encompassing standpoint, of an overarching and all-encompassing anticipation, of an overarching *multorum in uno expressio* – in other words, in the framework of a *transcendental* standpoint, constituted in such a way that all the others derive from and are embedded in this very particular kind of all-inclusive *diffusivum sui* .

40 In other words, the point is that the *Herausgehen* or *stepping out of the ever-shifting flow* does not occur in loose episodes forming a scattered *archipelago* of 'bubbles' of counter-shift or counter-displacement and thus of focus and

definiteness. It erupts like a transcendental “dam” against the ‘flow of appearances’ – an overarching proto-counter-shift or primordial counter-displacement. This counter-shift of all counter-shifts (or counter-displacement of all counter-displacements) – this primordial irruption and original matrix of focussedness and definiteness – is what creates the conditions of possibility for all others and shapes all others, which are always based on it and can only occur within it. Everything else is rooted in a contraction and specification of this transcendental dam of the ever-shifting ‘flow of appearances’. So there is a whole constellation of other standpoints besides the one that constitutes the transcendental form of appearance itself. But the transcendental *Standpunktnehmen* – which, as Fichte emphasises, opens up an infinite horizon of appearance – is the condition of possibility for all other standpoints. With the result that all others are internal developments of it.

- 41 In short, Fichte conceives of the field of standpoints in such a way that it can be described with a still more radical inversion of Larkin’s verse: not “Many rains and many rivers, making one river”, but rather the other way around – only this time understanding the “river” in question not as something regional but as something *universal* in the *strictest* and *truest* sense of the word – namely as the overarching and all-encompassing “river” of the *transcendental form of knowledge* (the *Form der Erscheinung überhaupt* : the *form of whatever can appear to us* ).
- 42 Uncovering and identifying this transcendental standpoint (this standpoint of all standpoints) – and figuring out how all the others are rooted in it – is what transcendental analysis viz. transcendental philosophy in Fichte’s sense is all about.

### 3- The unexpected complexity of the transcendental standpoint. What enables it to be both constant and variable. Fichte’s *transcendental multiverse* and ‘transcendental kaleidoscope’ – his transcendental “cartography” of all possible standpoints.

- 43 But here we reach a turning point. Thus far we have been considering the most strictly indispensable elements for a minimal understanding of Fichte’s standpoint concept. It is now time to take a second step and focus on another fundamental component of Fichte’s standpoint theory. This new component ties in with what we have just seen about standpoint as “the stuff everything

is made of” and at the same time gives rise to a *stricter* conception of standpoint – one that enables us to understand in what sense we can speak of a *transcendental kaleidoscope* .

- 44 The key to this new development we are now considering is Fichte’s theory of the *double* transcendental *Spaltung* (split, scission, cleavage, fission), which is set out particularly clearly in the *Anweisung zum seligen Leben* . In this context, “*Spaltung*” means an “irruption” or “burst” of multiplicity or diversity from a unity. We could also say an “explosion of multiplicity”, for the two *Spaltungen* in question are nothing less than infinite. *Spaltung* therefore denotes the emergence of a standpoint, i.e. of a *diffusivum sui* – with the additional characteristic of a *transcendental* standpoint, namely the fact that the “explosion” in question is *all-encompassing* : as big as *Erscheinung* itself, i. e. as big as the world. And what is intriguing is that Fichte speaks of two such *Spaltungen*. <sup>46</sup>
- 45 The first corresponds roughly to the transcendental standpoint in the sense we have just mentioned – constituted in such a way that all the others derive from and are embedded in it. This first *Spaltung* is entailed in the very form of knowledge in general („*die Form des Wissens überhaupt*”). <sup>47</sup> As just mentioned, it is characterised by its *infinite* character – infinite meaning here not just something *without end* , but an *expressio multorum in uno viz. a diffusivum sui* that is absolutely all-encompassing and all-inclusive .
- 46 But, according to Fichte, there is a further *Spaltung* (a further splitting or scission) of the same world, not into something infinite, but into a much smaller set. In the *Anweisung* , for example, Fichte mentions five standpoints – but their number and identity vary in the different texts. In this brief outline, let us stick to the *Anweisung*, where this second *Spaltung* leads to five possible ways of viewing the result of the first *Spaltung* (*gibt es noch eine andere, mit der ersten Spaltung unabtrennlich verbundene Spaltung, derselben Welt. Nicht in eine unendliche, sondern in eine fünffache Form, ihrer möglichen Ansicht*). <sup>48</sup> Or, as Fichte also puts it: the first *Spaltung* is a split and division in the *object itself* , while the second is but a split and division in the *view of the object* – not as in the former case, giving objects that are different in themselves, but only different *ways of viewing, apprehending and understanding* the one abiding world (*Jene ist eine Spaltung, und Eintheilung, in dem Objekte selber: diese ist nur eine Spaltung und Eintheilung in der – Ansicht des Objekts, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objekte, sondern nur verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen und zu verstehen* ). <sup>49</sup>
- 47 At first glance, the status of this second division may seem difficult to determine. For, on the one hand, it corresponds to the figure described above: that of *derived* standpoints rooted in a proto-counter-shift against the

'flow of appearances'. These *derived* standpoints would not be possible without the overarching proto-standpoint – which generates within itself the possibility of more specific standpoints.

48 On the other hand, everything seems to indicate that there is something special about what Fichte calls the second *Spaltung*. It enjoys a marked prominence that distinguishes it from other derived and specific standpoints. The question, then, is what makes it so special and gives it such a prominent position? To answer this question, let us look at how Fichte describes the relationship between the two *Spaltungen* in question.

49 Fichte says that neither of them can take the place of the other, and that they cannot displace each other; they are rather *inseparable* and set up in a single stroke; so that the results of the two inseparably accompany each other and always proceed hand in hand (*daß diese beiden Spaltungen – nicht etwa eine die Stelle der anderen vertreten, und sich so gegenseitig verdrängen können, sondern daß beide, – unabtrennlich, und so in einem Schlage sind (...) – daß daher auch die Resultate der beiden unabtrennlich sich begleiten, und nebeneinander fortgehen* ).” <sup>50</sup>

50 In other words, the proto-standpoint or proto-counter-shift itself – the primordial exit from the 'flow of appearances', the transcendental standpoint as such – is intrinsically *complex*. It is constituted in such a way as to encompass both *Spaltungen* as two developments that are irreducible to each other, yet inseparable and concomitant.

51 Fichte thus points to a multiplication of each *Spaltung* by the other. According to him, the inseparability of both *Spaltungen* is to be understood in such a way that, on the one hand, the infinity resulting from the first *Spaltung* (this permanent infinity which in itself can never be abolished) can in turn be viewed in a fivefold way; and, on the other hand, each of the five possible views of the world is of such a nature that its scope is also infinite. ((...) *somit ist die jetzt behauptete Unabtrennlichkeit beider Spaltungen also zu verstehen, daß die ganze bleibende und nie aufzuhebende Unendlichkeit, in ihrer Unendlichkeit, auf eine fünffache Weise angesehen werden könne; und wiederum daß jede der fünf möglichen Ansichten der Welt, denn doch wieder die eine Welt in ein Unendliches spalte* .” <sup>51</sup> In short, the first *Spaltung* is infinite and the second splits the result of the first, but in such a way that, paradoxically enough, each of the domains resulting from this second split is *no less infinite* than the result of the first.

52 This brief overview of Fichte's *two Spaltungen theory* may sound somewhat abstruse and reminiscent of a Neoplatonist conundrum, all too intricate because of the bewildering multiplication of levels. But everything becomes clearer if we consider the phenomena Fichte is referring to. In order to do

this, let us take Kant as our starting point.

53 In a way, what Fichte is talking about begins to emerge in Kant's critical philosophy, even though Kant did not go so far as to extract the consequences of this for the *Transcendental Doctrine of Elements* itself.

54 In fact, Kant's thinking presents two types of results. On the one hand, he identifies an absolutely invariable transcendental structure – of which not an iota can be changed. On the other hand, this does not prevent him from presenting the very same invariable transcendental structure as capable of being split into radically different versions or variants – at least four, which we shall briefly mention here, ordering them according to two axes of opposition:

55 a) The *natural way of thinking* (the pre-critical, naively realistic world) as opposed to the critical world that emerges from the ruins of the natural way of thinking and from the so-called Copernican revolution.

56 b) The *eudemonistic* as opposed to the *ethical* world

57 Allow me to insist on the point that interests us most: the *coexistence* of the two facets. On the one hand, something unchangeable: always the same, namely the absolutely invariable transcendental framework. On the other hand, its absolute invariability does not preclude a complex of alternatives (*either* a pre-critical and naively realistic *or* a critical world, *either* a eudemonistic *or* an ethical world). The transcendental framework itself is, of course, entirely *neutral* with regard to these two “either/ors”. It is fully compatible with all four possibilities in question. But it still has to narrow itself into *one* of the terms of *both* alternatives. As a result, every appearance is ultimately constituted in such a way that it bears a) the imprint of the unchanging transcendental form, but also either b) the imprint of one of the alternatives on the two axes mentioned above, or c) the imprint of a tension or, as Kant would put it, a *parallax* between these alternatives. <sup>52</sup> And, what is more, although all the possibilities in question share the same invariable framework (namely the *transcendental* form), bear its imprint and are all equally shaped by it, the differences between the pre-critical and the critical or for that matter between the eudemonistic and the ethical view are enormous. So that in both cases the result of the split we are talking about is quite simply that *everything* is seen in a very different light or put on a very different footing – i. e. nothing less than completely different “*worlds*”.

58 This is where Fichte's double *Spaltung* theory comes in. It deals with this very same phenomenon and tries to provide a comprehensive survey of the specific “crossroads” that thus begins to take shape in Kant's thought. This is not the place to detail the historical connections. But it should be borne in mind that a) some important features of this are foreshadowed in Pascal's

thoughts on “les ordres”, and b) there is a thread leading from this fundamental aspect of Kant’s thought to Fichte’s double *Spaltung* theory and from there to Hegel and indeed to Kierkegaard’s stages.

- 59 But first of all, let us take a brief look at how Fichte’s double *Spaltung* theory draws the consequences that Kant left undrawn and changes the inner structure of the *Transcendental Doctrine of the Elements*. Fichte emphasizes that the first *Spaltung* (i.e. what is dealt with in the *Transcendental Doctrine of the Elements* set out in Kant’s CPR)– i. e. “*die Form des Wissens überhaupt*” – is not enough to bring about the kind of understanding of life and the world that we actually have (and, what is more, need to have in order to orientate ourselves) even in the most usual and everyday course of our lives. Or, to be more precise, Fichte emphasizes that the form of consciousness we are made of is not just the product of two factors, namely the form of knowledge in general × an empirical filling (and, therefore an empirical specification or particularisation) of this absolutely invariable transcendental form. It is rather the product of *three sine quibus non*. For, as it turns out, there is another contracting or particularising factor of the transcendental form besides the empirical filling – and this *third* factor is not empirical, but rather *transcendental*.
- 60 To use Kant’s terminology, Fichte presents a more complex version of the *constitutive* part of the *Transcendental Doctrine of the Elements*. In Fichte’s view, Kant’s account overlooks an indispensable component of the kind of consciousness I find myself in, for example, as I read this paper. Or, put another way, Kant’s *Transcendental Doctrine of the Elements* does not quite identify what it takes to make a consciousness like this – and in fact Kant’s account misses no less than one *transcendental* ingredient of it.
- 61 As pointed out above, Fichte’s second *Spaltung* is about different ways of seeing, different understandings of where we find ourselves and whatever appears to us, which differ so much from each other that you could even say that these different ways of seeing put us in wholly different “worlds”. Fichte terms them „*Weisen die Welt zu nehmen*”<sup>53</sup> “*Weise[n], die Eine Welt anzusehen*”,<sup>54</sup> “*mögliche Ansichten der Welt*”,<sup>55</sup> “*Weltansichten*”,<sup>56</sup> “*Gesichtspunkte*”,<sup>57</sup> “*Standpunkte*”,<sup>58</sup> “*Standpunkte der Weltansicht*”<sup>59</sup> viz. “*Hauptstandpunkte der möglichen Weltansicht*”,<sup>60</sup> “*Ansichten der Welt*”,<sup>61</sup> “*Ansichten des Lebens*”,<sup>62</sup> “*Weise[n], die Welt zu deuten*”,<sup>63</sup> “*Stationen des geistigen Lebens*”,<sup>64</sup> “*Stufen des geistigen Lebens*”,<sup>65</sup> “*Standpunkte des Lebens*”,<sup>66</sup> etc. And as mentioned before, these *Standpunkte* are alternative to each other, in exactly the same sense that the pre-critical and the critical, the eudemonistic and the ethical understandings of the world are mutually exclusive.

- 62 As for the connection with the first part of this paper, two things are clear. Firstly, these *Standpunkte* are specific instances of the very “stuff everything is made of”, namely “Standpunkt” in the Fichtean sense of the term. Each and every one of them is, as it were, an *active* and *productive* “dam” or “bulwark” against the flow of appearances. Each and every one of them is a unity that sets a multiplicity *from itself* and *through itself*. In other words, it is a unity that multiplies itself into a manifold – for it is something *diffusivum sui*. Secondly, these *Standpunkte*, *Weisen die Welt zu nehmen*, etc., have a *transcendental* character. They are overarching and all-encompassing standpoints: each and every one of them an overarching and all-encompassing anticipation, an overarching *multorum in uno expressio* – i. e. an instance of the very particular kind of all-inclusive *diffusivum sui* the word “transcendental stands for.
- 63 But – you may ask – how on earth can a transcendental factor produce any specification or particularisation of the unchangeable transcendental form? Is it not true that there is a flagrant incompatibility between the very idea of the *transcendental*, on the one hand, and *alternatives*, *either/ors*, *different possibilities* (which is what these *mögliche Ansichten der Welt* are all about), on the other?
- 64 Fichte’s second *Spaltung* is *transcendental* (no less transcendental than the first) in two senses or for two reasons.
- 65 Firstly, because each of the alternatives at stake does not just transform this or that viz. this or that region of what appears to us. Each of them affects the transcendental form of knowledge itself and its endless horizon – the whole thing at once, in one fell swoop. In other words, each of them uses its own global identification key to decipher and understand the infinite horizon the transcendental standpoint resulting from the first *Spaltung* is all about. To be sure, in Fichte’s view there are several such keys. But it is no less true that each of them, once in force, takes possession, as it were, of the transcendental form of knowledge *überhaupt*. It sticks to it, occupies it, becomes co-extensive with it and tints it with its own colours. So that *everything* – *absolutely everything* – *bears its imprint* and is indeed *defined by it*. In short, every standpoint in this second sense is transcendental because it results in a *new whole world* (an *all-encompassing* and *all-inclusive sphere*). And this in such a way that – as cannot be emphasised enough – the combined effect of these two *Spaltungen* (and not just one of them) is what it takes to make the field of appearance viz. the world we find ourselves in.
- 66 This is, of course, also reflected in the quotes in which Fichte refers to some kind of multiplication of infinities. As pointed out above, the second *Spaltung* stands for a range of possible specifications or inner differentiations of the

result of the first. When Fichte says that the first *Spaltung* is infinite, he is emphasizing that the primordial or proto-standpoint (the transcendental Ur-standpoint) anticipates an endless horizon. But the second *Spaltung*, too, is linked to infinity. For each of the said identification keys has exactly the same scope as the first *Spaltung*. But this is not all. For, on the other hand, it should also be borne in mind that the second *Spaltung* has to do with infinity in the plural: not just one infinite horizon, but a variety of infinite horizons, alternating with each other and forming a crossroads – i. e. the infinity of the first *Spaltung* “multipliée perspectivement”, as Leibniz puts it in his Monadologie, <sup>67</sup> by the set of identification keys the second *Spaltung* stands for.

- 67 Thus the result of the first *Spaltung* always takes on a form shaped by the result of the second. And this in such a way that the latter can change the entire complexion of the result of the former. And indeed not just once – but several times (so that the result of the first *Spaltung* can take on entirely different complexion s). In fact, what Fichte wants to present is an ‘atlas’ or a ‘mappa mundi’ of the entire world of standpoints – not, mind you, of the unfathomable variety of all possible standpoints (of all possible counter-shifts or counter-displacements against the ever-shifting flow of appearances), but of all possible variations of the transcendental standpoint – insofar as it also depends on the second *Spaltung* and always appears clothed in the aspect that the latter confers on it.
- 68 But, as noted before, there is another reason why the second *Spaltung* is no less transcendental than the first. According to Fichte, the alternative views of the world viz. views of life he is referring to form a *closed*, transcendently *preordained* and *immutable set*: something as absolutely inherent and unchangeable as the general form of knowledge. In other words: the totality of alternatives is itself *inherent* and *without alternative* (something that simply cannot *not be*, and also something that does not allow any alternative beyond itself, and therefore has no exterior – all room for alternatives being internal to it). Put in a nutshell: the transcendental kaleidoscope of possible views of the world viz. views of life Fichte’s second *Spaltung* is all about turns out to be as inherent, omnipresent and unchangeable as the first *Spaltung*, i. e. the form of knowledge itself. <sup>68</sup>
- 69 And from here you realise why transcendental philosophy has a second crucial task: to make a complete survey of this transcendental framework of possibilities and to map out what Fichte’s *Grundzüge* term the *totality of earthly life* (*das gesammte Erdenleben*, <sup>69</sup> *das ganze irdische Leben der menschlichen Gattung*). <sup>70</sup>
- 70 In the short time available to us, it is not possible to go into a more detailed analysis of how this transcendental kaleidoscope works and of the map drawn by Fichte’s “transcendental cartography” (if you will allow me to mix my metaphors). But there are three points we need to highlight.
- 71 First, the connection between the various standpoints in the second *Spaltung* is an *exclusive disjunction* (any one of them, but not several at once, nor the complete absence of them all). The various possible standpoints are foreign to, completely insulated from and shielded from each other – we might even say

that they are completely *blind* to each other. To be sure, there is nothing to prevent them from knowing about each other. But always “decoded” by the “identification key” that is unique to each of them. That is to say, each of them knows the others only as subjects of its own “kingdom” or as “characters” in its own drama, in which all other possible worldviews are more or less secondary characters. It does not know them for what they are: each and every one of them another global identification key, fully adopted and making us see everything *in the light it casts*: i.e. another “kingdom” or another “drama” in its own right. In short, there is a kind of ἀντιτυπία among them. None of them tolerates another alongside it. Each of them excludes the others and makes them disappear – except as “subjects” of the dominant *Ansicht* and therefore as something completely alien to what they really are.

- 72 This is why Fichte says that this second part of the transcendental form is a split into five, juxtaposed, and as ruling points, mutually exclusive viewpoints of reality (*dieser zweite Teil der Form ist eine Spaltung, in fünf, nebeneinander liegende, und, als herrschende Punkte, gegenseitig sich ausschliessende Ansichtspunkte der Realität (...)*)<sup>71</sup> Hence, because the identification key at the centre of each of these standpoints seems obvious and indeed the only valid one (i.e. because they are all in a blind spot for each other), the kaleidoscope we are talking about hardly ever appears as such. And the task of the second part of the transcendental analysis is precisely to undo or debunk this wrong absolutisation.
- 73 Secondly, the identification keys at the centre of each of these standpoints are of such a nature that, despite the absolute invariability of the first split (i.e. despite the fact that they all bear its imprint and are shaped by it, and therefore have a common denominator), everything in the world of each of these standpoints takes on a different identity from the one it has in the world of the others. Or, as one might also say: Fichte describes the transcendental form of knowledge *überhaupt* (the *world* or *life itself*) as a kind of Rubin image – a *transcendental Rubin image* or *reversible figure*, characterised, unlike all others, a) by its *all-inclusiveness* and infinite character and b) by the fact that it allows for *more than two* possibilities of perceptual processing.
- 74 In other words: the absolutely unchanging standpoint, namely the transcendental form of appearance, leaves room for further *Standpunkteinnehmen*: for new shifts and displacements within its own framework. And in such a way that this possibility of shifts and displacements – the perspectival kaleidoscope described by Fichte – goes all the way down to the root. For, according to Fichte, the *Erscheinung* in which we find ourselves involves the possibility of shifts or displacements not only on the

level of derived and circumscribed views, but also on the transcendental level itself – where the second *Spaltung* is rooted, which, as we have seen, opens up the possibility of transcendental changes similar to those of tectonic plates. So much so, in fact, that the transcendental form itself ends up being kaleidoscopic and having something of a *fragmented mirror*, which it is no exaggeration to describe as a *multiverse*.

- 75 Thirdly, Fichte also gives us important clues as to the inner structure of the various world views to which he refers. As mentioned above, they are standpoints in the Fichtean sense: each of them an *expressio multorum in uno* and like a “big bang”. But it should also be borne in mind that each view of the world is a totality governed by a *single principle* and indeed a *centred manifold*, in which everything else revolves around a core, which presides and is the sole source of meaning, purpose, etc. (so that everything else is intrinsically relative to this core, defined by it, etc.).
- 76 In other words: according to Fichte, there is a basic isomorphism between the inner structure of all the standpoints at stake in the second *Spaltung*. They all have at their centre some kind of *main reality* to which all the others are subordinate, and which is what is considered to be *truly real* and *what really matters*. The various views of the world differ in their identification of this main reality: each has its own, very different from the one that plays a similar role in any of the others. But this disagreement does not prevent the aforementioned structural similarity, which is important for understanding how the kaleidoscope works. <sup>72</sup>
- 77 Fichte describes this *main reality* in the following terms: „*das Höchste*”, <sup>73</sup> “*das wirklich Daseyende*”, <sup>74</sup> “*das höchste, wahrhafte, und für sich bestehende*”, <sup>75</sup> “*das höchste, erste und absolut reale*”, <sup>76</sup> “*das wahrhaft reale und selbständige*”, <sup>77</sup> “*das eigentliche Reale und für sich selber Bestehende; dasjenige, mit welchem die Welt anhebt, und worin sie ihre Wurzel hat*”; <sup>78</sup> „*das Erste, was da allein wahrhaftig ist, und durch welches alles andere, was da ist, erst da ist*”; <sup>79</sup> “*dass man das Reale, das Selbständige und die Wurzel der Welt in – Einen, bestimmten, und unveränderlichen, Grundpunkt setze, aus welchem man das übrige, als nur teilhabend an der Realität des ersten, und nur mittelbar gesetzt, durch jenes erste ableite.*” <sup>80</sup>
- 78 Everything depends on an Archimedean point or pattern of reality: something is seen as the highest, true and self-subsistent reality, that which is actually real and exists for itself; that with which the world begins and in which it has its root (the first thing, that which alone truly is, and through which everything else that exists first comes into existence) – so that one places the real, the independent and the root of the world in one definite and unchangeable fundamental point, from which one derives the rest, as

something that merely participates in the reality of the first and is only assumed by reason of it. That none of this should be understood in the sense of a cosmological precedence or anything of the sort is shown, for example, by the first two standpoints of the *Anweisung*, where this role is played respectively by sensible reality (and in particular by the immediate *external* reality) and by the *law* of order and equal rights *addressed* to *rational* beings. The “fundamental and primary thing” Fichte is talking about has rather to do with the need to know where you are, what you have to deal with, what is more and less real, what is more and less important, etc. and with the fact that any such global identification has to start from (and constantly refer to) a central point.

- 79 Ultimately, Fichte is referring to 'that which is most important', according to which everything else is either important or unimportant, and has this or that degree of importance. In other words, he is talking about the decisive element, which is the identification of *what is fundamentally at stake* in the *Erscheinung*, i.e. in life itself. We can also say that he is referring to the 'main thing', which can be identified in various ways, and to the various roles that everything else plays because of its relation to this 'main thing' (i.e. the *dramatis personae* that all other realities become within the 'absolute play' of life itself, always because of their relation to whatever plays the role of the 'main thing').
- 80 In other words, Fichte presents a very specific model for the constitution of standpoints in the second *Spaltung*. The key is the presidency of a 'main thing' – that is, not only a) the consecration of an X that prevails over everything else, but also b) the fact that everything else is arranged and defines itself in function of and around this X. So that, first of all, everything else (the infinite horizon of what appears as a result of the first *Spaltung*) is configured by this presidency of X and takes the form of a 'centred multiplicity' with an epicentre in X and organised entirely according to X: “the world in the light of X or according to X”. And secondly, the series of standpoints corresponding to the second *Spaltung* is the total series of possibilities of there being a 'main thing' in this sense – and therefore also the series of all the different possibilities of this global conformation or organisation of the infinite horizon of what appears to us as a multiplicity centred on an X that acts as a 'main thing' in the said sense. <sup>81</sup>
- 81 This claim about the intrinsically organic nature of each transcendental worldview is a point in which, despite the abovementioned affinity, Fichte diverges very significantly from Kant. For Kant seems to conceive of two axes of possible variation that are independent of each other and give rise to a combinatorial set of possibilities: a) pre-critical and eudemonistic, b) pre-critical and ethical, c) critical and eudemonistic, d) critical and ethical.

Whereas Fichte follows a very different path: according to him each worldview or standpoint in the stricter sense is like a drawing made with a single line, drawn without any interruption and resulting globally from the hegemony of a certain fundamental and primary reality that subordinates everything else and makes everything else revolve around itself.

## 4- Concluding remarks and outlook

- 82 What we have presented above is just a sketch. It is not complete – and in fact there is still a long way to go. That's why it makes sense to conclude this paper by mentioning the main aspects that have been left out for lack of space, namely:
- 83 1) The fact that Fichte's *Standpunktlehre* has an intrinsically hierarchical character: standpoints are characterised by differences in cognitive efficacy, etc. This is also true of the various standpoints or worldviews that belong to the transcendental kaleidoscope. They are *not* all *at the same level*. Nor do they have the same degree of validity. On the contrary, there is a *hierarchy* between them. For, according to Fichte, some of them solve the “equation” of *life* more effectively and more completely than others. Or, as Fichte puts it, the competing worldviews of the transcendental kaleidoscope are distinguished not only by their content, but also by their degree of *darkness* or *clarity*, *shallowness* or *depth*, *incompleteness* or *completeness* – in short, *imperfection* or *perfection*.<sup>82</sup> They thus correspond to a kind of *scale*, which is why Fichte speaks of *lower* and *higher* standpoints. In a word, the transcendental *multiverse* described by Fichte entails the possibility of a kind of ascent – which is both a) a *cognitive* ascent and b) an ascent in the degree of *intensity* and *effectiveness* – the fullness, as it were – with which life is lived. But this is a point that needs to be examined carefully, in terms of its basis and criteria, etc.
- 84 2) What could be termed Fichte's *Standpunkt*-related “epistemology”, as set out, for example, in the *Privatissimum für G. D.*, in the first two versions of the *WL of 1804*, in the *Erlangen Lectures*, etc. I am referring to the way in which Fichte uses the instruments of his *Standpunktlehre* to analyse the various developments and paths that can lead from every day “Empirie” to the development of the positive sciences (*positive Scienzen*) and from these to the *Wissenschaftslehre* itself. This *Standpunkt*-related “epistemology” is complex and consists of several components – including a) a review of the classical doctrine of *reduplicatio* (Aristotle's “ἤ”, the traditional “qua”) and the role it plays in the genesis of the various sciences,<sup>83</sup> and b) the epistemological version of the above-mentioned ranking of the various standpoints,

according to which the map of all sciences orders them into lower and higher levels. This distinction of levels is made

- 85 b.1) in accordance with the increase in the degree of reflection
- 86 b.2) in accordance with the correlative increase in the power of what Fichte calls the causality of concepts ( *Kausalität der Begriffe* ) <sup>84</sup>
- 87 b.3) in accordance with the consequent increase in the degree of unification (of ‘manyness-in-oneness’) achieved by each science – from the more strictly regional unifications (instances of ‘manyness-in-oneness’) to the full achievement of the cognitive ideal of an *overarching and all-encompassing* ‘manyness-in-oneness’.
- 88 This point is closely linked to two others which cannot be omitted either, otherwise the picture of Fichte's understanding of standpoint will be seriously distorted.
- 89 3) Among the other features that characterise Fichte's *Standpunktlehre* is the fact that it constantly considers the following question: from what standpoint is one aware of standpoints and recognises the crucial role they play.
- 90 In other words, contrary to what we unwittingly tend to assume, there is no single, fixed and unchanging perspective on “standpoint” itself – as if many things (or even everything else) were standpoint-related and standpoint-dependent, but this concept – the very understanding of what 'standpoint' stands for – has managed to escape that fate. In fact, “standpoint” is itself standpoint-related and standpoint-dependent. It follows that any description we make is, whether it is aware of it or not, influenced by the very thing it is trying to describe – and even more so than what we have said so far might suggest.
- 91 Let us see why. In the *Privatissimum f. G. D.*, Fichte draws a scale of all the different levels of consciousness of what he terms “standpoint”. If we look at this scale we see that it has two extremes, the minimum located in the sphere of “Empirie” and the maximum located in the *Wissenschaftslehre*. Between these two extremes there is a multiplicity of developments, among which the *Privatissimum f. G. D.* gives special prominence to what Fichte calls the *intermediate standpoint* ( *Mittelstandpunkt* ). <sup>85</sup> What distinguishes the latter is, above all, the fact that it has already achieved a *panoramic* view of the scale to which it belongs, from one extreme to the other – in other words, from ‘Empirie’ (a standpoint that is completely unaware of being such) to the *Wissenschaftslehre* (which corresponds to the maximum possible degree of awareness of the realm of standpoints). In this sense, there is a kind of *mise en abîme* : by focusing on the *Mittelstandpunkt*, the *Privatissimum f. G. D.* describes its own standpoint and places it on a scale of degrees of awareness of what Fichte calls standpoints (awareness of what standpoints are, of what kind of

standpoints there can be, etc.).<sup>86</sup> In characterising the *Mittelstandpunkt*, however, Fichte insists on the idea that even if it already has this kind of panoramic view, and thus includes a notion of the *Wissenschaftslehre*, it nevertheless provides no more than a purely *factual* and *historical* insight into its object.<sup>6</sup> In other words, Fichte disqualifies the *Mittelstandpunkt* as mere *cognitio historica* (mere *factic knowledge*, merely *factual evidence*).<sup>87</sup> As a result, the *Mittelstandpunkt* falls far short of achieving what is characteristic of the *Wissenschaftslehre*: *cognitio rationalis* and *genetical evidence*. In other words, Fichte emphasises the discontinuity (and indeed the chasm) between the standpoint attained by the *Mittelstandpunkt* and the *Wissenschaftslehre* itself – or, to be more precise, of that entirely genetical *cognitio rationalis* which is set out in the second part (in the *Phänomenologie* or *Scheinlehre*) of the various versions of the *Wissenschaftslehre*. In short, the *Mittelstandpunkt*, however much it already has a panoramic view, still sees everything *from the outside*: it stands, as it were, *at the door*. In this sense, even if we assume that our remarks have succeeded in exposing the *Mittelstandpunkt* accurately, the fact remains that what we have said is both adequate and inadequate: it provides an insight into Fichte's *Standpunktlehre*, but at the same time, it still falls far short of it.

- 92 4) A fourth point left unaddressed has to do with the atlas or “mappa mundi” of the realm of standpoints (Fichte’s cartography of cognitive shifts/counter-shifts).
- 93 We have just mentioned Fichte's standpoint-related ‘epistemology’ and the fact that it also includes a map of all the different levels of awareness of what Fichte terms “standpoint”. But this means that Fichte's *Standpunktlehre* points to two different kinds of kaleidoscope at the same time: both the specifically “epistemological” kaleidoscope we have just mentioned, and the transcendental kaleidoscope of worldviews spoken of in texts such as the *Anweisung zum seligen Leben*. This raises two crucial questions a) how do these two types of kaleidoscope relate to each other? and b) what are the relative positions of the standpoints belonging to these two kaleidoscopes on the *overarching map* of the second transcendental split?
- 94 This brings us to another crucial point that remains to be addressed:
- 95 5) If we consider Fichte's statements on the multiplicity of standpoints resulting from the second transcendental split, it is striking that they do not seem to be entirely consistent with each other. Even a cursory reading reveals a significant lack of correspondence between the mapping presented, for example, in the *Anweisung*, in the *Grundzüge* or in the various versions of the *Wissenschaftslehre*. Fichte's portrait of the *transcendental multiverse* seems to be one whose various components do not quite fit together, like

disassembled planes on a cubist canvas. This, of course, is a major stumbling block in Fichte's *Standpunktlehre* .

- 96 There may be several reasons for this variation – one of which that the point of view is not the same in the various texts in which Fichte expounds his *Standpunktlehre* – and that, in a certain sense, none of these texts presents itself as the atlas or mappa mundi of which I have spoken. It may be that in some of the texts in question (or even in all of them) the transcendental kaleidoscope is not being fully explored; it may be that there are differences in scale or differences in emphasis; it may also be that Fichte's thought has evolved and that the incongruous aspects are wholly or at least partly due to this. But the point I would like to emphasise is that the full answer to this question can only be given after an exhaustive investigation of the problem, and indeed one that a) covers *all* the texts, carefully studying and comparing them, and at the same time b) considers all the possible explanations, weighing their relevance and discussing their explanatory power or effectiveness, c) explores all the *intricacies* of Fichte's *Standpunktlehre* , and also d) all the possible angles from which what Fichte terms 'standpoint' – and in particular the standpoints resulting from the second transcendental split – can be viewed.
- 97 As far as I know, this research has not yet been done, and what I have presented here is only a tentative sketch that takes a few baby steps. In a sense, almost everything remains to be done.
- 98 6) Last but not least, it should be borne in mind that the model proposed by Fichte turns out to be *multi-layered* . On the one hand, it includes Fichte's own survey of the second *Spaltung* , the results he arrived at and which deserve to be taken into account, verified, etc. On the other hand, it is also possible to isolate the fundamental idea itself by separating it from the concrete results that Fichte arrived at. This brings us back to the very task he set himself and to a new attempt to carry it out, which may lead to different results. Furthermore, the kind of radical perspectivism outlined by Fichte – that there is a transcendental *multiverse* and the idea of a complete map of it, which might allow us to avoid radically one-sided views of life and the world – can be dissociated from the transcendental approach and explored in other ways.
- 99 So that what we find in Fichte, rather than something finished (an Athena emerging from the head of Zeus, *already fully* formed, armour-clad and all) can also be seen as exploratory work in a field of possibilities yet to be fully explored.

## References

---

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTLE (1964), *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* , ed. W. D. Ross/ L. Minio-Paluello, Oxford: Oxford University Press.
- CARVALHO, M. J. de (2007), O egoísmo lógico e a sua superação – um aspecto fundamental do projecto crítico de Kant, in: L. RIBEIRO dos SANTOS (ed.), *Kant: Posteridade e Actualidade* . Colóquio Internacional, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 229-256.
- CARVALHO, M. J. de, / FERRO, N. (ed.) (2007), *S. Kierkegaard. Adquirir a sua alma na paciência* , Lisboa: Assírio e Alvim.
- CARVALHO, M. J. de (2014) Knowledge and Standpoint. Fichte's Understanding of Science and Transcendental Knowledge in the *Propädeutik Erlangen* (1805), in: T. ROCKMORE/D. BREAZEALE (ed.), *Fichte and Transcendental Philosophy* , Basingstoke: Palgrave Macmillan, 190-210.
- CARVALHO, M. J. De (2016) Gedachtes Denken/Wirkliches Denken. A Strictly Philosophical Problem in Fichte's Reden, in: D. BREAZEALE/T. ROCKMORE (ed.), *Fichte's Addresses to the German People Reconsidered* , N.Y.: SUNY Press.
- CERVANTES, M de (1995) , *Don Quijote de la Mancha*, ed. J. J. Allen, I, Madrid: Cátedra <sup>17</sup> .
- FICHTE, J. G. (1962-2012) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* , hrsg. v. E. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth und P. K. Schneider, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann Holzboog.
- FICHTE, J. G. (1971) *Sämtliche/nachgelassene Werke* , hrsg. v. I. H. Fichte, Bonn/Berlin, Marcus/Veit, 1834-1845, red.: Berlin: de Gruyter.
- HEINRICH, J. B. (1884) *Dogmatische Theologie* , 5. Bd. Mainz. F. Kirchheim.
- GÖTZE, A. (ed.) (1943) *Trübners Deutsches Wörterbuch im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Wortforschung*, IV. Vol. I-N, Berlin: de Gruyter.
- JOHANN, M. A. [1741] *De fundo mentis ejusque abyssu et amore ex illo proveniente* . Dissertatio psychologico-philosophica quam consensu amplissimi philosophorum ordinis pro receptione in eundem ad diem XXII. Martii in acroaterio philosophico (...) defendet M. A. Johann, Regiomonti Prussorum, Litteris Reusnerianis.
- KANT, I. (1902-ss) *Kant's gesammelte Schriften* , hrsg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin: Reimer/de Gruyter.

KIEKEGAARD, S. (2000) *Papirer I A 75*, AA: 12, 1.viii.185, *Søren Kierkegaards Skrifter* , 17: Journalerne AA - BB - CC - DD, udg. af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København: Gads Forlag.

LARKIN, P. (2003) *Collected Poems* , ed. by A. Thwayte, London: Faber and Faber.

LEIBNIZ, G. W. (1978) Letter to P. Des Bosses in: IDEM, *Die philosophischen Schriften* , hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, repr. Hildesheim/N.Y, vol. 2.

MONTAIGNE, M. de (1967) *Œuvres complètes*, ed. by R. Barral/P. Michel, Paris : Seuil.

SWIFT, J. (1957) *Jonathan Swift The Prose Works*, ed. by H. Davies/L. Lunda, Vol. IV, Oxford.

## NOTAS

1. Why not a *mise-en-abîme* approach – namely Fichte’s shifts (the displacements in his thought) in the light of his own philosophy of cognitive shifts and displacements? This was my reaction as I received the kind invitation to attend the ALEF Congress in S. Carlos. And that is what this paper is all about. It’s two main sections deal with the following guiding questions:

- a. how does Fichte see cognitive shifts and displacements – what is his view on how they are possible, how they work and what role they play?
- b. what does Fichte’s cartography of cognitive shifts (his attempt to draw up a global map of the realm of cognitive shifts or displacements) look like?

2. Fichte’s *Standpunktlehre* is one of those key elements of his thought about which one can say what a tradition going back at least to Cervantes’ *Don Quijote de la Mancha* (I, xviii) says about the river Guadiana (not the Guadalquivir, with which Kierkegaard confuses it): that it disappears for part of its course, goes underground, and only reappears further downstream. Cf. J. J. ALLEN (ed.), *Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha I*, Madrid, Cátedra, 1995<sup>17</sup>, 232.

3. I. KANT, *Anthropologie Friedländer* , in: I. KANT, *Kant’s gesammelte Schriften* , Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, Reimer/de Gruyter, 1902- (hereafter referred to as AA ), XXV, 479.

4. This does not mean that Fichte always uses the word in the new sense in question here. In order to avoid misunderstandings, we would have to examine the various contexts in which Fichte speaks of standpoint and a) study all the uses he makes of the word, b) in cases where he does not use it in the senses we are trying to highlight here (those at the heart of his

*Standpunktlehre* proper), determine in which other sense(s) he speaks of standpoint and c) clarify the network of connections between all the uses of *Standpunkt* in the *corpus fichteianum*. But this task goes far beyond what can be done here.

5. PGD, GA II/6, 330.

6. PGD, GA II/6, 329.

7. GA II/9, 45: “*Standpunkt*. Was ist ein Standpunkt. Bemerken die Möglichkeit des Anhaltens in dem ewigen Fortflusse. beliebigen *Anhaltens*: u. verweilens (Nichts steht: wären wir nun gleichsam darein gebannt, und darein verlohren, so würden wir mit fortgerissen.) Wo nun, pp. <die> Standpunkte; <da> ist es möglich zu <sag>en: darauf merket, dies betrachtet so, und so, da verweilet... -. *Hinmerken, Punkt* -. Darauf stehen, Standpunkt.”

8. From this we can see the correspondence between Fichte’s understanding of “Standpunkt” and his words a little further down on the same page: “Nicht drin verlohren, sondern sich selbst darüber erhebend”. (GA II/9, 45).

9. PGD, GA II/6, 353.

10. PGD, GA II/6, 330, 332, 353.

11. If we put together several of the expressions used in the opening pages of the *Privatissimum*, their combination neatly circumscribes and sums up what *Fortfluss* is all about: as Fichte understands it in passages such as these, the word stands for “absolute Veränderlichkeit” (absolute mutability), “Nichtidentität” (complete absence of any form of identity), “nichts identisches, sondern ein Schweben u. Schwanken” (nothing identical, only a floating [hovering, pending] and wavering [swaying]), “sich selber ewig veränderte Wissensform” (a form of knowledge that is constantly changing itself), and *NichtAttention*” (complete absence of any form of attention). Cf. PGD, GA II/6, 332-333.

12. PGD, GA II/6, 332, 333 (“sich selber verlieren”).

13. PGD, GA II/6, 330, 333 (“man vergißt sich”). The point is that as long as it has the form of a *Fortfluss*, knowledge immediately loses and forgets itself: as soon as it is, it already loses and forgets itself.

14. Even in the case of *Verfliessen*, the meaning is not only equivalent to the Latin “*labi*”, but also expresses the idea of “*abire*” – as the *Grimm Dictionary* clearly points out: in relation to *Verfließung* (vol. 25, col. 338), it evokes the two *nomina actionis*: “*lapsus*” and “*abitus*”.

15. That is why in GA, II/9: 62, Fichte contrasts *Standpunkt* and *Zerschlagung* (“*Zerschlagung und Spaltung des einen Wissens*”):

“Bleibe nun das gesamte wirkliche Wissen in dieser Zerschlagung, so wären nicht einmal eigentlich diese besondern; sie wären nicht in dem Wissen, und für das Wissen, u. erkannt. Erst dadurch daß das gesammte Wissen faktisch sich <nun> gleichsam über ihnen zusammenziehen, u. einen Standpunkt nehmen kann, <verweilend> – werden

sie anerkannt”.

16. PGD , GA II/6, 330.

17. Hence what Fichte says about the conditions of possibility for the *communication* of standpoints – which ultimately correspond to the conditions of possibility for *any communication at all* (for, as you can see from the above, if there is no *Standpunkt*, there is simply nothing to communicate, just as there is no one to communicate with, etc.):

“Standpunkt – erklärt an der Möglichkeit schon etwas empirisches zu betrachten, bei allem Fortflusse der Erscheinung. Wer dies nicht könnte (Kinder, <Cri>terium) mit dem könnte man auch nicht einmal von einem Standpunkte reden, da er ihn nicht kennt: – u. selbst um drüber zu reden, ihn gemeinschaftlich haben, d<emnach> auch hier, s<owie> allenthalben, eben thun u. treiben muß, wovon man wissen soll.” ( PGD , GA II/6, 329).

18. GA II/9, 45.

19. *Ibid.*

20. GA II/9, 47.

21. GA II/9, 45, 46, 49.

22. GA II/9, 45.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. GA II/9, 47.

26. GA II/9, 47.

27. GA II/9, 45.

28. GA II/9, 47, 48, 53.

29. Fichte contrasts *Herausgehen* to *Seyn*. The *Mitfortgerissenwerden* is of such a nature that *der Mitfortgerissene* (anyone undergoing the *Mitfortgerissenwerden*) ist *der Fortfluss* (is the flow of appearances). In other words, there is no distance between anyone undergoing the *Mitfortgerissenwerden* and *der Fortfluss* (and this lack of distance is what *Seyn* is all about). On the contrary, *Herausgehen* means “distance,” “awareness”: the flow of appearances (*der Fortfluss*) is seen from without. As Fichte puts it (GA II/9, 47): “Wir sind es nicht, sondern denken drüber. sagen daß er ist. Also  $\alpha$ /a Drum herausgehen.”

30. PGD, GA II/6, 333.

31. LEIBNIZ 1978: 311.

32. JOHANN [1741] : 7.

33. PGD , GA II/6, 353.

34. KANT, AA XX, 12. See also *Anthropologie Friedländer*, AAXXV, 475: “Im moralischen Beurtheilen, ist das Vermögen nöthig sein Ich zu versetzen, und sich in den Stand Punckt und die Stelle des andern zu setzen, so dass man mit ihm denckt, und sich in ihm fühlt. Wenn wir von andern Menschen urtheilen wollen, so müssen wir den Standpunckt verändern und zwar 1. meinen Standpunckt versetzen und denn 2. mich in des andern seinen versetzen, und als denn können wir den Werth der Handlungen eines andern bestimmen, wenn wir die zwey Stand Punckte verändern können.

Standpunkte zu nehmen ist eine Geschicklichkeit, die man sich durch Uebung erwerben kann”) and *Refl.* 939, AA XV, 417 (“Weil die philosophie Alles brauchen kan, was der literator oder der schwärmende originalgeist liefert, so shatzt er alles, was eine Gewisse Seelenkraft in ihrer Grosse beweiset. Überdem ist er gewohnt, *die Standpunkte verschieden zu nehmen*, und mistraut selber seinem Urtheil über dem Vorzüglichsten, weil er die Unbegreiflichkeit des Gantzen vor Augen hat.”

**35.** On the meaning and implications of what Kant terms “logischer Egoismus” cf. de CARVALHO 2007: 229-256.

**36.** D. h.: „*ex nullo praessupposito subjecto velut causa materiali*”. Cf. for example HEINRICH 1884: 17.

**37.** PGD, GA II/6, 330.

**38.** PGD, GA II/6, 331 . In this sense, Fichte also speaks of an *absolute creation* ( *absolute Schöpfung* ), *ibi* , 332.

**39.** This is not the place to elaborate on the connection between Fichte's *Standpunktlehre* and his account of *attention* and the role it plays. However, it is important to highlight some essential aspects.

First of all, what we have seen already makes it clear that, for Fichte, a) everything pre-attentional has the nature of a *Fortfluss* and b) the whole sphere in which we find ourselves has a constitutively *active* character and is always, as it were, the result of attention.

Secondly, what we have seen also shows that, in Fichte's view, we have nothing purely *vorgefunden* . For the very *form* of *Vorfinden* itself (of any *apprehensio* of *Vorgefundenes* – i.e., the *form* of apprehension überhaupt) – is itself already *epigenetic* in relation to whatever might be *vorgefunden* . In other words, the very form of *Vorfinden* is itself something *other* than all *Vorgefundenes* , that is: something *alien* and *superadded* to it, which has nothing *vorgefunden* or “empirical” about it.

Thirdly, the crucial point is the following: even if *apprehensio* and *attention* need a *ὑπάρχον* on which to focus (so that their *creatio* is far from being *ex nihilo suppositi* ), given the fact that the said *ὑπάρχον* has the character of a *Fortfluss* (and thus corresponds to the total absence of any *Standpunkt* ), the constitution of such a thing as a *Standpunkt* can only take place as an *absolute innovation* .

To sum up, what is at stake in all this is, in a sense, Kant's fundamental claim about the *epigenetic* character of everything that is not sensation – this time in the guise of a *Standpunktlehre* .

**40.** PGD , GA II/6, 333. In the passage in question, Fichte describes the constitution of *science* , which he characterises as a *new self*-creation: “: “Sie ist daher eine *neue Selbstschöpfung*” (the emphasis has not been added, it is his own). The reason he speaks of a *new self*-creation is that the very starting point of science – what he terms “die

Empirie” – already has the nature of a *standpoint* and is therefore itself the result of a *self-creation*. *Self-creation* or *self-constitution* is in fact the *inherent* form of constitution of every standpoint as such.

41. MONTAIGNE 1967 : 272. Montaigne uses this phrase to deny the possibility of such a thing. This does not prevent us from using the same words to express the opposite view, according to which, paradoxically, it is precisely “un voir au-delà de sa vue” that gives rise to any “vue” at all.

42. SWIFT 1957: 25.

43. P. LARKIN 2003: 171.

44. Let us illustrate this with an example that does not come from Fichte, but which can help us to understand the meaning of these statements and how Fichte's description translates into the field of the most familiar phenomena.

If we pay attention, we will find that, surprisingly enough, memory works in the opposite way to how it is formed. Everything begins with perceptions that I have had at successive moments in time, which then give rise to what Aristotle (*Analytica Posteriora* II, 19, 99b36) terms  $\mu\omicron\nu\eta\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ . With the result that these perceptions do not fade away without a trace. In other words, when memory is formed, everything begins with *multiplicity*. And this is what gives rise to a process of *unification* – the *condensation* of temporal multiplicity into *units* that organise it, integrate it into themselves and reduce it to an internal component of themselves.

But when I look at the memory I have of the street where I live, for example, I find something quite different: the record of the successive perceptions I have had of it has completely disappeared. I simply have no memory of it. In fact, all this has given way to memory *units*. And these turn out to be *collective units*: “the street as it was in the beginning”, “the street in the nineties”, “the street in the summer”, “the street at night”, “the street the day the eucalyptus fell”, and so on. Each of these units contains a multiplicity, of course. But it is no longer a multiplicity of successive perceptions: it is no longer the *Fortfluss* itself. Rather, it has rather the character of “manyness-in-oneness”.

Thus, when memory is already at work, bringing us into contact with the past, *multiplicity comes from each unit* of memory and *not the other way round*. It results from an *unfolding of the unity* itself – which has, as it were, an intrinsically “multiplicative” nature, or the character of something *diffusivum sui*. The memory units “the street as it was in the beginning”, “the street in the nineties”, “the street in the summer”, “the street at night”, “the street on the day the eucalyptus fell” are such that they generate their own multiplicity. They are the ones that unfold *internally* and thus lead to multiplicity. So it is possible to “travel” *within* these memory *units*, to follow them as they unfold. But each of these “journeys” starts from a *unit* of

memory and follows the multiplicity in which that same *unit unfolds*. This is why we say that memory works in the opposite way to how it is formed.

But that is not all. Secondly, it turns out that what we are led to by this unfolding of memory units is never the original “multiplicity” of the perceptual sequence (as we have seen, this multiplicity is absolutely irretrievable). What we arrive at through this internal unfolding of memory units is actually just less extensive memory *units*. I can remember the very first time I walked down the street, or my surprise when I suddenly saw the fallen tree. But what I remember in this way is by no means the perceptual process that took place in real time (the moment-to-moment sequence, “wie es eigentlich gewesen”). What I find in memory is always a *unity* in which the temporal sequence is *abbreviated* (a *summary* or *overview*) – so that I can have it all at the *moment* of remembering. Of course, I can always try to unfold each of these *smaller* units. But it turns out that this unfolding never reaches anything but even smaller *units* (*summaries* or *overviews*). In short, the way memory really works is such that both the *termini a quibus* and the *termini ad quos* of all mnesic “back and forth” are always *units* (each a *diffusivum sui*). The whole to-and-fro of remembering is, from beginning to end, a journey between different instances of “manyness-in-oneness”. For, once formed, memory brings us into contact only with *summarising* units: the multiplicity of the flow itself is reduced to a kind of “vanishing point”. And all our back-and-forth movements remain *within the sphere of units* – that is, of *Standpunkte* in the Fichtean sense – and relate to the original multiplicity only by means of and through the “filter” of these units.

45. In other words, each standpoint, like each concept, opens up an infinite radius of application. In this sense, each standpoint is not just a shift or a displacement, but a true explosion: the opening of an infinite sphere of focussedness and determinateness

46. Cf. *Anweisung*, 4. Vorlesung (ASL, GA I/9, 102; FSW V, 460), 5. Vorlesung (ASL, GA I/9, 104; FSW V, 462-463), 8. Vorlesung (ASL, GA I/9, 144; FSW V, 511).

47. ASL, GA I/9, 104 (FSW V, 463).

48. ASL, GA I/9, 102 (FSW V, 460).

49. ASL, GA I/9, 104 (FSW V, 463). See also ASL, GA I/9, 105 (FSW V, 464): “Es giebt diese Spaltung, wie schon erwähnt, nicht eine Eintheilung im Objecte, sondern nur eine Eintheilung, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Ansicht des Objects.”

50. ASL, GA I/9, 104 (FSW V, 463).

51. ASL, GA I/9, 104-105 (FSW V, 463)

52. *Parallax* in the sense of multiple versions of the same thing challenging each other. As when we alternately close one eye and see three different positions of all the objects around us, corresponding to *left monocular*, *right monocular* and *binocular vision*. Cf. KANT, AA II, 349: “Das Urtheil desjenigen,

der meine Gründe widerlegt, ist mein Urtheil, nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintliche Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloß aus dem Standpunkte des meinigen: jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft und beobachte meine Urtheile sammt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen giebt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahre Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnißvermögen der menschlichen Natur stehen." See also AA XXVIII, 7.

53. ASL, GA I/9 , 106 (FSW V, 466). For the second *Spaltung* corresponds to a division of what he terms (*ibid.*) "das Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen" (it is difficult to find a suitable translation, so we will have to make do with a makeshift solution: "the human ability to comprehend or understand the world). If I am not mistaken, this has to do with the meaning of the verb "nehmen", which we find reflected in the idiomatic phrase "Wie man's nimmt". This phrase expresses the variability in the way one understands, sees or reacts to something. Cf. GÖTZE 1943: 774. In this case, Fichte is talking about a comprehensive and overarching "Wie man's nimmt" – a primordial "Wie man es nimmt" (an Ur-"Wie man es nimmt") whose object is the world (*die Welt*) or *life itself*, i. e. everything.

54. A SL, GA I/9, 106 (FSW V, 465).

55. ASL, GA I/9, 107 (FSW V, 466).

56. A SL, GA I/9, 108 (FSW V, 467); ASL, GA I/9, 108-109 (FSW V, 468-469).

57. ASL, GA I/9, 108 (FSW V, 468).

58. Notably ASL, GA I/9, 109-110 ( FSW V, 469); ASL, GA I/9, 112 (FSW V, 472); ASL, GA I/9, 112-113 ( FSW V, 473 and 474); and ASL, GA I/9, 159 ( FSW V, 530).

59. ASL, GA I/9, 106 (FSW V, 465); ASL, GA I/9, 108-109 (FSW V, 468-469), ASL, GA I/9, 133-136, 140 (FSW V, 498-502, 506) ASL, GA I/9, 150 (FSW V, 518).

60. ASL, GA I/9, 141 (FSW V 507)

61. ASL, GA I/9, 107 (FSW V, 467) ASL, GA I/9, 109 (FSW V 469).

62. ASL, GA I/9, 108 (FSW V, 467).

63. ASL, GA I/9, 106 (FSW V, 465).

64. ASL, GA I/9, 141 (FSW V, 507)

65. A SL, GA I/9 , 89-90 ( FSW V, 444) and ASL, GA I/9, 141 (FSW V, 507).

66. A SL, GA I/9, 146 ( FSW V, 513).

67. LEIBNIZ 1978: 616.

68. Fichte makes it very clear that he is talking about a *transcendental* split and not something else. In particular, he stresses that:

- a) the split he is talking about is not the result of a historical process or evolution – neither contingent nor necessary,
- b) this split gives rise to a set of possibilities that has always been in force and is absolutely unchangeable,
- c) it is this transcendental set of possibilities that paves the way for all historical developments.

We find this clearly stated in the *Anweisung zum seligen Leben* :

“Ohnerachtet aber, sowohl nach unserem damaligem Gleichnisse, als nach unserer gegenwärtigen Darstellung, in dem gewöhnlichen Gange des Lebens und nach der Regel, der Mensch nur, nachdem er in einer niedrigen Weise, die Welt zu deuten, eine Zeitlang beruhet, zu einer höhern sich erhebt; so ist doch darum fürs erste ja nicht zu läugnen, sondern ausdrücklich zu bedenken und festzuhalten, dass jene vielfache Ansicht der Welt eine wahre und ursprüngliche Spaltung sey, wenigstens in dem Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen. Verstehen Sie mich also: jene höhern Weltansichten entstehen nicht etwa erst in der Zeit, und so, dass die ihnen durchaus entgegengesetzten sie erst erzeugten und möglich machten; sondern sie sind von aller Ewigkeit in der Einheit des göttlichen Daseyns da, als nothwendige Bestimmungen des Einen Bewusstseyns; gesetzt auch, kein Mensch erfasste sie; und keiner, der sie erfasst, kann sie erdenken und durch Denken erzeugen, sondern er vermag nur sie zu finden, und sich anzueignen. Zweitens aber ist jener allmähliche Fortschritt auch nur der gewöhnliche Gang und die Regel, welche durchaus nicht ohne Ausnahme gilt. Wie durch ein Wunder finden, durch Geburt und Instinct, einige Begeisterte und Begünstigte, ohne ihr eigenes Wissen, sich in einem höheren Standpunkte der Weltansicht; welche nun von ihrer Umgebung ebensowenig begriffen werden, als von ihrer Seite sie dieselbe zu begreifen vermögen. In diesem Falle befanden von Anbeginn der Welt an sich alle Religiosen, Weisen, Heroen, Dichter, und durch diese ist alles Grosse und Gute in die Welt gekommen, was in ihr sich befindet. Wiederum sind andere Individuen, und, wo die Ansteckung recht gefährlich wird, ganze Menschenalter, mit wenig Ausnahmen, — durch denselben nicht weiter zu erklärenden Instinct — also in die gemeine Ansicht hineingebannt und hineingewurzelt, dass selbst der allerklarste und einleuchtendste Unterricht sie nicht dahin bringt, ihr Auge auch nur Einen Augenblick über den Boden zu erheben, und irgend etwas anderes zu fassen, als was mit den Händen sich fassen lässt.”

ASL, GA I/9, 105-106 (FSW V, 464- 465).

69. GgZ , GA I/8, 200-201 (FSW VII, 11).

70. GgZ , GA I/8, 243 (FSW VII, 65).

71. ASL, GA I/9, 144 (FSW V, 511).

See notably:

5. ASL, GA 1/9, 109 (FSW V, 468).

“KeineFSWeges aber gilt es, dass man die Realitäten mische und menge, und etwa der Sinnenwelt die ihrige zumessen, aber doch auch nebenbei der moralischen Welt die ihrige nicht absprechen wolle; wie zuweilen die ganz Verworrenen diese Fragen abzuthun suchen. Solche haben gar keinen festen Blick, und gar keine gerade Richtung ihres geistigen Auges, sondern sie schielen immerfort auf das Mannigfaltige. Weit vorzüglicher, denn sie, ist der, der sich entschieden an die Sinnenwelt hält, und alles übrige ausser ihr abläugnet; denn ob er schon ebenso kurzsichtig ist als sie, so ist er doch nicht noch überdies ebenso feig und muthlos. — In Summa: eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere, — als absolute und als höchsten Standpunct, — und ordnet dieselbe sich unter.” ASL, GA I/9, 144 (FSW V, 511-512).

“Dieser zweite Theil der Form ist eine Spaltung in fünf neben einander liegende, und als herrschende Punkte gegenseitig sich ausschliessende Ansichtspuncte der Realität. Neben einander liegende, als herrschend gegenseitig sich ausschliessende darauf, dass dies im Auge behalten werde, kommt es hier an. Bewiesen ist es übrigens schon oben; auch leuchtet es unmittelbar und auf den ersten Blick ein. Nochmals: was ist es, das in dieser neuen Spaltung sich spaltet? Offenbar das Absolute, wie es in sich selber ist; welches selbige Absolute in derselben Ungetheiltheit und Einheit der Form sich auch spaltet ins unendliche. Darüber ist kein Zweifel. Aber, wie sind diese Punkte gesetzt: sind sie als wirklich gesetzt, so wie die ganze in der Zeit ablaufende Unendlichkeit? Nein, denn sie schliessen sich gegenseitig als herrschende in einem und demselben Zeitmomente aus: darum sind sie insgesamt, in Beziehung auf Ausfüllung aller Zeitmomente durch einen von ihnen nur als gleich mögliche gesetzt: und das Seyn tritt, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht als nothwendig so zu nehmen, oder als wirklich also genommen, sondern nur als möglicherweise so zu nehmen ein. “

72. Cf. ASL, GA I/9, 108-109 (FSW V, 468). “Eine allgemeine Bemerkung, welche für alle folgende Gesichtspuncte mit gilt, will ich gleich bei diesem, wo sie sich am klarsten machen lässt, beibringen. Nämlich dazu, dass man überhaupt einen festen Standpunct seiner Weltansicht habe, gehört, dass man das Reale, das Selbstständige und die Wurzel der Welt in — Einen, bestimmten und unveränderlichen Grundpunct setze, aus welchem man das übrige, als nur theilhabend an der Realität des ersten und nur mittelbar gesetzt, durch jenes erste ableite: gerade so, wie wir oben, im Namen der zweiten Weltansicht, das Menschengeschlecht als das Zweite, und die Sinnenwelt als das Dritte aus dem ordnenden Gesetze, als dem Ersten,

abgeleitet haben.”

73. ASL, GA I/9, 466, 469 (FSW V, 106, 109).

74. ASL, GA I/9, 106 (FSW V, 466).

75. ASL, GA I/9, 106 (FSW V, 466).

76. ASL, GA I/9, 109 (FSW V, 469).

77. Ibid.

78. ASL, GA I/9, 107 (FSW V, 466).

79. ASL, GA I/9, 107 (FSW V, 467).

80. ASL, GA I/9, 108-109 (FSW V, 468). That is why Fichte talks about a “scale for deriving reality” (*Ableitungsleiter in Absicht der Realität*) – ASL, GA I/9, 109 (FSW V, 469).

Each worldview is distinguished from the others by its own *scale of reality*, which is characterised by a) having *its own centre*, and b) having its own *scale of derivation*, which organises a multiplicity of derived realities around this centre, according to their more or less close connection with it. It thus has a formal structure comparable to that of the so-called *circles of Hierocles*.

81. It is this component of Fichte’s *Standpunktlehre* that makes it one of the most important ‘ancestors’ in the ‘family tree’ of what Kierkegaard termed *Virkelighed for mig* (*reality for me*).

Or, to be more precise, this facet of Fichte's *Standpunktlehre* foreshadows one of the various strands of Kierkegaard's understanding of *Virkelighed for mig* (*reality for me*). This is the facet according to which the *reality for me* is the main thing (*Hovedsagen*): the most important thing of all, around which everything else revolves – i. e. what counts for each of us as *the thing for which we live or die*. See, for example, S. KIERKEGAARD 2000: 24-25.

In fact, Fichte also anticipates a second important facet of Kierkegaard's understanding of *Virkelighed for mig*: that which has to do with the contrast between *understanding in possibility* (*forstå i Mulighed*) and *understanding in actual reality* (*forstå i Virkelighed*) – that is, understanding something as a *Virkelighed for mig* (*reality for me*). For something to be a *reality for me* in the first sense mentioned above (namely, the main thing: *Hovedsagen*), it must be a *reality for me* in this second sense. But it could very well be a *reality for me* in this second sense, without being the *main thing* (*Hovedsagen*)

For a brief account of how Fichte's distinction between *gedachtes Denken* and *wirkliches Denken* (and in particular the concept of *Wirklichkeit des Gedankens für uns*) also paves the way for this aspect of Kierkegaard's thought, see M. Jorge de CARVALHO 2016: 55-84, in particular 70ff. and 74ff. For an overview of the multiple meanings of *Virkelighed for mig* and how this relates to Kierkegaard's distinction between *understanding in possibility* and *understanding in actual reality*, see *ibi*, 59ff., de CARVALHO/N. FERRO 2007:

219ff. and 309ff.

**82.** See, for example, ASL, GA I/9, 105 (FSW V, 464).

“Es scheint sich der Gedanke aufzudringen, dass diese Verschiedenheit, nicht des Objects, sondern der Ansicht desselben, allenthalben bleibenden Objects, nur in der Dunkelheit oder Klarheit, der Tiefe oder Flachheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieser Ansicht, der Einen bleibenden Welt, beruhen könne. Und so verhält es sich denn allerdings: oder, dass ich an etwas hier schon vorgetragenes anknüpfe, und das vorliegende durch jenes, sowie gegenseitig jenes durch das vorliegende verständlicher mache; — die erwähnten fünf Weisen, die Welt zu nehmen, sind dasselbe, was ich in der dritten Vorlesung die verschiedenen möglichen Stufen und Entwicklungsgrade des innern geistigen Lebens nannte, — als ich sagte, dass es sich in der Regel mit dem Fortschritte des, im eigentlichen Sinne uns angehörigen, freien und bewussten geistigen Lebens so verhalte, wie mit dem Fortschritte des physischen Todes, und dass das erstere, ebenso wie der letztere, in den entferntesten Gliedmaassen beginne, und von ihnen aus nur allmählig fortrücke zum Mittelpuncte. Was ich in dem damals gebrauchten Bilde die Aussenwerke des geistigen Lebens nannte, sind, in der gegenwärtigen Darstellung, die niedrigsten, dunkelsten und oberflächlichsten unter den fünf möglichen Weisen, die Welt zu nehmen; was ich edlere Lebenstheile und das Herz nannte, sind die höheren und klareren, und die höchste und allerklarste, von diesen Weisen.”

**83.** On this point, cf. de CARVALHO 2014: 190-210.

**84.** See notably PGD , GA II/6, 340, 354.

**85.** See notably PGD , GA II/ 6, 330, 335, 338.

**86.** So that what the *Privatissimum f. G. D.* says about the *Mittelstandpunkt* ends up applying to all passages from Fichte quoted in this paper. And – let us be optimistic – it will also apply to what we have tried to show here about Fichte's *Standpunktlehre* .

**87.** See notably PGD , GA II/6, 336 (“Wir stehen noch auf unserm objektivierenden Standpunkte – wir sind noch nicht die W.L. sondern betrachten sie nur *historisch*”) and 338 (“Ich habe Sie da gleich vorläufig, freilich nur historisch, noch ohne eigne Evidenz, ausser der, die <vielleicht vom> Satze unzertrennlich ist, in den innersten WendePunkt meines Systems hineingeführt.“).

## RESÚMENES

### **Abstract :**

As the title suggests, this paper will focus on the connection between knowledge and *shift* or *displacement* as it takes shape in Fichte's thought. However, in order to understand the topic I propose to address, we should bear in mind that I am not talking about shift or displacement in any of the common senses of these terms. Rather, I am talking about a very specific kind of shift or displacement which, according to Fichte, although it is always taking place (and is in a sense the spark that ignites everything), usually goes completely unnoticed. It is like a great 'eminence grise' in everything. As a result, the very specific kind of shift or displacement that is the subject of this paper is not usually included in the semantic spectrum of either word.

Moreover, Fichte's view of this particular kind of shift is linked to something that at some point came to play an important role in his thought: his concept of standpoint ( *Standpunkt* ). Prima facie, this concept seems to denote something of which we usually have at least some idea. On closer inspection, however, it turns out to be largely a 'false friend'. For what Fichte means by 'standpoint' is quite different from what we usually associate with the word. And this specificity has a lot to do with its connection to the said *shift* or *displacement* – or rather, to that very *particular* kind of shift or displacement that tends to be an 'eminence grise' in everything and yet almost always escapes detection.

All in all, then, one of the ways of getting a clue to a) the said 'eminence grise' (let us call it the *primordial* or *proto-shift* viz. *the proto-displacement* ) and b) the specificity of Fichte's understanding of 'standpoint' is precisely to see how closely they are related. This is precisely the path we will try to follow.

## ÍNDICE

**Keywords:** Standpunktlehre, Standpoint

## AUTOR

M. JORGE DE CARVALHO

Universidade Nova de Lisboa

# Da consciência ao sujeito da consciência. A gênese da proposição fundamental da *Wissenschaftslehre*

*From Consciousness to the Subject of Consciousness: The Genesis of the Fundamental Proposition of the Wissenschaftslehre.*

Marcos Cesar P. de Carvalho Filho (UERJ)

---

- 1 O presente artigo tem como meta apresentar o percurso argumentativo que vai de uma compreensão representacionista da filosofia de Reinhold à proposta por uma filosofia fundada sobre uma subjetividade prática. Para isso, nossa exposição será dividida em três momentos: a) No primeiro, apresentaremos a tarefa posta por Reinhold e adotada por Fichte: a elaboração de um princípio que permitiria à filosofia ocupar a posição de uma ciência da ciência em geral. Ou seja: o problema do estabelecimento de uma filosofia primeira. b) No segundo, propomos que o surgimento da *Wissenschaftslehre* pode ser visto como uma mudança – muito influenciada pelo ceticismo de Schulze – do enfoque de uma análise da *consciência em geral* para uma análise das condições de possibilidades desta, marcada pela tematização da relação entre forma e conteúdo a partir da reflexão sobre a *proposição em geral*. c) Por último, veremos a subjetividade prática ser posta como fundamento do saber a partir da reformulação da concepção kantiana de existência.

## a. Sobre a ideia de uma ciência da ciência em geral

- 2 Redigido em ocasião da então recente contratação de Fichte para a prestigiada Universidade de Jena, o opúsculo *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* (1794) fora encomendado por Karl August Böttiger (1760-1835) para servir de escrito programático “a ser impresso e divulgado antes de sua chegada em Jena, com o propósito de atrair e preparar seus futuros ouvintes” (BARBOSA, 2016, p. 24). <sup>1</sup> Esse público a ser

conquistado e preparado era constituído, em sua maioria, por estudantes iniciados na tradição transcendental por Reinhold, fundador da cadeira, agora ocupada por Fichte, criada para a divulgação e o desenvolvimento da filosofia kantiana. Explicitada no “Prefácio da primeira edição”,<sup>2</sup> a filiação que garantiu a contratação de Fichte se dá na busca pelos fundamentos que assegurariam a legitimidade da filosofia crítica. Nas páginas a seguir, faremos uma espécie de genealogia da posição defendida por Fichte neste escrito.

- 3 No texto *Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa* (1790), a problemática que inaugura o idealismo alemão é delimitada em chave prática. Declaradamente alinhado a Kant, o fundacionismo característico do pensamento de Reinhold surge da tentativa de legitimação filosófica da esfera prática:
- 4 Quem observa há muito tempo, com atenção e com aquele interesse exigido pela importância das matérias, a disputa sobre as *primeiras proposições fundamentais* da moral e do direito natural e sobre os *fundamentos cognitivos* das verdades fundamentais da moral e da religião, logo descobrirá que faltam aqui não apenas aqueles princípios sobre os quais se disputa, mas também a *partir* do quais e *através* dos quais se disputa.<sup>3</sup>
- 5 Com uma motivação evidentemente prática, o diagnóstico apresentado por Reinhold define a *Aufgabe* que perpassa a obra de Fichte e que marca a temática dos escritos iniciais de Schelling e de Hegel. A busca pelos fundamentos últimos do saber possível é assimilada à filosofia clássica alemã como uma tentativa de explicitar os princípios por trás do edifício crítico levantado por Kant. Compartilhada com Fichte, a via de solução proposta por Reinhold se dá na forma da *Elementarphilosophie*. De acordo com este modelo, para cumprir com a função de regente da prática científica e legitimar seu posto de rainha das ciências, a filosofia deveria apresentar o fundamento último do saber possível. Num horizonte sistemático onde cada proposição funda sua certeza a partir de uma antecessora, é estipulada a necessidade de uma proposição fundamental:
- 6 Nenhuma proposição determinada integralmente *apenas por outras proposições* pode ser assegurada contra mal-entendidos e admitida na filosofia enquanto uma *proposição fundamental absolutamente primeira*, assim como não pode ser estabelecida sem discussão, em disputas filosóficas, com segurança contra mal-entendidos. A proposição fundamental absolutamente primeira, caso exista uma tal, não deve e não pode receber a determinação completa de seu sentido através de nenhuma outra proposição; e, conseqüentemente, tem de estar garantida *por si mesma* contra todos os mal-entendidos. As notas dos *conceitos* que são estabelecidos por ela têm então de poder ser determinadas *por ela mesma*; elas não se deixam derivar de quaisquer outras notas e,

conseqüentemente, têm de estar contidas nela como as *notas originariamente últimas de tudo que é representável*. <sup>4</sup>

- 7 Autossuficiente, a proposição fundamental buscada por Reinhold deve determinar cada elemento que a constitui. Deve ser composta por notas características interdependentes cujo sentido e significado sejam simultaneamente estabelecidos mediante sua posição numa proposição. Condições de possibilidade da representação em geral, essas notas, agora entendidas como descrição da estrutura básica do conhecimento, definem a operação cognitiva. Surge assim a proposição da consciência: “Na consciência, a representação é distinguida, pelo sujeito, do sujeito e do objeto e referida a ambos.” <sup>5</sup> A gramática mínima do conhecimento cabível ao indivíduo racional é estabelecida por aquilo de indispensável na representação. Tudo que se dá na consciência, para Reinhold, pode ser formalizado como sujeito, objeto, ou representação:
- 8 Os conceitos de *sujeito*, *objeto* e *representação*, que são estabelecidos através dela, são determinados por ela mesma ou pela ação de *distinguir* e *referir* que ela expressa. Eles não se deixam derivar de nenhuma outra nota, brotam (*quillen*) imediatamente da consciência expressa por esta proposição e são as notas originárias últimas de tudo que é representável. A proposição da consciência é, pois, uma proposição integralmente determinada *por si mesma* e, na verdade, a *única possível*; pois todas as demais podem estabelecer apenas conceitos que são determináveis por *outras* proposições e cujas notas têm de ser reconduzidas necessariamente, afinal, àquelas que estão *originariamente* determinadas na proposição da consciência. <sup>6</sup>
- 9 A universalidade do modelo proposto pela filosofia elementar seria garantida pelo caráter imediato da posição recíproca de seus conceitos fundamentais. Todo e qualquer indivíduo racional, independentemente da facção filosófica que integra, deveria reconhecer a certeza expressa pelo raciocínio acima. Convencido do acerto de Reinhold em sua proposta pela elaboração de uma filosofia primeira, Fichte, por declarada influência das objeções céticas levantadas por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), o *Enesidemo*, e Salomon Maimon (1753-1800), <sup>7</sup> identifica insuficiências na posição da proposição da consciência como descrição do fundamento último do saber possível. A gênese da posição de Fichte se dá numa tentativa de adequar o *espírito* da filosofia transcendental de viés fundacionista a estas objeções. Esse percurso se encontra registrado num dos documentos fundadores do idealismo alemão: a *Resenha de Enesidemo* (1794).
- 10 A obra *Enesidemo ou sobre os fundamentos da filosofia elementar exposta em Jena pelo Sr. Professor Reinhold. Com uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão* (1792), objeto da resenha de Fichte, fora escrita por Schulze

como uma objeção cética de linha humeana à filosofia crítica como um todo. Centrada, sobretudo, na obra de Reinhold, nela encontramos algumas das mais pertinentes réplicas à filosofia crítica. O teor humeano do ceticismo expresso por Schulze se dá em seu caráter mitigado:

- 11 Enesidemo admite inicialmente que até agora faltou à filosofia uma proposição fundamental (*Grundsatz*) suprema, universalmente vigente (*allgemeingeltenden*), e que ela só poderá ser elevada ao nível de uma ciência depois do estabelecimento de uma tal proposição; além disso, parece-lhe também inegável que essa proposição fundamental não pode ser outra senão aquela que estabelece e determina o mais elevado de todos os conceitos: o da representação e o do representável. <sup>8</sup>
- 12 De acordo com a leitura de Fichte, ainda que cético quanto à validade da formulação de Reinhold, Schulze estaria convencido de que uma proposição autossuficiente que determinasse os elementos constitutivos da representação em geral asseguraria o *status* de ciência rigorosa à filosofia. O problema estaria na insuficiência da proposição da consciência. Ela não cumpre com o demandado. Em sua formulação, as ações de *distinguir* e *referir*, seus principais operadores, permaneceriam inexplicadas. <sup>9</sup> É desse ponto que sai o *insight* determinante de todo o subsequente esforço intelectual de Fichte. “Pois bem,” indaga Fichte, “mas e se justamente a indeterminidade e a indeterminabilidade desses conceitos fundamentais apontassem para uma proposição fundamental mais elevada e ainda a ser investigada, para uma validade real do princípio de identidade e [do princípio] de oposição, e se os conceitos de distinguir e referir deixassem determinar apenas pelos de identidade e de oposto?” <sup>10</sup>
- 13 Ao destacar a indeterminabilidade das ações de distinguir e referir e, portanto, a impossibilidade de se chegar a um princípio que as antecedesse, que determinasse sua realidade, Fichte dá o passo que marca seu distanciamento da posição representacionista. Não se trataria de uma busca pelos conceitos cuja articulação constitui a representação, mas pelas ações do espírito que condicionam a representação em geral. Sob esse ângulo, a proposição da consciência não seria mais o ponto de partida de um modelo filosófico capaz de servir como pedra de toque do saber possível, mas a chave de abóbada das ações do espírito que nos permitem interagir prática e intelectualmente com o mundo. Seria o estabelecimento do campo da razão teórica a partir da razão prática: <sup>11</sup>
- 14 Se nenhuma consciência é pensável sem aqueles três elementos [representação, sujeito e objeto MP], então eles certamente se encontram no conceito de consciência; e a proposição que os estabelece certamente é, como proposição da reflexão, segundo sua validade lógica, uma proposição

analítica. Mas a própria ação de representar, o ato da consciência, é manifestamente uma síntese, pois aqui se distingue e se refere; e é, na verdade, a síntese suprema e o fundamento de todas as demais [sínteses] possíveis. E aqui surge então a questão muito natural: como é possível reduzir todas as ações do ânimo a uma composição (*Zusammensetzen*)? Como uma *síntese* é pensável sem o pressuposto de uma *tese* e de uma *antítese*? <sup>12</sup>

- 15 Rebaixada à posição de produto de um processo anterior, a proposição da consciência nos serve, enquanto uma proposição analítica, como descrição do limite do campo teórico. Até a estipulação dos elementos fundamentais da consciência seria possível se chegar sem a consideração da liberdade na fundamentação do conhecimento possível. Ao tratar das ações do espírito que põem a representação, Fichte entra no sinuoso caminho da especulação prática. Uma vez posta como a única estrutura fundamental do conhecimento possível passível de definição, a proposição da consciência viria acompanhada pelo ônus da legitimação racional da admissão de uma instância indeterminável que lhe servisse de base. O *quid juris?*, pergunta inaugural da tradição transcendental, é assim aplicada à própria consciência.

## b) Certeza como objeto da ciência

- 16 Atualizadas as condições a serem satisfeitas pelo princípio fundamental do saber possível, a filosofia crítica, na vertente inaugurada por Fichte, demanda uma reformulação no modo de procura de seu objeto. Não se trata mais da busca pela proposição que descreve os elementos indispensáveis para a efetivação da consciência, mas pelas ações do espírito cuja articulação condicionaria a consciência. Já tendo em mente uma síntese resultante de tal interação, resta estabelecer o princípio tético e o antitético em sua base. Como é bem sabido, os princípios fundamentais do sistema de Fichte são cuidadosamente desenvolvidos em *Sobre o conceito*, seu estudo programático que opera como um *Discurso do método* no conjunto de sua obra, e na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, <sup>13</sup> onde as bases de seu sistema são elaboradas a partir de uma reflexão crítica sobre os limites da representação. O que é menos sabido e pode nos ser útil é que ambos os textos foram gerados a partir de uma concepção comum.
- 17 Logo após o chamado para lecionar em Jena, Fichte, que então se encontrava em Zurique, fora convidado por Johann Kaspar Lavater (1741-1891) para realizar uma série de preleções sobre a filosofia transcendental para um grupo de intelectuais no cantão suíço. Seus escritos mais prestigiados foram desenvolvidos a partir do conteúdo destas preleções. Perdidos os originais, restam-nos apenas as anotações do próprio Lavater, intituladas “Preleções de

Zurique sobre o conceito da doutrina da ciência” (1794) e o “Excerto das notas tomadas das preleções de Fichte em Zurique sobre a doutrina da ciência” (1794) de Jens Baggesen (1764-1826). Fragmentárias e insuficientes quando tomadas isoladamente, elas se revelam uma útil ferramenta quando lidas em conjunto ao *Sobre o conceito* e a *Fundação*. Ajudam a elucidar a intenção de Fichte nestes escritos.

- 18 Concentremo-nos agora na anotação de Lavater referente à primeira preleção ministrada por Fichte, sobre o conceito de *filosofia*. Convencido de que a via de acesso ao fundamento último do saber possível se encontraria na associação e distinção expressas pela proposição da consciência, Fichte centraliza seus esforços sobre a *relação* enunciada pela descrição da representação. A transformação da filosofia numa ciência rigorosa se daria na estipulação de um fundamento que servisse de modelo a toda relação entre sujeito, objeto e representação. Nesse cenário, três elementos são tematizados: forma, matéria e certeza.
- 19 A metáfora da ciência como um edifício (*Gebäude*), muito presente no racionalismo do século XVII e estruturante da argumentação de Fichte em *Sobre o conceito*, organiza o texto. “Tudo que se apresenta na ciência tem de ser exatamente determinado e deduzido imediata ou mediatamente da proposição fundamental (...) Essa articulação e o encadeamento de diversas proposição em uma *única* foi tido como a *essência* da ciência”.<sup>14</sup> A articulação entre o fundamento de uma ciência e as proposições a ele associadas define a sistematicidade, a *forma* de uma ciência em geral, mas não aquilo que a manteria de pé. Faltaria assim a *matéria* estruturante do sistema. “Apenas o que se *sabe* (*Wei ß*) pode tornar-se conteúdo da ciência na medida em que se o sabe. (...) A matéria da ciência é pois o *certo* (*das Gewisse*)”.<sup>15</sup> Em *Sobre o conceito*, Fichte é mais enfático: “A essência da ciência consistiria portanto, ao que parece, na índole de seu conteúdo e na relação deste com a consciência daquele de quem se diz que sabe; e a forma sistemática seria meramente contingente para a ciência; não seria seu fim, mas meramente – digamos – um meio para este fim”.<sup>16</sup>
- 20 Intercalando os conceitos de matéria e conteúdo, a essência da ciência seria determinada pela paridade entre um juízo tomado como científico e aquilo que se apresenta na consciência do indivíduo que o emite. Assim, o sujeito capaz de estabelecer enunciados científicos, dotados de certeza, passa ao primeiro plano. O que outrora se concentrava na relação dos já abstraídos elementos constitutivos da representação é então tematizado a partir do *locus* de todo saber possível. A pergunta agora é por aquilo que nos asseguraria da identidade entre o que é dito e o objeto sobre o qual se fala. Sua resposta começa com a descompressão dessa noção de certeza a partir da apresentação dos conceitos de forma e conteúdo, seus elementos constitutivos. Essa

argumentação é desenvolvida nos parágrafos iniciais do *Sobre o conceito* .

- 21 No “§1 *Conceito da doutrina-da-ciência: estabelecido hipoteticamente*”, em referência à concordância entre a representação de um indivíduo racional e o objeto a ela referido, Fichte, numa espécie de reconstrução hipotética, supõe um cenário em que um sujeito pudesse tomar pouquíssimas coisas como certas. Implícito nesse raciocínio está a pergunta pela possibilidade do desenvolvimento científico num momento anterior à elaboração de critérios de verificação da certeza de uma proposição. Melhor dizendo, a pergunta pela possibilidade de se fazer ciência antes do estabelecimento da doutrina-da-ciência:
- 22 Isso pode provisoriamente ser pensado assim: Se, eventualmente, por uma causa qualquer, o espírito humano pudesse saber com certeza apenas muito pouco, mas quanto ao resto apenas opinar, supor, pressentir, admitir arbitrariamente, e no entanto, igualmente por uma causa qualquer, não pudesse satisfazer-se com esse conhecimento estreitamente limitado ou inseguro, não lhe restaria então nenhum outro meio para ampliá-lo e torná-lo seguro, a não ser comparar os conhecimentos incertos com os certos e, a partir da igualdade ou desigualdade – seja-me permitido empregar, provisoriamente, estas expressões, até que tenha tempo de explicá-las –, a partir da igualdade ou desigualdade dos primeiros com os segundos, inferir a certeza ou incerteza daqueles. Se fossem iguais a uma proposição **c e r t a**, então ele poderia admitir seguramente que também seriam certos; se fossem opostos a ela, ele saberia doravante que seriam falsos e estaria garantido contra uma ilusão mais prolongada a seu respeito. Teria ganho, não a verdade, mas pelo menos a libertação do erro. <sup>17</sup>
- 23 Estruturada a partir de uma cadeia de transferência de certeza em um conjunto proposicional, a sistematicidade atribuída às ciências se daria neste fluxo. Sem ainda esclarecer como seria assegurada a certeza do conjunto admitido como certo, e nem em que consiste a comparação com os conhecimentos incertos, Fichte identifica, na suposição do processo de expansão do conhecimento em um cenário anterior à descoberta da perspectiva filosófica, a organização sistemática do saber humano a partir de demonstrada certeza como o mecanismo característico de uma ciência da ciência em geral. De acordo com as anotações de Lavater, o fluxo de certeza no interior de um sistema científico seria assegurado pela mesma relação que legitima a matemática: “A prerrogativa que a matemática se arrogou – a de ser a única ciência certa – deve ser comum a todas as ciências.  $A = B$ ,  $B = C$ : logo  $C = A$ . Isso resulta de uma equivalência”. <sup>18</sup>
- 24 Ainda que o enunciado isolado proferido por um indivíduo incapaz de demonstrar seus fundamentos possa ser definido como *científico*, este,

considerado isoladamente, não seria suficiente para configurar uma ciência. O passo seguinte da argumentação está na tematização da proposição que, inserida em um conjunto, transferiria sua certeza às demais. Da reflexão sobre a proposição que funda a certeza de uma ciência aparece a necessária comunicação entre as diferentes ciências. Fundante de um sistema, a proposição que carrega a certeza para as que com ela constituem um todo já deve se apresentar como certa antes de vincular-se ao conjunto que embasa. Temos então todos os elementos necessários para explicar o importante conceito de proposição fundamental:

- 25 Se houvesse várias proposições assim [cuja certeza antecede a vinculação ao sistema MP], então – ou não seriam absolutamente vinculadas com as outras, e nesse caso não pertenceriam ao mesmo todo, mas constituiriam um ou vários todos separados; ou seriam vinculados com elas. Mas as proposições não podem ser vinculadas a não ser mediante uma e a mesma certeza: se uma proposição é certa, uma outra também tem de ser certa, e, se a primeira não é certa, também a outra não pode ser certa; e exclusivamente essa relação de certeza de uma com a outra deve determinar sua conexão. Isso não poderia valer para uma proposição que tivesse uma certeza independente das demais proposições; se sua certeza é independente, então ela é certa mesmo se as outras não são certas. Por conseguinte, não estaria em geral vinculada com elas mediante a certeza. – Uma tal proposição, certa anteriormente à vinculação e independente dela, chama-se *proposição fundamental ou princípio*.

19

- 26 Chegamos então à definição do conceito de ciência: um conjunto de proposições ordenado sistematicamente a partir de uma proposição cuja certeza antecede seu vínculo com as demais. A ideia de uma ciência que tem por objetivo demonstrar a possibilidade de um saber científico começa a ser tratada a partir da problematização dessa definição. Ainda que sob uma perspectiva hipotético-teórica, como veremos, a natureza ativa dos mecanismos do espírito humano tematizados pela doutrina-da-ciência indica sua posição na esfera prática. Isso começa a ser traçado a partir da distinção entre forma e conteúdo de uma proposição fundamental, que aparece como resposta à pergunta pelo fundamento da certeza de um enunciado e pela legitimidade da comunicação dessa certeza numa unidade sistemática: “Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições que aparecem na ciência eu chamo de *conteúdo interior* do princípio – e da ciência em geral; o modo como deve comunicá-lo às outras proposições eu chamo de *forma* da ciência.”<sup>20</sup> Indissociáveis, os conceitos de forma e conteúdo seriam os elementos constituintes de uma proposição científica. A pergunta a ser respondida pela ciência da ciência em geral, pela doutrina-da-ciência, é então formulada: “Como são possíveis conteúdo e

forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência?” 21

- 27 A invariável adequação entre forma e conteúdo, entre o que uma proposição fundamental carrega de certo e o modo pelo qual esse conteúdo é associado a uma outra proposição, busca firmar a doutrina-da-ciência num terreno que não o de um idealismo formalista ou de um materialismo incapaz de chegar à universalidade. A função da ciência aqui ultrapassa a mera observação e descrição da realidade externa. É a possibilidade de uma transformação do mundo racionalmente fundada que interessa a Fichte. 22 A questão que organiza a reflexão meta-filosófica ensaiada no *Sobre o conceito* é a da possibilidade de se chegar a uma proposição necessariamente certa sem que já haja um fenômeno correspondente a esta. Ou seja, o problema de efetivar no mundo um conceito originado na razão. Isso é observado na abertura do “§ 2. Desenvolvimento do conceito de doutrina-da-ciência ”:
- 28 Não se deve inferir a partir de definições: isso só pode significar que, a partir da possibilidade de se pensar sem contradição um certo atributo, na descrição de uma coisa que existe independentemente de nossa descrição, não se deve, sem mais nenhuma razão, inferir que por isso ele tem de ser encontrado na coisa efetiva; ou então que, em se tratando de uma coisa que deve ser produzida apenas por nós, segundo um conceito que formamos dela e que exprime seu fim, não se deve inferir, da pensabilidade desse fim, ainda a possibilidade de executá-lo na efetividade; mas jamais pode querer dizer que não se deve, em seus trabalhos espirituais ou corporais, propor nenhum fim nem procurar torná-los claros para si, antes mesmo de começar a trabalhar, e abandonar então ao jogo de sua imaginação ou de seus dedos aquilo que eventualmente possa resultar deles. 23
- 29 O veto à especulação centrada numa definição prepara o leitor para a crítica ao formalismo que legitima a mudança de chave proposta por Fichte. No exemplo acima, isso é apresentado a partir da tematização dos usos analítico e sintético da razão. No primeiro caso, é negado que da possibilidade de se pensar uma nota característica de um objeto pode-se extrair a necessidade da existência desse atributo. No segundo, a razão é tematizada em sua atividade criadora. A não-contradição de uma ideia não garantiria sua efetivação na realidade. A mera inferência a partir de definições já postas, ainda que não contraditória, não asseguraria a certeza estruturante de um sistema científico.
- 30 A fundamentação da equivalência entre a forma e o conteúdo de uma proposição deveria então ter sua certeza assegurada pela mais trivial das certezas epistêmicas, a de que toda proposição científica se dá a partir de um sujeito. “Assim é a ciência que acabamos de descrever [a doutrina-da-ciência – MP]: Ela é, como tal, não algo que existisse independentemente de nós e

sem nossa intervenção, mas, pelo contrário, algo que só pode ser produzido pela liberdade de nosso espírito atuando segundo uma direção determinada.”

<sup>24</sup> A certeza assegurada pela identidade entre forma e conteúdo numa proposição seria possível mediante a admissão de um sujeito cognoscente capaz de apresentá-la. Somente o uso autônomo da capacidade reflexiva é capaz de inaugurar a prática científica.

- 31 Posta em primeiro plano, a liberdade encontrada no espírito do agente racional leva a reflexão sobre a legitimação do saber para a esfera subjetiva. Assim entendida, ciência passa a significar a produção de um conhecimento certo a partir de um uso racional da liberdade. Em seu princípio deve residir a certeza absoluta. Aquela indeterminidade que desclassificara a proposição da consciência de Reinhold é posta como condição de possibilidade da proposição almejada por Fichte. Nela que se fundaria a universalidade demandada por sua função:
- 32 Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber – não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza: deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo. Todas as outras proposições serão certas por poder mostrar-se que, sob algum aspecto, lhe são iguais: esta proposição tem de ser certa meramente por ser igual a si mesma. Todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediata e derivada dela; ela tem de ser imediatamente certa. <sup>25</sup>
- 33 Vemos na enfática passagem acima a radicalidade da proposta de Fichte. A ideia de um princípio último do conhecimento, a partir do qual toda certeza repousa, é posta no núcleo de um sistema do saber possível. No desenvolvimento desta tese, ou seja, na resposta sobre o modo pelo qual a certeza se fundaria, o caráter relacional que percorre toda a doutrina-da-ciência é estabelecido no âmbito epistemológico: a relação entre forma e conteúdo proposicional. O mesmo par conceitual usado na explicação do conceito de ciência aparece na descrição da estrutura mínima do saber: “Aquilo de que se sabe algo se chama, nessa medida, o conteúdo [*Gehalt* –MP], e aquilo que se sabe dele, a forma [*Form* –MP] da proposição”. <sup>26</sup> A partir do reconhecimento da invariável adequação entre forma e conteúdo, um indivíduo racional poderia atribuir certeza a uma proposição.
- 34 Nenhuma proposição é possível sem conteúdo ou sem forma. Tem de haver algo de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo. A primeira proposição de toda a doutrina-da-ciência tem, portanto, de ter ambos, conteúdo e forma. Além disso, tem de ser certa imediatamente e por si mesma, e isso só pode

querer dizer que seu conteúdo determina sua forma e, inversamente, sua forma determina seu conteúdo. Essa forma só pode convir àquele conteúdo e esse conteúdo só pode convir a essa forma; qualquer outra forma para esse conteúdo suprime a própria proposição e com ela todo saber, e qualquer outro conteúdo para essa forma suprime igualmente a própria proposição e com ela todo saber. A forma do primeiro princípio absoluto da doutrina-da-ciência, portanto, não só é dada por ela, pela própria proposição fundamental, mas também estabelecida como pura e simplesmente válida para o seu conteúdo. <sup>27</sup>

- 35 Num *insight* que apresenta o âmbito a ser investigado na busca pelo princípio fundamental dos juízos em geral, Fichte muda o enfoque da consciência propriamente dita para a proposição que a enuncia. Ou melhor, dos elementos constitutivos do conceito de consciência para os elementos constitutivos do conceito de proposição. Assim, o princípio fundamental da ciência responsável pela fundamentação da certeza possível seria aquele cuja certeza seria imediata. Essa exigência começa a encaminhar o texto de Fichte de volta ao problema que o motivou: a investigação dos elementos constitutivos de uma síntese em geral. Nesse caso, num registro teórico, é a determinação recíproca entre os conceitos de forma e conteúdo que revelaria as operações do espírito em questão.

### c. Subjetividade prática como fundamento

- 36 Autossuficiente e universalmente vigente, o princípio procurado por Fichte se encontra no âmbito pré-consciente. Sua legitimidade não se fundaria em uma abstração feita a partir de uma intuição empírica, e, portanto, não poderia ser *demonstrada*. <sup>28</sup> Dada a dependência da sensibilidade característica da consciência, a busca de Fichte é encaminhada para o âmbito prático. É em função disso que o termo *estado-de-ação* (*Tathandlung*) passa ao centro da doutrina-da-ciência. A *Grundsatz* <sup>29</sup> de Fichte seria a expressão da ação do espírito que concretiza, que efetiva algo na realidade. Anterior e condicionante da consciência, a determinação de seu significado não escapa do dinamismo característico da conceituação empírica, na verdade, ela o legitima. Ela se dá reciprocamente à definição de seu contraponto. A tradução escolhida e sedimentada por Rubens Rodrigues Torres Filho, além de apurada do ponto de vista filológico, tem o mérito de evidenciar qual seria o conceito cujo significado condiciona o *estado-de-ação* originário e é por ele condicionado. Ricardo Barbosa, ao traduzir a passagem em que Fichte apresenta o conceito, evidencia o acerto de Rubens: “Sem dúvida, temos de ter uma proposição fundamental real e não meramente formal; mas uma tal proposição fundamental não tem de expressar justamente um estado-de-

coisas (eine That sache ); ela pode expressar também um estado-de- ação (eine That handlung ), se é permitido arriscar uma afirmação que nesse lugar não pode nem ser explicada nem demonstrada”. <sup>30</sup>

- 37 A edificação de uma filosofia universalmente válida a partir de um *estado-de-coisa* seria insuficiente por não mostrar a *construção* do *fato* posto. Dever-se-ia então encontrar um objeto cuja formação enunciasse uma identidade absoluta entre a ação que realiza determinado fato com o fato propriamente dito. Nesse ponto, a escolha de traduzir o termo *Tathandlung* por *F/act*, adotada por Daniel Breazeale em sua recente tradução da *Grundlage*, <sup>31</sup> é particularmente esclarecedora. Nela a inovação trazida por Fichte ao fundacionismo transcendental se torna clara. Para atingir a universalidade necessária para a demonstração da raiz comum entre as esferas teórica, prática e estética da realidade, o princípio fundamental do saber possível precisaria de um dinamismo que não se expressa como um estado-de-coisas. Somente uma ação que se efetiva como um fato poderia revelar a relação entre as instâncias subjetiva e objetiva da realidade. Em *Sobre o conceito*, isso é desenvolvido no “§6. *Como se relaciona a doutrina-da-ciência universal com a lógica em particular?*”. Responsável pela avaliação da correção formal das ciências possíveis, a lógica entra na dedução do conceito fundamental de Fichte para servir de contraponto à doutrina-da-ciência, cuja legitimidade repousa sobre a fundamentação da identidade entre forma e conteúdo. No centro desta distinção está a elaboração e aplicação de mais um importante e interdependente par conceitual da obra de Fichte: abstração e reflexão.
- 38 A saber, na doutrina-da-ciência conteúdo e forma estão necessariamente unificados. A lógica deve estabelecer a mera forma, separada do conteúdo; essa separação entre a mera forma e o conteúdo seria então aquilo pelo qual se institui uma lógica. Chama-se a tal separação *abstração*; desse modo, a essência da lógica consiste na abstração de todo o conteúdo da doutrina-da-ciência. <sup>32</sup>
- 39 Extraída da doutrina-da-ciência mediante uma ação determinada pela liberdade do agente cognitivo, a lógica ultrapassa a função descritiva da ciência que a funda. Ela já seria um desdobramento artificial da atenção livremente ordenada do indivíduo humano sobre o produto de uma representação. É na reflexão sobre o procedimento intelectual que funda a lógica que Fichte apresenta os operadores centrais de sua argumentação. Abstraída a forma da doutrina-da-ciência, a lógica, para cumprir com a definição de proposição dada no §1, deve tornar essa forma seu conteúdo, o que demanda a reflexão: “Nenhuma abstração é possível sem reflexão; e nenhuma reflexão é possível sem abstração” (*Ibidem*). O significado de uma se dá na descrição da outra: “(...) aquilo que na doutrina-da-ciência era mera

forma teria de ser, na lógica, conteúdo, e este conteúdo adquiriria mais uma vez a forma universal da doutrina-da-ciência, que porém aqui seria pensado determinadamente como forma de uma proposição lógica. Essa segunda ação da liberdade, pela qual a forma se torna seu próprio conteúdo e retorna para si mesma, chama-se *reflexão*”. <sup>33</sup>

- 40 O que, poderíamos perguntar, na apresentação dos conceitos de *abstração* e *reflexão*, justifica o uso do conceito de liberdade? A resposta a essa pergunta define melhor como cada um desses operadores funciona. Trata-se do resultado de uma *decisão* do *agente ponente* da representação de, simultaneamente, isolar tudo aquilo que destoa de um objeto da cognição e, conseqüentemente, focar sua *atenção* sobre este material destacado.
- 41 Com a apresentação dos operadores *abstração* e *reflexão*, temos a descrição daquilo que se procura – ou seja, uma proposição cuja forma e conteúdo são determinados reciprocamente – e a maneira que se deve procurar esta determinada coisa. Resta saber *onde* procurá-la. Na *Grundlage*, a confiança na infalibilidade da *reflexão* abstraente transparece na amplitude do escopo considerado: “Devemos, no caminho da *reflexão* a ser instituída, partir de uma proposição qualquer, que cada um de nós aceite sem contestação. Poderia até haver várias dessas proposições. A *reflexão* é livre e não importa de que ponto ela parte. Escolheremos aquela a partir do qual o caminho para nosso alvo é o mais curto.” <sup>34</sup>. Esse caminho já aparece no *Sobre o conceito*. Visando um embate definitivo com a lógica, Fichte parte de sua proposição mais aceita:  $A = A$ .
- 42 Exponho com exemplos o que acaba de ser sistematicamente deduzido:  $A = A$  é sem dúvida uma proposição logicamente correta e, na medida em que o é, sua significação é a seguinte: *se*  $A$  está posto, *então*  $A$  está posto. Surgem aqui duas questões: Está  $A$  posto? – e: em que medida e porque  $A$  está posto, *se* está posto – ou qual é em geral a conexão entre aquele *se* e este *então*? <sup>35</sup>
- 43 À primeira vista estranha, a ocorrência do verbo *pôr*, *setzen*, quando contextualizada, nos ajuda a entender o caráter ativo do princípio fundamental da doutrina-da-ciência. Ele remete à tese kantiana elaborada em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763) e retomada na subseção “Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus” da *Crítica da razão pura* (1781/1787), justamente na discussão sobre a possibilidade de se assumir a realidade de algo a partir de sua correção lógica. <sup>36</sup> De acordo com esta tese, o uso do verbo *setzen* equivaleria ao uso do verbo *ser* (*sein*) em suas duas acepções:
- 44 Uma coisa pode ser posta apenas de uma maneira relativa, ou melhor, pode ser pensada a mera relação de algo (*respectus logicus*), como uma nota característica, a uma coisa; então o Ser, quer dizer, a posição desta relação,

não é senão o conceito-de-ligação num juízo. Se não tivermos apenas em conta esta relação, mas considerarmos também a coisa posta em si e para si, então este Ser significa o mesmo que existência. <sup>37</sup>

- 45 Explicado o vocabulário, podemos retomar o argumento de Fichte. As duas questões mencionadas dizem respeito aos dois possíveis usos do verbo ser: predicação ou reconhecimento da existência. O princípio fundamental seria aquele que, espontaneamente, fundamentasse esses dois usos possíveis em sua própria posição. Chega-se então ao sujeito da representação:
- 46 Suponha-se que A, na proposição acima, significa eu, e tem assim seu conteúdo determinado. Nesse caso, a proposição significaria primeiramente: eu sou eu – ou: *se* eu estou posto, *então* eu estou posto. Mas, porque o sujeito da proposição é o sujeito absoluto, o sujeito pura e simplesmente, então, neste único caso, com a forma da proposição está posto igualmente seu conteúdo interior: Eu estou posto, *porque* me pus. Eu sou *porque* sou. – Assim, a lógica diz: *Se* A é, A é; e a doutrina-da-ciência: *Porque* A (este A determinado = eu) é, A é. E com isto a questão: Está A (este A determinado) posto? – seria respondida assim: Está posto *porque* está posto. Está posto incondicionalmente, pura e simplesmente. <sup>38</sup>
- 47 A guinada prática proposta por Fichte é assim efetivada. O eu que acompanha a todas as representações é tomado como o Eu que põe todas as representações. Como bem nota Ricardo Barbosa, no argumento acima, “Fichte desenvolve a tese de Kant transitando explicitamente do posto ao ponente.”. <sup>39</sup> Equiparando a ação ponente com o fato posto, o estado-de-ação buscado é revelado na forma de uma subjetividade objetivamente prática. O sujeito em Fichte se dá numa indissociável relação de posição e delimitação.
- 48 Transformada em ação condicionante da objetividade, a subjetividade em Fichte se impõe como um possível ponto de observação da interação entre a esfera sensível e a intelectual da realidade. O passo atrás dado em relação à proposição da consciência leva a busca pela fundamentação última do conhecimento possível para o reino das ideias puras da razão. Essa ousada decisão, cujos ônus eram bem conhecidos por seu proponente, marca a radicalização do idealismo transcendental. O *Eu sou eu*, posteriormente definido como “*O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser*”, <sup>40</sup> define o ponto de partida, o locus e o motor primeiro da reflexão sobre a filosofia. A determinação autônoma e originária da realidade de um indivíduo, em Kant restrita à ideia de um *ens realissimum*, <sup>41</sup> é posta no centro da subjetividade.
- 49 Cumprindo com a função crítica de reflexão sobre a reflexão filosófica, o *Sobre o conceito*, sobretudo por sua apresentação inicial da centralidade da subjetividade prática, oferece uma densa, porém eficiente porta de entrada ao

pensamento de Fichte. Nele – que, em termos de extensão, pouco exploramos neste texto – encontramos as ferramentas, as regras e a área a ser investigada por aqueles que buscam fundamentar a ciência da ciência em geral por via transcendental. A passagem da reflexão sobre a consciência para a reflexão sobre a subjetividade prática que acompanha e condiciona a consciência é dada, com evidente cautela, num tom de diagnóstico. Serve mais como uma posição e delimitação do problema da relação entre a esfera ideal e a sensível – ponente e posta – da realidade do que como a solução propriamente dita.

## 50 Referências

---

### BIBLIOGRAFÍA

- BARBOSA, R. (2016) Fichte em Zurique (1793-1794). Ceticismo e criticismo, ou sobre a gênese da Wissenschaftslehre . In: FICHTE, J. G. Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral . Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.
- BREAZEALE, Daniel. (2022) J.G. Fichte Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and related writings (1794-95). Oxford : Oxford University Press.
- FICHTE, J. G. (1984) “ Fundação de toda a doutrina-da-ciência ” In: Rubens Rodrigues TORRES FILHO, (Org.). A doutrina-da-ciência e outros escritos . Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_. (1984) “ Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia ” In: TORRES FILHO, R. (Org.). A doutrina-da-ciência e outros escritos . Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_. (2016) “Resenha de Enesidemo.” In: FICHTE, J. G. Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral . Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.
- IVALDO, Marco (2019) “Il pratico come fondamento nella Dottrina della scienza” In: BASILEO, G.; DI TOMMASO, G. (Orgs.). Principio, metodo e sistema nella Filosofia Classica Tedesca . Roma: Innschibcoletth Edizioni.
- KANT, I. (2013). Crítica da razão pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- . \_\_\_\_ (2004) O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus. Introdução, tradução e notas de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e Joana Quaresma Luís. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moed.

LAVATER J. K. (2016) “Preleções de Zurique sobre o conceito da doutrina da ciência”. In: FICHTE, Johann Gottlieb. Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral . Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.

PRATA GASPAR, F. (2019) A distância do olhar: síntese e liberdade na doutrina da ciência de Fichte . São Paulo: Edições Loyola.

RAMETTA, G. (2019) S”istema e principio in Fichte e in Hegel”. In: BASILEO, G.; DI TOMMASO, G. (2019) (Orgs.). Principio, metodo e sistema nella Filosofia Classica Tedesca . Roma: Innschibcoleth Edizioni, p. 27-52.

REINHOLD, K. L. (2016) “Nova exposição dos momentos principais da filosofia elementar (§§ I-XIV)”. In: FICHTE, Johann Gottlieb. Ceticismo e criticismo: a ideia de uma ciência da ciência em geral . Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola.

(2009) “Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa.” Tradução de Ricardo Barbosa. Revista Analytica, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, 291-306.

## NOTAS

1. BARBOSA 2016: 24.

2. “O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além o limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do Juízo* , embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite o saber finito. (...)Do mesmo modo, está profundamente convencido de que, depois do espírito genial sistemático de Kant, nenhum presente poderia ter sido feito à filosofia do que pelo espírito sistemático de Reinhold (...)” BWL, GA I/2,110 (Trad: Torres Filho 1984: 6).

3. REINHOLD 2009: 293.

4. *Ibidem* : 297.

5. *Idem* : 2016: 101.

6. *Idem* : 2009: 298.

7. É o que declara nas primeiras palavras do “Prefácio da primeira edição” de *Sobre o conceito*: “Com a leitura dos novos cétricos, em particular de Enesidemo e das excelentes obras de Maimon, o autor deste trabalho conenceu-se plenamente de algo que já antes lhe parecia altamente provável: que a filosofia, mesmo com os recentes esforços dos homens mais penetrantes [Kant e Reinhold – MP], ainda não se elevou à categoria de ciência evidente.” BWL, GA I/2, 110 (Trad. Torres Filho 1984: 6.) Preocupados somente em indicar a herança cética, nosso comentário deixará de lado a decisiva influência de Maimon no pensamento de Fichte. Sobre isso, cf. “Maimon e a leitura dogmática da *Crítica* ”, in: (GASPAR 2019: 110-127)

8. *Rez.Ae* GA I/2:42 (Trad. Barbosa 2016: p.63)

9. “A proposição da consciência não é uma proposição *inteiramente determinada por si mesma*. Como, segundo a própria explicação de *Reinhold*, os conceitos de sujeito e objeto seriam determinados somente por sua distinção na representação e pela referência da representação a eles, assim, ao menos esse *distinguir e referir* teria de ser inteiramente determinado, de modo a não permitir mais de uma interpretação. Mas esse não é o caso.’ ”. *Ibidem*, p: 44 (Trad. Barbosa 2016: p.64)

10. *Ibidem*.

11. Em Fichte, razão prática não se reduz ao fundamento da razão prático-moral. Ela serve como fundamento da razão em geral ao fundamentar a unidade entre pensar, querer e agir. Sobre isso, cf. IVALDO 2019.

12. *Rez.Ae GA I/2*: 45 (Trad. Torres Filho 2016: 65)

13. Também referida como *Grundlage*.

14. *ZV-L GA IV/3*: 19 (Trad. Barbosa 2016: 116)

15. *Ibidem* : 20 (Trad. Barbosa 2016: 116)

16. *BWL GA I/2*: 113 (Trad. Torres Filho 1984: 11).

17. *Ibidem* : 113-114 (Trad. Torres Filho: 12).

18. *ZV-L GA IV/3*: 20 (Trad. Barbosa 117)

19. *BWL GA I/2*: 115 (Trad. Torres Filho: 12-13)

20. *Ibidem* : 117 (Trad. Torres Filho: 14)

21. *Ibidem*. (Trad. Torres Filho: 14)

22. Isso é explicitado no panfleto “Sobre a dignidade do homem” 1794, escrito por Fichte como *souvenir* para os participantes das preleções de Zurique.

23. *BWL GA I/2*: 119. (Trad. Torres Filho: 15)

24. *Ibidem* (Trad. Torres Filho: 15)

25. *Ibidem* : 120-121 (Trad. Torres Filho: 16)

26. *Ibidem* : 121 (Trad. Torres Filho: 16)

27. *Ibidem* : 121-122 (Trad. Torres Filho: 16-17)

28. “ *Demonstrar* algo significa, em *Kant* – (conforme a etimologia) exibir algo em uma intuição sensível pela decomposição ( *Zerlegung* ) desta; e isto é possível *somente* se se pode colocar uma exposição sensível à base de seu conceito ou construí-lo.” *ZV-L GA IV/3*: 33 (Trad. Barbosa 2016: 142).

29. Proposição fundamental.

30. “Sem dúvida, temos de ter uma proposição fundamental real e não meramente formal; mas uma tal proposição fundamental não tem de expressar justamente um estado-de-coisas (eine *That sache*); ela pode expressar também um estado-de-ação (eine *That handlung*), se é permitido arriscar uma afirmação que nesse lugar não pode nem ser explicada nem demonstrada”. *Rez.Ae GA I/2*: 46 (Trad. Barbosa 2016: 67)

31. “A partir disso [da determinação recíproca necessária entre o Eu e o não-Eu – MP] se segue que o ato original da incondicionada e incondicional autoposição com a qual a *Fundação* começa – um ato que Fichte aqui uma vez mais caracteriza como *Tathandlung* ou F/ato (um ‘ato’ que é idêntico ao seu próprio produto ou ‘feito’) inclui não apenas o absolutamente autoponente Eu descrita no §1, mas também a posição do

não-Eu pelo conceito de limitação”. (Tradução nossa). No original: “From this [the necessary reciprocal determination between the I and the Not-I – MP] it follows that the original act of unconditioned and unconditional self-positing with which the *Foundation* commences – an act that Fichte here once again characterizes as a *Thathandlung* or F/act (an ‘act’ that is identical to its own product or ‘deed’) includes not just the absolutely self-positing I described in § 1, but also the positing of a Not-I by the concept of *limitation*.” BREAZEALE 2022: 27.

32. BWL GA I/2: 138 (Trad. Torres Filho 1984: 26).

33. *Ibidem* (Trad. Torres Filho 1984: 26)

34. GWL GA I/2: 256 (Trad. Torres Filho 1984: 44)

35. BWL GA I/2: 139 (Trad. Torres Filho 1984:27)

36. Cf. (KANT 2004: 48-54) e (KANT: 2013:500-507, KrV A 592-602 B 620-630)

37. KANT: 2004: 50.

38. BWL GA I/2: 139-140 (Trad. Torres Filho 1984: 27)

39. (FICHTE 2016:160, n. 15).

40. GWL GA I/2: 261 (Trad. Torres Filho 1984: 47)

41. “Mas também mediante esta posse total da realidade se representa o conceito de uma *coisa em si* como integralmente determinado e o conceito de um *ens realissimum* é o conceito de um ser individual, porque na sua determinação, de todos os predicados opostos possíveis, se encontra um só, a saber, aquele que pertence em absoluto ao ser. É, por isso, um *ideal* transcendental, que serve de fundamento à determinação completa, que se encontra necessariamente em tudo que existe e que constitui a condição material suprema e completa da sua possibilidade, a que terá de referir-se todo o pensamento dos objetos e geral quanto ao seu conteúdo. Mas é também o único autêntico ideal de que é capaz a razão humana, porque só neste único caso o conceito universal em si de uma coisa é inteiramente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo.” KANT: 2013: 490, KrV A576 B 604.

---

## RESÚMENES

### Resumo

O presente artigo tem como meta apresentar o percurso argumentativo que vai de uma compreensão representacionista da filosofia de Reinhold à proposta por uma filosofia fundada sobre uma subjetividade prática. Para isso, nossa exposição será dividida em três momentos: a) No primeiro, apresentaremos a tarefa posta por Reinhold e adotada por Fichte: a elaboração de um princípio que permitiria à filosofia ocupar a posição de uma ciência da ciência em geral. b) No segundo, proporemos que o surgimento da *Wissenschaftslehre* pode ser visto como uma mudança – muito

influenciada pelo ceticismo de Schulze – do enfoque de uma análise da *consciência em geral* para uma análise da *proposição em geral*, revelada pela tematização da relação entre forma e conteúdo. c) Por último, veremos a subjetividade prática ser posta como fundamento do saber a partir da reformulação da concepção kantiana de existência.

### **Abstract**

The present article aims to reconstruct the argumentative path that leads from a representationalist understanding of Reinhold's philosophy to the proposal of a philosophy grounded on practical subjectivity. To this end, our exposition will be divided into three parts : a) First, we shall present the task formulated by Reinhold and taken up by Fichte: the elaboration of a principle that would enable philosophy to assume the position of a science of science in general. b) Second, we will propose that the emergence of the *Wissenschaftslehre* can be understood as a shift – strongly influenced by Schulze's skepticism – from an analysis of consciousness in general to an analysis of the proposition in general, revealed through the thematization of the relation between form and content. c) Finally, we will show how practical subjectivity comes to be posited as the foundation of knowledge through the reformulation of the Kantian conception of existence.

## ÍNDICE

**Keywords:** Keywords: Fichte, foundationalism; practical subjectivity.

**Palavras-chave:** Palavras-chave: Fichte; fundacionismo; subjetividade prática

## AUTOR

MARCOS CESAR P. DE CARVALHO FILHO (UERJ)

# A antinomia linguística de Fichte como acabamento de sua filosofia transcendental

Hui Gao

---

**Keywords** antinomy of language; Fichte's theory of language; condition of consciousness; origin of language

**Abstract :**

This article aims to reconstruct the core thesis of Fichte's theory of language, namely the antinomy of language. To answer the question, whether the language is the necessary condition of human being as rational entities, two approaches can be taken: the historical-empirical and the transcendental. The thesis asserts that language serves as the necessary mediation for thinking as well as freedom. Conversely, the antithesis highlights the limitations of the faculty of language and argues that the absence of language does not alter the fact of the genesis of consciousness. The following research will show that the thesis and the antithesis are not contradictory, but rather two different perspectives that can be brought together to complete Fichte's transcendental philosophy.

## A formulação da questão no conceito de antinomia linguística

- <sup>1</sup> O conceito de “antinomia linguística” encontra-se em Thomas Sören Hoffmann <sup>1</sup>. Com ele, Hoffmann tem em mente as duas linhas de investigação da doutrina linguística de Fichte: “Na consideração filosófica da linguagem, estamos lidando com um objeto *empírico* ou, porém, com um momento *transcendental* relevante da autocompreensão da razão? No próprio Fichte, há referências em ambas as direções.” <sup>2</sup> Disso resulta uma ambivalência na avaliação sobre se a linguagem deve valer como algo “a ser construído secundariamente” ou como “um momento da genuína autoconstrução da razão” <sup>3</sup>.

- 2 Por um lado, Fichte compreende a linguagem em decorrência de sua história, no que sua gênese é concebida como um fato empírico-histórico — como é o caso, por exemplo, em Herder. Por outro lado, Fichte tenta empreender uma “reinterpretação transcendental”. Wolfgang Janke escreve: “Fichte direciona o problema para a questão transcendental: é possível conceber o homem sem a linguagem?” <sup>4</sup> A questão central não é mais se a origem da linguagem pode ser explicada no nível da experiência, mas sim trata-se de explorar as condições de possibilidade da gênese da linguagem. Dessa forma, Janke chega à conclusão: “é objeto de uma dedução transcendental apontar a autoconsciência como fundamento da linguagem e a linguagem como condição da autoconsciência. No entanto, isso deve ser mostrado de forma vinculante, contra todo o cepticismo: sem linguagem, o ser humano não pode existir.” <sup>5</sup>
- 3 Esse caráter transcendental é essencial para a doutrina da linguagem de Fichte, pois ele tenta representar a “história a priori da linguagem” <sup>6</sup>. Tal história a priori da linguagem não deve ser uma reprodução do *factum*, pois a efetiva história do surgimento da linguagem como “*realitas actualis*” ainda não é suficiente <sup>7</sup>. Para Fichte, a pergunta pela origem da linguagem não é nenhum tema puramente histórico. Em vez disso, são opostas em Fichte uma a outra a história *em geral* e a história *propriamente dita* <sup>8</sup>. A tarefa de uma investigação aprofundada da questão da origem da linguagem consiste, portanto, em sistematizar a história da linguagem.
- 4 Com a questão se “o homem pode pensar sem linguagem?”, Fichte move-se em um nível transcendental. Jere Paul Surber critica a chamada “reinterpretação transcendental”, porque ela restringe a questão da origem à condição constitutiva necessária da consciência. Segundo Surber, foi somente na década de 1850, com Schelling, que a investigação linguística empírica da questão da origem voltou a ser levada a sério <sup>9</sup>. Tanto a afirmação de Janke da reinterpretação transcendental de Fichte como também a crítica de Surber a ela pressupõem que a perspectiva histórica é contraposta em Fichte à perspectiva transcendental. Na verdade, no entanto, Fichte tenta justamente suprimir essa contraposição e aplicar ao espírito humano a história pragmática como um novo método <sup>10</sup>. “A filosofia é a história sistemática do espírito humano em seus modos de ação universais”. <sup>11</sup> Assim, a doutrina da linguagem, como parte do seu sistema, também expõe uma síntese de história e sistema. De um lado, a perspectiva a priori da concepção da linguagem, a qual pergunta pela condição de possibilidade da origem da linguagem, é indispensável em Fichte. De outro lado, o conhecimento é observado de forma objetiva e histórica: “Somos espectadores no teatro de nosso espírito”. <sup>12</sup> Por causa dessa síntese, a doutrina da linguagem também se torna parte da historiografia do espírito (GA IV/3, 38). Um teórico

transcendental da linguagem, assim, pode muito bem ocupar-se da história da linguagem. <sup>13</sup> Daí se segue que a questão transcendental de Fichte pela origem da linguagem é totalmente compatível com a pesquisa empírica da linguagem.

- 5 Por outro lado, Fichte também enfatiza que a exploração das condições de possibilidade da origem da linguagem não é suficiente. “Por isso, não é lícito satisfazer-se em mostrar que e como uma linguagem *pôde* ser inventada: é preciso deduzir da natureza da razão humana a necessidade dessa invenção; é preciso demonstrar que e como a linguagem *teve* de ser inventada.” <sup>14</sup> A tematização da necessidade da origem da linguagem é a importante contribuição de Fichte para a teoria transcendental da linguagem. No discurso pré-fichteano, a discussão sobre a necessidade da linguagem parece ser oposta à dedução a priori da linguagem a partir da razão. Na primeira posição, a linguagem é considerada como um algo estabelecido [ *eine Vorgegebenheit* ] (ou inato ou dado por Deus), o qual costumeiramente é tido como incompatível com a concepção da linguagem como invenção humana. Ante essa posição, Fichte admite que a doutrina da linguagem deve se propor investigar o fundamento necessário ou o modo necessário de surgimento da linguagem. Por necessidade, não se entende aqui uma necessidade natural que se oporia, por ventura, à liberdade. Fichte tenta, antes, ligar uma com a outra, a tese determinista e a tese transcendental acerca da origem da linguagem. Por esta razão, encontra-se em suas *Preleções sobre lógica e metafísica* do semestre de verão de 1797 uma afirmação que inicialmente parece confusa sobre a origem da linguagem:
- 6 A questão é: Como surgiu a linguagem? Alguns disseram que a linguagem é inata ao homem; outros, que ela lhe foi dada por um espírito superior através de um milagre; uma terceira opinião é a de que o próprio homem a inventou. Todas as três opiniões foram negadas e sustentadas por homens notáveis, e como em outras questões que tiveram destino semelhante, vê-se aqui que cada partido ora possui, ora não possui razão. Vemos que a linguagem é em parte inata, em parte dada e em parte inventada pelo próprio homem. (GA IV/1, 292)
- 7 Com isso, Fichte dá a entender claramente que a questão pela origem da linguagem não é uma questão de “ou isto ou aquilo”. Em vez disso, Fichte tenta mostrar que existe um caminho intermediário. A sua tentativa de reconciliação mostra de maneira paradigmática como ele quer unificar o determinismo com o transcendentalismo. Ao esforçar-se por conhecer a necessidade, ele leva a cabo uma posição imanente.
- 8 Por que Fichte coloca a questão acerca da necessidade da origem da linguagem? Na investigação transcendental, parte-se do papel da linguagem

como condutora da liberdade. No entanto, não está claro se a liberdade também é possível sem a condução da linguagem. A investigação sobre se a linguagem é indispensável para a liberdade também deve dar uma resposta à questão de saber se unicamente a linguagem é condutora da liberdade. Ou, dito de outra forma: é possível ser livre sem a linguagem? Com base na reflexão sobre a linguagem, Fichte tenta limitar a função da linguagem, a fim de evitar a autoridade linguística injustificada, especialmente na era do Esclarecimento.

## A antinomia linguística de Fichte

- 9 A antinomia linguística ganha nesta constelação um novo sentido, uma vez que a contraposição entre a perspectiva empírico-histórica e a perspectiva transcendental-sistemática da doutrina da linguagem é suprimida. Duas questões aqui são relevantes para a concepção de linguagem de Fichte: 1. É possível pensar sem linguagem? 2. É possível ser livre sem linguagem? As respostas de Fichte ganham expressão justamente na antinomia linguística: a tese considera a linguagem como mediadora necessária do pensamento e da liberdade, enquanto a antítese estabelece limites ao papel da linguagem. A seguir, ambas as teses serão analisadas mais pormenorizadamente, para que depois seja indicado o problema da capacidade linguística como ponto de ligação da antinomia.

### Tese: Linguagem é condição necessária do ser humano.

- 10 Essa ação recíproca através de signos, portanto, é condição da humanidade; pois o homem não existe sozinho, e sim forma uma comunidade. Assim, tão certo quanto existam homens, tão certo é que existam signos; pois onde há um homem, há vários. Mediante os signos, eles estão em conexão uns com os outros através de conceitos. Essa ação recíproca é, pois, a linguagem no sentido mais amplo, e sem esta o homem não pode existir. <sup>15</sup>
- 11 O trecho mostra que a exortação [ *Aufforderung* ] deve ser entendida como “ação recíproca através de conceitos”. Fichte refere-se várias vezes e de forma consistente à mediatidade de uma tal ação recíproca em diferentes versões da doutrina da ciência. “Seres livres *como tais* não podem atuar uns sobre os outros dessa forma: tem de haver, portanto, um meio”. <sup>16</sup> Somente através de um meio é possível a atuação mútua, e esse meio é a linguagem. A linguagem, portanto, é admitida como mediadora da ação recíproca no discurso <sup>17</sup>. No *Tratado sobre a linguagem* (1795), a linguagem é apresentada minuciosamente como a condição da ação recíproca intersubjetiva; ela é, nessa medida, um complemento importante à doutrina da intersubjetividade

de Fichte.

- 12 A questão da origem se dirige, antes de tudo, à relação dos homens entre si: “Como o homem se comporta [...] originalmente em face ao *próprio homem*?”  
<sup>18</sup> Para Fichte, a investigação da relação entre os homens é fundamental para compreender a origem da linguagem. Existe um princípio comum que vale tanto para a relação humana como para o surgimento da linguagem. Este princípio deve ser procurado na natureza do homem. No entanto, em vez de estabelecer o ponto de partida na razão (como, por exemplo, no *Direito Natural*), Fichte introduz aqui o impulso por racionalidade. Fichte parte não do saber, mas do esforço pelo saber.
- 13 Assim, a razão não é admitida em Fichte como um fato dado. Antes, ele dá um passo atrás e se pergunta pelo impulso de tornar racional o mundo exterior. Fichte observou que existe uma lacuna entre a agir conforme a fins e o seu conhecimento. Por isso se coloca a questão: “Em que ele [o homem] deve reconhecer essa conformidade à razão [*Vernunftmäßigkeit*] do objeto encontrado?”  
<sup>19</sup> Esta questão diz respeito ao conhecimento de uma ação conforme a fins per se. “Tão logo entrou efetivamente em ação recíproca com seres da sua espécie, justamente esse impulso teve de engendrar no homem o desejo de anunciar seus pensamentos de determinado modo ao outro com quem se vinculara e poder receber desse, em contrapartida, uma comunicação clara dos seus pensamentos”.  
<sup>20</sup> Nisto, a ação conforme a fins é apreendida como uma ideia que não age como uma coação, mas que se deixa reconhecer como a comunicação de uma ideia. “Eu tenho de ter conhecimento desses seres livres e a minha consciência é condicionada pelo conhecimento dos mesmos”  
<sup>21</sup> A existência do outro, bem como a sua atuação sobre o sujeito, são concebidas como uma ideia espiritual e reconhecidas pelo sujeito unicamente dessa maneira. Mediante essa ideia da ação livre do outro, o sujeito toma consciência de que existem outros seres racionais semelhantes a ele. A ação do outro, bem como a sua existência, são concebidas epistemologicamente como um conhecimento. “Só posso concluir sobre seres livres através da *comunicação* do conhecimento”.  
<sup>22</sup> Na *Doutrina da ciência nova methodo* chegamos ao mesmo ponto: o reconhecimento intersubjetivo assim como a ação recíproca são o fundamento de explicação da minha liberdade. Ora, essa conclusão pode ser mais desenvolvida, ao se perguntar acerca da condição de possibilidade de um tal reconhecimento.
- 14 A resposta a essa pergunta, a qual não é explicitamente elaborada na doutrina da ciência de Fichte, encontra-se nos seus escritos populares sobre a doutrina da linguagem. Nesses textos, ele aborda um ponto importante que é tratado na *Doutrina da ciência nova methodo*, mas que permanece tacitamente pressuposto, quando, surpreendentemente, quase não se fala sobre a linguagem nesse texto; nestes escritos populares lemos: “Só posso, porém,

inferir a existência de um ser livre fora de mim através da comunicação de um conhecimento”.<sup>23</sup> Como é possível a comunicação do conhecimento? É precisamente este o papel da linguagem: tal conhecimento “só pode ser comunicado através de um *signo*”.<sup>24</sup> A linguagem funciona como um instrumento para expressar os pensamentos e, por isso, é imprescindível ao pensamento. Aqui se espelha a concepção fundamental de Herder sobre a linguagem, que vê uma ligação necessária entre linguagem e pensamento. Fichte não pretende refutar a tese de Herder, mas tenta reformulá-la transcendentalmente, ao perguntar pelo fundamento dessa relação necessária. Para responder a essa questão, a capacidade linguística é elevada a objeto de pesquisa: explora-se como a linguagem poderia ser derivada da natureza humana.

- 15 A tese da necessidade da linguagem pode ser desdobrada em Fichte de duas perspectivas. Em primeiro lugar, a linguagem é a mediação necessária, porque é o instrumento imediato não só do pensamento, mas também da condução da liberdade. A linguagem cumpre uma função mediadora não só na comunicação de pensamentos em geral, mas especialmente na condução ao conceito de liberdade. A liberdade é sempre liberdade consciente; por isso, a consciência é a condição necessária da liberdade. Inversamente, só se chega à consciência através da liberdade; a liberdade torna-se a condição necessária para a consciência. Mas a determinação recíproca de liberdade e consciência não resulta, segundo Fichte, de forma imediata, mas só é possível através da mediação da linguagem. “Somente na medida em que me é dado o pensamento de que sou livre, acedo à consciência: mas esse pensamento tem de ser conhecimento, pensamento, conceito também para quem o comunica.”

<sup>25</sup> A linguagem forma assim o ponto de conexão entre liberdade e consciência.

- 16 Em segundo lugar, a linguagem desempenha um papel imprescindível na constituição da sociedade, que, por sua vez, é a determinação essencial do ser humano. A conformidade à razão [ *Vernunftmäßigkeit* ] como fundação da sociedade foi decerto indicada na *Doutrina dos costumes*, mas só foi tornada clara na doutrina da linguagem. Diferentemente da *Doutrina dos costumes*, que parte do conceito de sociabilidade e tenta derivar todas as relações entre os homens a partir dele, o tratado sobre a linguagem tem seu foco na fundação da sociedade. Como os homens se tornaram uma comunidade? Qual é a condição para isso? No âmbito da doutrina da intersubjetividade, Fichte chega à conclusão de que o eu acede à consciência através dos outros seres racionais da sua espécie. O papel mediador da linguagem foi discutido na teoria da exortação [ *Aufforderung* ] em referência à ação recíproca. “Essa ação recíproca por meio de signos é condição da humanidade. O ser humano não é isolado, mas é uma comunidade. A indicação por meio de signos é a carência

originária do ser humano. Ora, nós chamamos isso de linguagem, um sistema de signos através do qual cada um comunica seus conceitos ao outro.”<sup>26</sup> O papel da linguagem, porém, vai além da comunicação recíproca e cria a consciência de um “nós”.

- 17 Isso pode ser observado no conceito de educação. Através da linguagem, o homem é educado para ser homem. Por isso, a educação poderia ser considerada como um resultado da ação recíproca linguística. Em um escrito popular sobre a doutrina da linguagem<sup>27</sup>, lê-se: “Não é propriamente o ser humano que fala, mas nele fala a natureza humana e se manifesta aos seus semelhantes. E dessa forma se teria de dizer: a linguagem é uma única e absolutamente necessária.”<sup>28</sup> A linguagem tornou-se, assim, ela própria educadora, porque nela estão contidos os acontecimentos anteriores da formação de toda a sociedade. Daí que a linguagem passa de mero instrumento a verdadeiro alicerce da cultura. Ela não é apenas “eterna mediadora e intérprete [ *Dolmetscher* ]”<sup>29</sup>, mas também educadora do ser humano. “A língua original [é] falada continuamente sem interrupção [...], na medida em que é muito mais os homens que são formados pela língua do que a língua pelos homens”.<sup>30</sup> A língua recebe originalmente o seu espírito vivo da vida comum do povo. Em seguida, ela, por sua vez, dá ao povo uma “formação espiritual”. “A língua deste povo é necessária tal como é, e não é propriamente este povo que enuncia o seu conhecimento, mas sim o seu conhecimento que se enuncia a partir dele”.<sup>31</sup> Aqui se mostra um movimento dialético do conceito de linguagem: de puro instrumento de educação, ela desenvolve-se para ser educadora. Ela desempenha o papel essencial na constituição da consciência de um “nós”. Por isso, a linguagem se revela não apenas uma mediadora entre liberdade e consciência, mas também como fundamental para o vir a ser do homem [ *Menschwerdung* ]. Disto de segue a conclusão de que a linguagem é a condição necessária para a humanidade.
- 18 Liberdade e consciência, portanto, determinam-se reciprocamente. Por um lado, a liberdade é sempre liberdade consciente; por outro lado, toda consciência possível parte da consciência da liberdade, isto é, sem reconhecer-se como livre, nunca se pode aceder à autoconsciência. A teoria da intersubjetividade é introduzida para explicar a determinação recíproca de liberdade e consciência. O seu problema central é a ação recíproca entre indivíduos. A tentativa de solução de Fichte reside na chamada teoria da exortação [ *Aufforderungstheorie* ]. É notável que na *Doutrina da ciência nova methodo* ele não fale explicitamente das reflexões filosóficas linguísticas desenvolvidas na mesma época em escritos populares e não tematize expressamente o papel decisivo da linguagem na transmissão da exortação. Não obstante, Fichte está plenamente consciente da *comunicabilidade* na

exortação, o que requer uma explicação mais ampla. Para isso, ele aplica a teoria da linguagem, a qual desempenha um papel fundamental na transmissão da exortação intersubjetiva.

**Antítese: a linguagem é própria ao homem apenas contingentemente, pensamentos poderiam ser expressos igualmente através de imagens, gestos etc.**

- 19 De um lado, Fichte enfatiza a necessidade da linguagem; de outro lado, comentários negativos sobre a linguagem são encontrados em toda a sua obra. Assim, em seu tratado sobre a linguagem, é afirmado que a linguagem, como mera mediadora dos pensamentos, não é mais do que uma alternativa e, portanto, não deve ser considerada a única condição possível dos pensamentos. Por isso, é dito que:
- 20 Não demonstro aqui que o homem não possa pensar sem linguagem e que sem ela não possa ter conceitos abstratos. Isso sem dúvida ele pode mediante as imagens que esboça pela fantasia. De acordo com a minha convicção, considerou-se a linguagem como demasiadamente importante quando se acreditou que sem ela não teria havido em geral nenhum uso da razão. <sup>32</sup>
- 21 Com isso, são enfatizados dois aspectos: *primeiro*, na relação entre linguagem e razão não cabe à linguagem nenhuma prioridade. Em vez de enfatizar a imprescindibilidade da linguagem para o pensamento, Fichte tenta expor o domínio da razão sobre a linguagem: “A filosofia determina o uso da linguagem, não o uso da linguagem a determina.” *Segundo*, a razão pode ser expressa não apenas através da linguagem, mas também de outras formas. A linguagem é apenas *uma* entre muitas possibilidades <sup>33</sup>. Seu papel como mediadora do pensamento torna-se limitado. Certamente, ela tem um acesso imediato à razão, mas isso não pode excluir totalmente outras possibilidades.
- 22 No primeiro aspecto está em questão a reflexão de Fichte sobre a relação entre linguagem e razão. A linguagem é aqui secundária, porque é apenas um meio para um fim e não um fim em si mesmo [ *Selbstzweck* ]. Fichte salienta expressamente que a linguagem não tem nenhum outro fim que o da designação dos pensamentos. “Em tudo que se deve chamar *linguagem* não se tenciona a absolutamente nada além do que a designação do pensamento; e a linguagem não possui de modo algum outro fim afora essa designação.” <sup>34</sup> A importância da linguagem para os pensamentos consiste, portanto, apenas na sua utilização instrumental.
- 23 Contra essas tendências presentes no Esclarecimento, Fichte questiona os limites da linguagem e aponta para o perigo do seu uso indevido. Enquanto contra-tese à afirmação do Esclarecimento de uma ligação necessária entre

linguagem e razão, Fichte aponta para os vestígios da falta de pensamento [ *Gedankenlosigkeit* ] na linguagem. No *Ensaio de uma nova exposição*, encontra-se a seguinte observação negativa sobre a relação entre linguagem e razão: “Os signos da linguagem passaram pelas mãos da falta de pensamento e adquiriram algo da indeterminação que ela tem; não há que entender-se satisfatoriamente através deles”.<sup>35</sup> Para Fichte, às vezes é até contraproducente que os nossos pensamentos estejam “atados a uma letra dura e inflexível”.<sup>36</sup> A impotência da linguagem parece fazer parte da sua essência, e não é lícito ignorar o “embaraço das palavras”.<sup>37</sup> É exatamente esta última que se tornou um obstáculo para a filosofia. Muitos contemporâneos de Fichte também viam como um problema o fato de a linguagem ser antes um obstáculo ao pensamento, por exemplo, quando Friedrich Schlegel diagnostica a incompreensibilidade como um mal da época<sup>38</sup>. Segundo Fichte, a característica fundamental da época atual, dominada pela religião do livro [ *Buchreligion* ], é que se imprime muito, mas se lê e se compreende pouco.<sup>39</sup>

- 24 Fichte vê o fundamento para a confusão e a incompreensibilidade nos sinais linguísticos. Com a crença supersticiosa na linguagem ele tem em vista o uso de termos fixos. Fichte critica ferozmente esse uso:
- 25 Procurei evitar tanto quanto possível uma terminologia fixa – que é o meio mais cômodo para os que leem ao pé da letra despojarem de seu espírito e transmudarem-no em uma carcaça seca. (...) A essa máxima permanecerei fiel também nas futuras elaborações do sistema, até sua exposição final e acabada.<sup>40</sup>
- 26 Com a fixação de termos rígidos, desenvolve-se a tendência de substituir o pensamento próprio pela memória. “Deve-se apenas memorizar as palavras e colocá-las em certa conexão. É assim em todas as ciências.”<sup>41</sup> Na leitura procura-se reencontrar os termos fixados, que já são conhecidos na memória – eis a ação típica do literalista, de alguém que lê ao pé da letra [ *Büchstabler* ]. “O literalista não torna nada claro para si mesmo e sim o apreende de memória e o repete. Não apreende nada com a imaginação e o entendimento e sim unicamente com a memória.”<sup>42</sup> A adoção de termos fixos não promove o pensamento, mas impede-o. O resultado é a incompreensão. “Aqueles que apenas querem repetir expressões memorizadas anteriormente numa ordem ligeiramente alterada e tomam esta ocupação da memória como compreensão, sem dúvida que acharão [este livro] incompreensível”.<sup>43</sup>
- 27 Como evitar essa incompreensibilidade resultante da fixação dos termos? A solução de Fichte compreende três momentos. Em primeiro lugar, é necessário mudar a atitude em relação à linguagem: a linguagem é avaliada negativamente (especialmente em comparação com a concepção de

linguagem do Esclarecimento); ela não é mais vista como um padrão de medida ou pedra de toque da razão, mas apenas como seu instrumento. Destaca-se o significado original da linguagem como “mera linha auxiliar”; por isso, Fichte exorta a “deixar as palavras serem palavras”.<sup>44</sup> A linguagem não deve “tenciona[r] nada além do que a designação do pensamento; e a linguagem não possui de modo algum outro fim afora essa designação”.<sup>45</sup> A atitude em relação à linguagem fica clara na “parábola da escada”: “Quem subiu não se preocupa mais com a escada”.<sup>46</sup> Dessa maneira, são estabelecidos limites para a linguagem, que é rebaixada a um “fenômeno marginal” [*Randphänomen*] do espírito. Segundo Janke, a linguagem em Fichte “não é mais profundamente entendida que meramente como corpo e arquivos sensíveis dos nossos pensamentos”<sup>47</sup>.

- 28 Em segundo lugar, Fichte desenvolve o seu próprio estilo “poliglota”. Ele tenta “apresentar sua teoria de maneiras infinitamente variadas”<sup>48</sup> e altera constantemente os termos nas diferentes versões da doutrina da ciência. O objetivo é evitar a petrificação da terminologia rígida e morta. Por essa razão, surge o fenômeno único em toda a história da filosofia, a saber, que um sistema é expresso de tantas e tantas maneiras diferentes.
- 29 Em terceiro lugar, essa forma de exposição poliglota conduz ao seu método sistemático de confundir os leitores e, assim, estimulá-los a pensar por si mesmos. Diferentemente da inevitável incompreensibilidade causada pelos termos fixos, a estratégia deliberada de Fichte de confundir pode ser entendida como um método socrático.
- 30 Eu lamentaria se eles me compreendessem. Até agora consegui o que desejava com eles, e também agora espero que esta intervenção os confundirá de tal forma que, a partir de agora, não vejam nada mais do que letras, enquanto aquilo que, neles, substitui o espírito é arrastado para cá e para lá pela raiva internamente enrustida.<sup>49</sup>
- 31 Na *Grundlage*, Fichte descreve essa estratégia da seguinte maneira:
- 32 Em particular tenho por necessário lembrar que não quis dizer tudo, mas deixar também a meu leitor algo para pensar. Há vários mal-entendidos que seguramente prevejo e que com um par de palavras teria podido remediar. Mesmo esse par de palavras não disse, porque gostaria de favorecer o pensamento próprio. A doutrina da ciência não se deve em geral *impor*, mas sim, ser uma *carência*, como o foi para seu autor.<sup>50</sup>
- 33 Aqui fica clara a atitude negativa de Fichte em relação à linguagem. Não só ela perde o seu lugar proeminente em relação à razão, como também é posta em dúvida a sua capacidade de transmitir pensamentos. Essa incapacidade da linguagem é a razão pela qual a filosofia até aqui ainda não atingiu o seu acabamento. Assim, “a linguagem não basta mais para o entendimento sobre

conceitos filosóficos”.<sup>51</sup> Mas então o que a linguagem pode propriamente realizar como mediadora dos pensamentos? O que é, afinal, a capacidade linguística em geral? Pelo estabelecimento de uma antinomia da linguagem, vimos que Fichte apresenta argumentos tanto para a tese quanto para a antítese. Ambas as perspectivas contribuíram para dar acabamento à filosofia transcendental de Fichte.

## Bibliografia

---

### BIBLIOGRAFÍA

Breazeale, „Fichte’s conception of Philosophy as a ‘Pragmatic History of the Human Mind’ and Contributions of Kant, Platner, and Maimon“, in: *Journal of the History of Ideas* , 62/4 (2001), 685–703.

Fichte, J. G. (1962-2012): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* . 42 vols.. Lauth, R. et al. (org.). Stuttgart: Frommann-Holzboog. (=GA).

(1984) *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos* . São Paulo: Abril Cultural, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

(2017) *Da capacidade linguística e da origem da linguagem* . São Paulo: Paulus, trad. Ricardo Barbosa.

(2019) *Moral para Eruditos – Preleções públicas na Universidade de Jena*. São Paulo: LiberArs, trad. Ricardo Barbosa.

Hoffmann, T. S. (1997) „Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte“, in: *Fichte-Studien* , 10.

Janke, W. (1970) *Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft* . Berlin: Walter de Gruyter.

(1993) *Vom Bilde des Aboluten – Grundzüge der Phänomenologie Fichtes* . Berlin: Walter de Gruyter.

Kant, I (1902) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* . *Kants Gesammelte Schriften* . Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, vol. VII.

Nuzzo, A. (2008) „The Logic of Historical Truth: History and Individuality in Fichte’s Later Philosophy of History“, in: Daniel Breazeale/Tom Rockmore (org.) *After Jena. New Essays on Fichte’s Later Philosophy* , Evanston/Illinois, 198–219.

Radrizzani, I. (2008) “Der Geist in der Philosophie Fichtes”. In : Edith Düsing & Hans-Dieter Klein (org.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 161-174.

Schlegel, F. (1959-2025) *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*. 35 vols. Behler, E. et al (org.) Paderborn, München, Wien: Ferdinand Schöningh.

Surber, J. P. (1994) „The historical and systematic Place of Fichte’s Reflections on Language“, in: Daniel Breazeale/Tom Rockmore (org.) *Fichte. Historical Contexts/Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands.

## NOTAS

1. Hoffmann 1997.
2. Hoffmann 1997: 18.
3. Idem.
4. Janke 1993: 156.
5. Janke 1993: 157.
6. US, GA I/3, 99.
7. Janke 1970: 212s.
8. Nuzzo 2008: 202.
9. Surber 1994: 116.
10. Breazeale 2001.
11. GA II/3, 334, Conforme tradução brasileira de Barbosa (2019: 97).
12. GA II/3, 70.
13. Cf. BWL, GA I/2, 147: “Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos; decerto, não cronistas, mas historiadores pragmáticos”. Conforme tradução brasileira de Torres Filho (1984: 31). Para a elucidação da unidade de história e sistematicidade em Fichte, ver Radrizzani 2008.
14. US, GA I/3, 97. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 49).
15. GA IV/1, 296. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 54).
16. GA IV/3, 125.
17. GA IV/3, 126. Com “linguagem”, Fichte tem em mente sobretudo a linguagem auditiva, por isso o sentido é audição e o seu órgão é a linguagem auditiva. “O sentido chama-se audição, o órgão para isso, a capacidade linguística”. “Assim, a audição e a linguagem são basicamente uma coisa só: como órgão é a fala, como sentido é a audição.”
18. US, GA I/3, 99. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 15).
19. US, GA I/3, 101. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 18).
20. US, GA I/3, 102. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 20).
21. GA IV/3, 124.
22. GA IV/3, 115 – *minha ênfase*.
23. GA II/4, 159.

24. GA II/4, 159.
  25. GA IV/3, 115.
  26. GA IV/3, 116.
  27. Os 4º e 5º Discurso nos *Discursos à nação alemã* se ocupam com temas da filosofia da linguagem.
  28. RDN, GA I/10, 146.
  29. RDN, GA I/10, 147.
  30. RDN, GA I/10, 146.
  31. RDN, GA I/10, 146.
  32. US, GA I/3, 103. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 21 – nota).
  33. GA IV/3, 109. Cf. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, 192: “Toda língua é designação de pensamentos e, inversamente, a forma mais primorosa de designar pensamentos é pela língua...”
  34. GA I/3, 98. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 14).
  35. VND, GA I/4, 272. Conforme tradução brasileira de Torres Filho (1984: 180).
  36. BB, GA I/1, 251.
  37. SKB, GA I/7, 237.
  38. Schlegel 1800: 363–372.
  39. GgZ, GA I/8, 262.
  40. GWL, GA I/2, 252. Conforme tradução brasileira de Torres Filho (1984: 40).
  41. GA IV/1, 308. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 69).
  42. GA II/3, 339. Conforme tradução brasileira de Barbosa, (2019: 102).
  43. BM, GA I/6, 189.
  44. GA III/2, 344.
  45. US, GA I/3, 98. Conforme tradução brasileira de Barbosa (2017: 14).
  46. GA II/8, 378.
  47. Janke 1993: 158.
  48. GA III/3, 57.
  49. VND, GA I/4, 185.
  50. GWL, GA I/2, 253. Conforme tradução brasileira de Torres Filho (1984: 41).
  51. GA I/7, 158. Conforme tradução brasileira de Torres Filho (1984: 192).
- 

AUTOR

HUI GAO

Full Professor - Inner Mongolia University