

2 | 2011

Inv(i)erno 2011

Emiliano Acosta (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/334>

DOI: 10.4000/ref.334

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 2 | 2011, « Inv(i)erno 2011 » [En línea], Publicado el 22 junio 2011, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/334> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.334>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

Con gran alegría y con la serenidad que brinda el sentimiento reconfortante de la tarea cumplida presentamos aquí el segundo número de nuestra Revista. En el mismo el lector hallará artículos sobre temas de filosofía teórica y filosofía práctica tratados y expuestos a partir del pensamiento de J. G. Fichte.

La alegría mencionada al inicio no sólo tiene que ver con el hecho de que con nuestra Revista continuemos nuestro esfuerzo por crear condiciones reales de posibilidad para la discusión filosófica e historiográfica en español y en portugués sobre la filosofía de Fichte, sino también con el hecho de que con este número se suman nuevos colaboradores a esta empresa.

Se vuelve entonces realidad uno de los principios fundamentales de la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte*: diversidad y pluralidad tanto en el modo de investigar y de exponer los resultados de la investigación, como en la cosa misma que se tematiza en cada caso.

La *Revista de Estudios sobre Fichte* deviene así uno de los momentos de cristalización de la interacción académica y científica en Latinoamérica, y a la vez el punto de referencia para el inicio o para la continuación de los debates actuales sobre la filosofía de Fichte y sobre temas relacionados íntimamente con la misma tales como la teoría del reconocimiento, el problema epistemológico de la co-constitución sujeto-objeto y la tensión entre intuición y conceptualización del saber. Sobre estos temas versan los artículos que a continuación ofrecemos al lector.

ÍNDICE

Artículos/Artigos

Intersubjetividade e modo de exposição no ‘primeiro’ Fichte

João Geraldo Martins da Cunha

El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796/1797

Héctor Arrese Igor

“Exhortación” y “autorrestricción”. Sobre las condiciones del reconocimiento en Fichte

Carlos Emel Rendón

Some Preliminary Considerations on Helmholtz’s Fichte: Towards a Naturalized Epistemology of Constraint?

Liesbet De Kock

Três teses sobre a verdade na Doutrina-Da-Ciência De 1804

Thiago Santoro

Reseñas/Recensões

GAUDIO, M., Entre ideas. Una Mirada filosófico-pedagógica

Emiliano Acosta

Artículos/Artigos

Intersubjetividade e modo de exposição no ‘primeiro’ Fichte

João Geraldo Martins da Cunha

- ¹ A descoberta, no século XX, dos manuscritos “Halle” e “Krause” de um curso de Fichte sob a rubrica “*Doutrina da ciência nova methodo*”, lecionado entre 1796 e 1799, período intermediário entre a primeira exposição de 1794 e a obra madura da primeira década do século XIX, reanimou o problema hermenêutico quanto à existência de continuidade ou de ruptura em sua obra. Razão pela qual um de seus grandes intérpretes, I. Radrizzani, propôs uma análise desse problema a partir da edição crítica desses manuscritos, mostrando o quanto pode ser enganoso o título que comparece nestes cadernos, “*Doutrina da ciência nova methodo*” (título dado pelo próprio Fichte no catálogo – *catalogus praelectionum* – da Universidade de Iena), ao sugerir a *mesma* doutrina de 1794 apresentada por meio de um *novo* método ¹. A questão chave da discussão sobre continuidade ou ruptura na obra depende, fundamentalmente, da possibilidade de articulação dos três princípios da *Grundlage* (1794) com a idéia, aparentemente nova e indubitavelmente original, da intersubjetividade ². Completamente ausente da exposição da *Grundlage* de 1794 e absolutamente central nos cursos de 1796-99, a idéia da intersubjetividade parece consistir no pomo da discórdia

entre os defensores da *continuidade* e aqueles da *ruptura* entre as duas primeiras exposições da WL.

- 2 Além disto, o tema da intersubjetividade também é fundamental em outra obra dos anos 1796/97, o *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Isso mostra que seu aparecimento não é episódico, mas constitui uma preocupação central de Fichte entre os anos 1796-1800. Afinal, o livro sobre o fundamento do direito natural é bastante central no projeto filosófico de Fichte, pois é sua primeira tentativa de aplicação dos princípios da *Doutrina-da-ciência* a uma ciência em particular, no caso, o direito ³.
- 3 Grosso modo, podemos dizer que o fundamento do direito natural, ou melhor, a legitimidade do conceito do direito é que ele é condição da relação intersubjetiva, a qual, por sua vez, é condição da própria consciência. Como a consciência é um fato, o direito está transcendentemente vinculado à posição deste fato e, portanto, seu conceito e seu objeto (a comunidade política) estão geneticamente legitimados pela posição mesma da própria consciência. Certamente, a primeira parte do *Fundamento do direito natural*, onde essa dedução é apresentada, está longe de ser clara e linear. Fichte, como de costume, opera um raciocínio contra-intuitivo – apesar de explicitamente dizer o contrário –, alterando inteiramente a própria noção lógica de conceito (como “representação geral”), deslocando o procedimento kantiano de dedução transcendental (fundar uma representação no ato subjetivo que a constitui) para o domínio que poderíamos chamar de “genético constitutivo” e, finalmente, assumindo uma postura crítica diante das “filosofias de fórmulas” quanto ao direito (as doutrinas do direito inspiradas em Kant). Além disso, essas diferentes operações envolvidas na dedução do conceito do direito são apresentadas segundo o “modo geométrico” por meio de três teoremas e suas respectivas “demonstrações”.

- 4 Mas as dificuldades envolvidas nesta “dedução” não devem obscurecer a importância do tema da intersubjetividade para a aplicação sistemática da *Doutrina-da-ciência* ao direito. Estes dois contextos da obra de Fichte, a chamada *Doutrina da ciência nova methodo* e o *Fundamento do direito natural* – a despeito de suas dificuldades interpretativas internas e das dificuldades hermenêuticas quanto ao lugar sistemático de cada uma delas e à significação disso para a interpretação geral do sistema –, mostram que o tema da intersubjetividade não é de pouca importância para seu pensamento. Marcando ou não uma ruptura em sua produção, o tema é certamente relevante tanto para sua *Doutrina-da-ciência* de um modo geral, quanto para sua filosofia jurídico-política em particular.
- 5 Diante das dificuldades levantadas acima, os limites de um artigo evidentemente não comportam o tratamento completo do tema em pauta, mas, por outro lado, também não invalidam um tratamento pelo menos parcial do mesmo. Nesse sentido, proponho fazer uma apresentação geral da primeira Seção da “Dedução do conceito de direito” no *Fundamento do direito natural*, particularmente, do seu segundo teorema – segundo o qual não há consciência de si sem consciência do outro – para, a partir daí, tecer algumas considerações sobre a consequência política fundamental que decorre desta fundação intersubjetiva do conceito do direito e de seu objeto, a comunidade política. De modo geral, parece-me que a diferença específica do jusnaturalismo político de Fichte, frente ao contratualismo do pensamento moderno inaugurado por Hobbes, está na idéia de uma fundação intersubjetiva do contrato social e político. Por conseguinte, pretendo reivindicar a paternidade fichteana do tema da intersubjetividade, contra sua completa identificação ao famoso *slogan* hegeliano da “luta pelo

reconhecimento”. Com esse propósito e diante do pano de fundo apresentado acima, este artigo se divide em três partes: (1) em primeiro lugar, farei uma análise geral da dedução do conceito do direito no *Fundamento do direito natural*; (2) em segundo lugar, farei uma análise mais específica da demonstração do segundo teorema da dedução sobre a intersubjetividade; e, por fim, (3) vou mostrar as consequências que o tema da intersubjetividade traz para a filosofia política de Fichte – medidas por uma comparação (ainda muito esquemática) com a “reatualização” de Hegel feita por A. Honneth ⁴

.

A Grundlage de 1794 no Fundamento do direito natural de 1796

- 6 O argumento básico do *Fundamento do direito natural* está diretamente relacionado à recusa de duas teses. Em *primeiro lugar*, temos a rejeição da fundação moral do direito contra os kantianos de então (e contra o próprio Kant da *Rechtslehre (Doutrina do Direito)* – obra publicada posteriormente ao *Fundamento do direito natural*), Fichte argumenta, citando *Para a paz perpétua* de 1795, que o caráter “permissivo” das leis jurídicas seria razão suficiente para indicar a impossibilidade de se fazer da lei moral, que comanda a vontade incondicionalmente, a fonte do direito (GNR GA, I, 3, 324). O que não é contrário ao texto de Kant, pois ali a realização do direito é pensada sem a intervenção do conceito de “vontade boa”, na medida em que mesmo um “povo de demônios” poderia constituir uma comunidade política. Além disso, como o conceito do direito é deduzido como condição da consciência de si, e como não há senão uma única dedução possível para o mesmo conceito (GA, 3, 359), ele não pode ser deduzido também da lei moral. Em *segundo lugar*, Fichte

recusa, simultaneamente, a idéia de fazer o direito surgir de um mecanismo imanente à natureza.

- 7 Assim, não sendo nem um imperativo moral da razão prática nem o resultado de um processo natural da história humana, o direito será pensado no cruzamento entre liberdade e natureza. Mas a dificuldade que Fichte deverá enfrentar é uma possível conotação “positivista” que sua reflexão jurídica poderia assumir – e que efetivamente foi a interpretação de Hegel –, porquanto a dedução do *conceito* do direito deve permitir *ao mesmo tempo* a dedução de seu *objeto*, i.e., a comunidade política. Uma implicação necessária na medida em que o conceito do direito, para Fichte, é condição da consciência de si; ora, se a consciência de si depende do conceito do direito, o objeto desse último também deve ser deduzido, sob pena da consciência de si depender de um conceito sem objeto, i.e., vazio. Mas essa relação univitelina entre a consciência de si, de um lado, e o conceito e o objeto do direito (comunidade política), de outro, não implicaria, então, a aceitação de que todo estado existente é legítimo, na medida em que é condição da consciência? Essa dificuldade na verdade é uma constante no pensamento político de Fichte, uma vez que um “sistema da liberdade”, como pretende que seja o seu, exige uma difícil equação entre a liberdade – como “conteúdo” absoluto da razão de um lado – e, de outro, a “forma” objetiva dessa liberdade no Estado ⁵. O risco de uma supressão do conteúdo pela forma, da liberdade pelo estado, sempre foi uma preocupação de Fichte desde as considerações sobre a Revolução Francesa escritas em 1793.
- 8 Para enfrentar este problema, Fichte lança mão de uma estratégia ousada e bastante intrincada: ele reformula a noção kantiana de conceito como “representação em geral” e aplica, de modo bastante peculiar, os procedimentos dedutivos de Kant; ou melhor, os

sentidos “transcendental” e “metafísico” de dedução. Reformulando a epistemologia jurídica, Fichte pretende mostrar que a dedução do direito e de seu objeto, a comunidade política, não é a defesa do direito positivado dos governos estabelecidos ⁶, de modo que o “direito natural realizado”, que serve para caracterizar a comunidade política, deve indicar que essa última é a expressão empírica do princípio especulativo da relação recíproca que funda a consciência de si. Assim como o reconhecimento do outro, como mostrarei melhor mais adiante, é o princípio pelo qual a consciência de si se constitui a si mesma, a comunidade política é a expressão – maior ou menor – desta relação recíproca. O que não significa que qualquer direito positivo ou Estado estabelecido expresse empiricamente e de modo inteiramente adequado a estruturação intersubjetiva da consciência. O tema kantiano da história como uma aproximação infinita da idéia reguladora é uma constante no pensamento político de Fichte, a despeito de sua divergência com o filósofo de Königsberg no que diz respeito ao diagnóstico político do presente, particularmente em relação à Revolução Francesa.

- 9 Portanto, nos termos de uma dedução metafísica, o conceito do direito é fundado numa ação necessária do eu, i.e., num ato sem o qual não haveria consciência de si; depois se mostra *que e como* o conceito assim deduzido, transcendentalmente, é “aplicável à natureza”. Desta dupla dedução, metafísica e transcendental, Fichte deriva uma segunda “aplicação” que consistiria na passagem da possibilidade transcendental de aplicação para a aplicação efetiva – o que exige a consideração do horizonte político. Assim, o conceito do direito, i.e., o conceito da relação necessária dos seres livres uns com os outros (GA, I/3, 319), é deduzido (metafisicamente) ao ser vinculado a um ato constitutivo da consciência de si, a saber, o ato de reconhecimento do outro como ser livre. Depois é deduzido

(transcendentalmente) ao se mostrar *que e como* o conceito é aplicável ao mundo sensível em geral, o que significa passar ao direito político e justificar a possibilidade de coação. Finalmente, desta possibilidade transcendental de aplicação, é derivada uma “aplicação efetiva”, o que significa pensar nas determinações próprias ao Estado que corresponderia ao conceito do direito.

- 10 O plano geral da obra, portanto, poderia ser resumido da seguinte forma ⁷: i) dedução do conceito do direito; ii) dedução da aplicabilidade do conceito do direito; iii) aplicação sistemática do conceito do direito; e esta última, por sua vez, se dividiria em (a) direito originário, (b) direito de coação e (c) direito político (síntese entre direito natural e coação, a comunidade política). Minhas considerações aqui versam exclusivamente sobre (i) a dedução do conceito do direito e do seu objeto. Essa, por sua vez, foi pensada por Fichte em três passos sucessivos, os quais correspondem aos três teoremas do *Fundamento do direito natural*: (1) um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem se atribuir uma causalidade livre; (2) o ser racional finito não pode atribuir a si mesmo uma causalidade livre sem atribuí-la ao mesmo tempo aos outros, por conseguinte, sem admitir seres racionais fora de si; (3) o ser racional finito não pode admitir seres racionais fora de si sem se pôr como estando com eles numa relação determinada que se chama relação jurídica. Em suma, a relação jurídica é condição do reconhecimento do outro (como ser racional) e o reconhecimento do outro, por sua vez, é condição da consciência de si. Como já anunciei acima, vou apresentar o traço característico do teorema I, segundo o qual o ser racional finito não pode pôr a si mesmo senão como ser livre, para depois analisar o tema da intersubjetividade que aparece no teorema II.
- 11 O esquema pelo qual Fichte apresenta a demonstração deste “teorema” é a retomada daquilo que desde a *Grundlage* de 1794 se

anunciava como “círculo da razão finita”, a velha oposição entre idealismo e realismo. De um lado, o realismo faz da consciência de si um puro reflexo da “exterioridade” e, por isso, não pode explicar como a consciência percebe em si mesma a passividade. De outro lado, o idealismo toma a consciência de objeto como um modo da consciência de si (pois, nessa hipótese, não haveria uma exterioridade que pudesse explicar como pode haver consciência de objeto) e não explica propriamente o fato psicológico da impressão de passividade que a consciência tem. A solução da *Grundlage* consistiria em sustentar a tese de que o eu (em sentido absoluto) põe a existência de um travo (*Anstoss*) como limite de sua atividade, o que seria suficiente para explicar o problema da representação e o tema da passividade vinculado a ela, mas não para explicar *por que* o eu assim procede. Apenas o interesse prático da razão é que poderia explicar inteiramente a cisão entre eu e não-eu, consciência de si e consciência de objeto, como uma oposição necessária para manifestação da liberdade. Em outras palavras, o exercício da atividade livre implicaria a existência de um limite a ser superado e configuraria, então, a razão pela qual é necessário ao eu a posição de um limite, de um *Anstoss*.

- 12 Agora, no *Fundamento do direito natural*, Fichte pretende explicar por que o ser racional finito não pode se pôr a si mesmo sem se atribuir liberdade; portanto, pretende explorar o tema que já adiantara na *Grundlage* de 1794. O quadro geral da *Grundlage*, nesse sentido, continua inalterado: a representação pode ser explicada como uma atividade de alienação do eu, a qual, por sua vez, enquanto limitação, é condição da manifestação da liberdade do próprio eu. Mas nesse momento, trata-se de saber por que, afinal de contas, esta manifestação é necessária; ou, nos termos do *Fundamento do direito natural*, por que o ser racional finito não pode se pôr a si mesmo sem

se atribuir liberdade. De passagem, cabe dizer que este esquema de interpretação das obras torna inteligível a idéia de que o *Fundamento do direito natural* (1796-7) é, de fato, uma aplicação da *Grundlage* (1794) a uma ciência em particular, o direito. Assim, não há motivo para supor, contra a letra e o espírito destes dois textos de Fichte, uma “ruptura” entre 1794-5 e 1796-7.

- 13 Penso que o argumento do teorema I pode, muito sumariamente, ser apresentado da seguinte forma. A tese básica consiste em afirmar que a representação de um mundo fora do eu e intuído por ele implica a idéia de liberdade – sem liberdade, não há consciência de objeto. Tese segundo a qual a idéia de um ser racional e não-livre seria uma contradição em termos. Como ser racional e finito ele pensa e representa um mundo que é distinto dele, um mundo que ele intui. Mas essas intuições então geradas são pensadas como não dependentes dele, como externas, “os objetos não são objetos senão pelo fato de e na medida em que não devem existir pela atividade livre do eu” (GA, 3, 331). O que significa que a “consciência de objeto” pressupõe a distinção entre consciência e objeto, entre o ato livre do eu (em sentido absoluto) e sua atividade condicionada. Nos termos de Fichte, “o ato de representar pressupõe a liberdade”.
- 14 Na formulação da *Grundlage* de 1794, podemos dizer que antes que algo possa ser posto no eu, é preciso que o próprio eu seja posto; portanto, o ato livre de posição do eu, a espontaneidade do “eu penso” condiciona qualquer outro conteúdo de pensamento. A demonstração do teorema I no *Fundamento do direito natural*, nesse sentido, depende da tese de que intuição, como consciência de objeto, e liberdade, como consciência de si, constituem dois pólos de uma oscilação inerente à razão – porque ela é fundamentalmente liberdade –, razão cuja identidade de origem é ofuscada pela imaginação ⁸. Essa tese, longamente discutida na *Grundlage* de 1794,

é retomada de modo elíptico no *Fundamento do direito natural* quando Fichte nos diz, ainda na mesma passagem, que a atividade livre é uma causalidade sobre os objetos e a intuição é uma “causalidade suprimida, voluntariamente abandonada pelo ser racional”.

- 15 A gênese da consciência de si depende da aproximação entre vontade e representação. A posição da consciência de si é função da ação recíproca (*Wechselwirkung*) entre querer e representar, não apenas em sua atividade prática – ao querer, a consciência precisa representar –, mas também, e fundamentalmente, em sua atividade teórica. O traço entre a espontaneidade do “eu penso” e a autonomia da vontade, que fora introduzido na *Grundlage* mediante a noção de *Tathandlung*, e do “primado prático” nele envolvido, agora é explicitamente assumido, pois, em sua função teórica de representar, a razão já se apresenta como vontade: “O querer é o caráter próprio e essencial da razão”; ou “a faculdade prática é a raiz mais íntima do eu” (GA, I/3, 332). Assim, o primeiro teorema do *Fundamento do direito natural*, que o ser racional não pode se pôr sem se atribuir uma livre causalidade, retoma o tema do primado prático da *Grundlage* para, agora, aplicá-lo ao campo do direito. Eis uma interpretação fiel do título mesmo da obra: *O Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, entendendo por “princípios da doutrina da ciência” a estrutura especulativa exposta na obra inaugural de 1794-5. Por conseguinte, para se falar em “ruptura” da obra de Fichte, há que se buscá-la em outro lugar.

A intersubjetividade como fundamento e tarefa da razão

- 16 O teorema II diz, em síntese: o ser racional finito não pode se pôr a si mesmo como livre, no mundo sensível, sem admitir outros seres

racionais fora de si. Fichte pretende “demonstrar” esse teorema por meio de quatro passos argumentativos, acrescidos de um quinto que muda o plano de análise executado nos passos anteriores ao trazer um esclarecimento sobre o conceito de fim, e, finalmente, de dois corolários ao teorema. Imediatamente, antes de apresentar os dois corolários, Fichte apresenta um resumo do que foi demonstrado, indicando os passos argumentativos que serão analisados mais abaixo:

“O ser racional não pode se pôr como tal a menos que a ele seja endereçado um apelo [Aufforderung] à ação livre, em virtude de 1 a 4. Mas se um tal apelo a agir é-lhe endereçado, é preciso que ele ponha um ser racional fora dele como causa desse apelo (...) em virtude de 5.” (GA,I/ 3, 347)

17 O argumento, portanto, que revela a estrutura intersubjetiva da razão finita é bastante claro: o reconhecimento do outro – como ser racional – é condição de minha própria consciência. Isso porque a razão tem como núcleo fundamental a liberdade. O primeiro passo para a demonstração do teorema da intersubjetividade retoma as teses principais do teorema I:

- a. ser racional não pode ter consciência, perceber e conceber um objeto sem ao mesmo tempo se atribuir uma causalidade livre;
- b. Mas o ser racional (finito) não pode se atribuir uma causalidade livre sem pôr um objeto sobre o qual esta causalidade se exerça;
- c. Toda concepção é condicionada por uma posição da causalidade livre do ser racional e toda causalidade livre do ser racional é condicionada por uma concepção anterior a ela mesma.

18 A tese que aparece em “c” mostra a contradição entre as teses “a” e “b”, de tal forma que a consciência de si só é possível na medida em que o ser racional, “num único e mesmo momento indiviso”, pode se atribuir uma causalidade e, simultaneamente, opôr alguma coisa a esta causalidade. Por outras palavras, a condição da consciência de si é uma síntese entre duas teses contrárias, a posição da liberdade e a posição de um limite para a liberdade.

- 19 O segundo passo do argumento consiste em mostrar a impossibilidade de explicar a consciência de si em termos teóricos. O impedimento para explicar a consciência de si sem sempre a pressupor como já existente reside em dois motivos básicos:
- a. Para pôr sua causalidade, a consciência já deve ter posto um objeto como tal;
 - b. Por conseguinte, o lugar de fundação da consciência de si sempre recua para um momento anterior – pois só pode haver consciência de objeto pressupondo a liberdade da consciência.
- 20 A solução desse paradoxo exige a reunião sintética da causalidade do sujeito (liberdade) e da causalidade do objeto. A condição para a consciência de si, portanto, depende dessa síntese na qual a “causalidade do sujeito” (a liberdade) seja, nela mesma, objeto “percebido e concebido”; e, reciprocamente, que o objeto seja a “atividade do sujeito”.
- 21 Enquanto o primeiro passo do argumento retoma o primeiro teorema (o ser racional só pode se pôr como livre) e o segundo explica a contradição entre as duas posições necessárias para a satisfação do primeiro teorema, como condições da consciência de si, o terceiro passo indica o caminho da *solução*. A síntese exigida, ainda como condição da consciência de si, nos coloca numa contradição cuja solução exige que os dois lados possam ser conciliados se nos representarmos: “uma determinação do sujeito à auto-determinação, um apelo (*Aufforderung*) a se decidir a agir causalmente” (GA, I/3, 342). Fichte, então, apresenta as condições a serem cumpridas pela síntese: de um lado, na medida em que é requerido um “objeto”, é preciso que esse seja dado na sensação; por outro lado, na medida em que a “causalidade do sujeito” deve ser pensada na síntese, o “objeto” não pode ser concebido senão como um “apelo a agir endereçado ao sujeito”. Assim, conclui parcialmente Fichte, enquanto *concebe* o “objeto” (entenda-se, percebe e concebe ao mesmo tempo), o sujeito tem o conceito de sua própria liberdade.

Para tanto, ele não recebe e concebe esse objeto como algo que *é*, como um ser, “no momento presente”, o que seria contraditório com sua natureza de “causalidade do sujeito” (liberdade), mas apenas como algo que *deve ser* “no futuro”.

- 22 O quarto passo do argumento explicita que a determinação “exterior” do objeto não elimina a “causalidade livre” do sujeito, pois o ser racional realiza sua causalidade livre ou bem “agindo efetivamente”, ou bem “não agindo” (GA, I/3, 343). O que significa que é com liberdade que se escolhe agir ou não agir a partir do *apelo*. A síntese em questão é o conceito de uma causalidade reciprocamente livre. Caso o *apelo* do outro determinasse inteiramente minha ação, eu não exerceria minha causalidade livre; portanto, cairia novamente na posição “realista” segundo a qual a consciência de si é mero reflexo da consciência de objeto. O que não explica, como indiquei acima, como podemos ter consciência de que temos consciência de objeto. Por isso, esse quarto passo argumentativo explica o sentido preciso da síntese em questão: o “objeto” exterior é sim uma “determinação do sujeito”, mas uma determinação à auto-determinação, ou, como disse Fichte anteriormente, “um apelo a se decidir a agir causalmente”.
- 23 O quinto e último passo do argumento – em vista da “demonstração” do teorema da intersubjetividade (não há consciência de si sem o pressuposto de haver outra consciência de si, livre, fora de mim) – muda o plano de análise. Fichte nos diz que “até aqui” (entenda-se, nos passos argumentativos de 1 a 4), a análise da síntese exigida no teorema (entre liberdade e objeto) foi “puramente *explicativa*” (GA, I/3, 344). Compreendamos: a análise feita até aqui procurou apenas mostrar, tornar explícito, o que deveria ser pensado no simples conceito da síntese exigida pelo teorema. Doravante, é preciso que a

análise seja *dedutiva*, a saber, ela deve mostrar que isto que foi pensado é efetivo, que o sujeito “deve poder ser”.

24 Entendo este jogo entre análise “explicativa” e análise “dedutiva” (*erläuternd... folgernd*) do seguinte modo. Como a consciência de si só pode se pôr como livre (teorema I), argumento que é retomado no primeiro passo argumentativo para a demonstração do teorema II, a condição da consciência de si é a existência de outra consciência de si livre (teorema II), pois: (a) sem um limite, a liberdade não pode se exercer; (b) mas um limite que seja meramente “objeto”, determina a consciência como mera consciência de objeto – o que contraria o teorema I. Segue-se que apenas um “objeto” que seja sujeito, ou seja, uma outra causalidade livre, pode ser um limite da consciência de si, sem ser ao mesmo tempo sua aniquilação. Nesse sentido, *explicar* a síntese (sujeito/objeto) exigida é dizer qual é a condição da consciência de si; por outro lado, *deduzir*, no sentido indicado aqui por Fichte, é mostrar que efetivamente é assim, ou seja, que de fato há “fora” do sujeito outra consciência de si – não como constatação empírica, mas como resultado de uma análise dedutiva, que poderíamos chamar (com Kant) de transcendental. O sujeito, ao pôr uma limitação (ao ter consciência de objeto), põe ao mesmo tempo, “fora dele”, algo como a “razão de determinação” – entenda-se, razão de sua determinação por esse objeto. Como, por outro lado, ele não pode se pôr sem ao mesmo tempo se pôr como livre (teorema I), ele não pode simplesmente se opôr a algo determinado.

25 Ora, qual “razão de determinação” pode “determiná-lo” sem ao mesmo tempo aniquilar sua liberdade – sem o que ele não seria –, qual a natureza dessa determinação? Uma determinação, responde Fichte, à auto-determinação, um *apelo* a se decidir a agir causalmente. Ora, em qual sentido essa dedução poderia ser chamada, como quer Fichte, uma “dedução transcendental”? No

sentido que o sujeito não poderia absolutamente ser concebido de outro modo: “não se conceberia [a consciência de si] de nenhum modo se não fosse *assim*” (GA, I/3, 345). A dedução da intersubjetividade funda-se na liberdade, no caráter livre e finito da razão.

- 26 Resumidamente, podemos escandir esta dedução, o quinto passo argumentativo da demonstração do teorema II, em dois pontos chaves.
- 27 Primeiro ponto: na condição de objeto percebido, o que é posto é uma limitação do eu e o sujeito deve ser posto como tal, i.e., como limitado. Como não há limitação sem algo que limite, ao pôr a limitação, o sujeito pôs algo fora dele – como “razão de determinação”.
- 28 Segundo ponto: decorre da tese acima o seguinte problema: qual gênero de “razão de determinação” deve ser atribuído ao elemento da limitação sem que a condição de sujeito (de causalidade livre) seja perdida? Resposta de Fichte: um *apelo* endereçado ao sujeito para que ele aja segundo uma causalidade livre. Nesse sentido, como expliquei, o ser racional não é determinado a agir como um efeito é subordinado a uma causa, pelo contrário, ele deve se determinar a agir em vista do apelo. Para tanto, a causa do apelo deve ter sob si os conceitos de razão e liberdade. Em suma, para o Fichte do *Fundamento do direito natural*, o outro como ser livre e racional é *condição* não apenas de minha liberdade, mas de minha própria consciência.
- 29 Com isto, Fichte evidentemente joga duplamente com o sentido de *Bestimmung*: tanto como uma *determinação* do sujeito, quanto como uma *destinação* para a qual sua natureza racional o convida. Assim, o caráter recíproco da liberdade indica que a intersubjetividade é *fundamento* e *tarefa* da razão. O primeiro aspecto, o caráter

fundamental da intersubjetividade, é posto na forma de um teorema da razão; o segundo, que a intersubjetividade é uma *tarefa* para a qual o ser humano está destinado, é indicado de passagem aqui, mas será explorado no teorema III – quando Fichte tentar mostrar que só é possível admitir seres racionais fora de si pressupondo uma relação determinada que é a relação jurídica. Dessa forma, a plena realização da razão humana – finita – está condicionada ao bom funcionamento das instituições políticas como expressão da “relação jurídica”.

- 30 O segundo momento deste quinto passo argumentativo de Fichte, na tentativa de demonstração do teorema II (acerca da intersubjetividade) constitui um esclarecimento sobre a noção de fim como o elemento pelo qual temos a contra-prova do que foi “deduzido” no primeiro momento, tal como descrito acima. Esse esclarecimento, no meu entender, é introduzido com a seguinte pergunta: quais são os efeitos que não são explicáveis senão por uma causa racional? Resposta de Fichte, aqueles efeitos cujo conceito deve, necessariamente, precedê-los. Com a análise do conceito de fim, Fichte retoma, a seu modo, o tema kantiano do juízo reflexionante (GA, I/3, 345) para mostrar que o ser racional se forja um conceito do produto que deve ser realizado por sua atividade e, nessa medida, sua ação só pode ser reflexivamente explicada com a introdução do conceito de fim.
- 31 Desde as *Conferências sobre a destinação do sábio*, Fichte insiste, lembrando o famoso parágrafo 64 da *Crítica do juízo* (“*vestigium hominis video*” etc.), que a *representação* de seres racionais está contida na nossa consciência empírica, mas isso não é suficiente para sabermos se algo corresponde, “fora de nós”, a essa representação. Para isso a noção de finalidade kantiana seria insuficiente, não só porque ela estaria presa ao orgânico, mas também porque é uma tentativa de deduzir a intersubjetividade a partir da subjetividade. A

despeito do diálogo crítico com Kant, o caráter notável dessa observação de Fichte está no fato dele reivindicar para si o mérito de ter *deduzido* a intersubjetividade como núcleo de funcionamento da razão, em outras palavras, a intersubjetividade como condição da consciência racional finita e, ao mesmo tempo, sustentar a impossibilidade do caminho inverso, a saber, extrair a intersubjetividade da subjetividade.

- 32 A necessária introdução do conceito de fim para explicar certos fenômenos indica que a pressuposição do outro ser racional não é empírica, mas transcendental. Nesse sentido, os dois *corolários* que encerram a demonstração do segundo teorema, vão indicar que o “conceito de homem não é o conceito de um indivíduo, mas de um gênero”; ou que “O homem (assim como todos os seres racionais finitos) não se torna homem senão entre homens” (GA, I/3, 347). A humanidade, então, é definida em Fichte unicamente pela ação reciprocamente livre dos indivíduos mediada por conceitos.
- 33 Em suma, a intersubjetividade deve ser vista em Fichte tanto como *fundamento* da razão, pois não há consciência de si sem a pressuposição do outro como ser racional, quanto como *tarefa* da razão, pois o outro é um ser livre. A existência do outro como ser livre é condição de minha própria consciência, mas sua liberdade não é um limite que condiciona minha existência livre, mas um limite que abre as possibilidades políticas de funcionamento da vida, um limite que é um *apelo* a agir na exata medida em que é uma *outra* liberdade. É exatamente isso que será explorado no terceiro teorema do *Fundamento*: o ser racional não pode admitir outro ser racional finito fora dele sem se pôr com ele numa relação jurídica (GA, I/3, 349). Mas sua análise escaparia aos propósitos deste artigo.

Uma “reatualização” da filosofia política de Fichte

- 34 A julgar pela “Introdução” à tradução brasileira de *Sufrimento de indeterminação*, o livro de A. Honneth foi escrito numa chave crítica frente ao “déficit sociológico” do modelo de Habermas. Nesse sentido, sua pretensão de uma teoria crítica da sociedade dependeria de uma “conceito complexo de racionalidade que não se encontrasse preso nem limitado pelas premissas subjetivistas e individualistas da filosofia do sujeito e da teoria social moderna”. Assim, o livro propõe uma reconstrução do jovem Hegel em vista de “uma teoria social com base numa explicação intersubjetiva da luta pelo reconhecimento”⁹. As dimensões do reconhecimento em Hegel (relações primárias baseadas no amor, relações jurídicas e comunidade de valores baseada na solidariedade social) poderiam ser “atualizadas” em vista de uma teoria da justiça orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados¹⁰. A “reatualização indireta” da filosofia do direito de Hegel também serviria para se pensar uma “teoria da justiça não vinculada a modelos abstratos”, tal como aquela de J. Rawls. Não posso analisar todos os aspectos envolvidos no complexo empreendimento de A. Honneth; quero apenas chamar atenção para um ponto que considero essencial para uma “reatualização” do conceito de intersubjetividade.
- 35 A despeito da legitimidade do procedimento, uma reconstrução “indireta” na qual se “justifica a utilização de certos conceitos em detrimento de outros em função de problemas postos pelo presente”¹¹ (o que implica abrir mão do conceito hegeliano de Estado no interior de sua Filosofia do Direito), a tese básica de A. Honneth, que justificaria a recuperação “indireta” de Hegel, parece-me

extremamente problemática ao vincular o tema da intersubjetividade ao jovem Hegel, *por exclusão* dos modelos de Kant e Fichte ¹². Segundo A. Honneth, a solução hegeliana, “por oposição à kantiana”, pretenderia estar mais fortemente vinculada à realidade social, no sentido de que Hegel teria feito, paralelamente ao esforço sistemático-dedutivo, diagnóstico do presente, identificando o que ele chama de “patologias sociais”. Além de ser bastante discutível afirmar que nem Kant nem Fichte tenham feito “diagnóstico” do seu presente histórico (ou que não tenham vinculado tal “diagnóstico” aos seus sistemas) ¹³, minha questão aqui é a vinculação que Honneth faz entre essa idéia no jovem Hegel e o tema da intersubjetividade. De resto, também seria altamente questionável a utilização da expressão “sofrimento de indeterminação” para caracterizar os efeitos patológicos sobre a auto-realização dos sujeitos que resultam da absolutização de uma das duas formas insuficientes de liberdade na Filosofia do Direito de Hegel – Direito Abstrato e Moralidade ¹⁴. De qualquer forma, não me parece legítimo justificar uma “reatualização” da *Filosofia do Direito* de Hegel exclusivamente a partir do tema da intersubjetividade. Não posso analisar o juízo de A. Honneth sobre Kant, mas posso indicar, ainda que esquematicamente, o quanto é injusta sua consideração acerca de Fichte. Diga-se de passagem, inteiramente conforme ao espírito de Hegel, considerando Kant e Fichte muito indiscriminadamente.

36 Na página 54 da tradução brasileira do livro, podemos ler as três razões básicas que justificariam a “reatualização” de Hegel:

1. Como os sujeitos já se encontram constantemente ligados em relações intersubjetivas, Hegel teria inovado ao fazer uma crítica da consideração atomística da sociedade;
2. Como os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua auto-realização individual, Hegel (na “Eticidade”, terceira parte da *Filosofia do Direito*) teria apresentado as condições complexas para realização da liberdade individual;

3. Em Hegel, os princípios normativos estariam atrelados aos padrões habituais de ação, aos costumes.

37 Dessa forma, Hegel “teve que seguir um caminho bem diferente daquele adotado por Kant ou por Fichte”.

38 Como indiquei acima, no seu *Fundamento do direito natural*, Fichte mostra que: (i) os sujeitos se encontram ligados, numa relação intersubjetiva e não apenas do ponto de vista de uma consideração política deles, mas a constituição de sua subjetividade mesma depende da interação com o outro; (ii) Fichte faz uma análise – que aqui não pude reproduzir – das condições de realização da liberdade em vista da relação intersubjetiva que torna o conceito de homem um conceito recíproco – teorema III do *Fundamento do direito natural*; (iii) quanto ao difícil problema de que os princípios normativos devem estar atrelados aos costumes, penso que qualquer acusação de formalismo moral e jurídico ao *Fundamento do direito natural* de Fichte deve lembrar que a relação intersubjetiva é condição de constituição da consciência como livre, que é condição, por sua vez, da própria consciência; consoante a isso, a “comunidade política” também está na gênese do fundamento do conceito do direito. Portanto, as idéias de liberdade e de intersubjetividade não apenas constituem um tema da filosofia prática de Fichte, mas fundam o sistema.

39 Lemos, além disso, na página 77, o argumento básico que separaria Hegel de Kant e Fichte. Se Hegel está de acordo com estes quanto a fazer da liberdade o princípio de uma teoria normativa da justiça, afasta-se deles ao tomar em consideração “a matéria da autodeterminação reflexiva”. Isso significa conceber um conceito complexo de liberdade, “que universalize o caso da amizade”, apresentando a estrutura comunicativa de um “ser-consigo-mesmo-no-outro” (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein*). Dessa forma, se a:

liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua

capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada ¹⁵.

- 40 Não estou convencido de que, mesmo em Hegel, possamos interpretar a expressão “ser-consigo-mesmo-no-outro” de forma tão liberal e atomística, como faz Honneth ao ressaltar que uma boa teoria da justiça deve assegurar “a cada indivíduo” participação nas relações sociais etc. De qualquer forma, a intersubjetividade em Fichte – para o bem e para o mal! – dissolve a individualidade na relação recíproca das consciências. Muito já se insistiu que seu sistema, como ele mesmo é prolixo em dizer (notadamente na famosa carta a Bagessen de abril ou maio de 1795), é o primeiro sistema da liberdade, mas pouco se falou de qual liberdade se trata. Ao fazer do homem um “conceito recíproco”, a liberdade que funda o sistema não pode mais ser concebida nos moldes liberais. Assim, não é que a liberdade do outro seja um pressuposto da realização individual, como afirma Honneth, mas a liberdade do outro é constitutiva da minha própria; como essa é uma “relação recíproca”, não há, estritamente falando, “realização individual”, mas realização da liberdade, que se cumpre apenas como totalidade social. Essa parece-me ser uma implicação necessária quando fazemos intervir o tema da intersubjetividade na filosofia política. Nesse ponto não vejo grande distância entre Fichte e Hegel, a despeito de todas as diferenças absolutamente substantivas entre os dois filósofos.
- 41 De qualquer maneira, foi Fichte, e não Hegel, quem primeiro concebeu a liberdade a partir das relações intersubjetivas. Como tentei mostrar, a dedução do conceito do direito em Fichte está vinculada a uma epistemologia do ser social que se arma entre o realismo e o idealismo. A relação entre a consciência e o mundo pode e deve ser pensada, da *Grundlage* ao *Fundamento do direito natural*, segundo os três títulos da categoria de relação (substância e

acidente, causa e efeito, e relação recíproca). O idealismo adota o ponto de vista da substancialidade, fazendo do não-eu um acidente do eu, o realismo adota o ponto de vista da causalidade, fazendo do não-eu a causa da afecção do eu (da consciência). Assim, o desafio epistemológico do *Fundamento do direito natural* é evitar esse duplo dogmatismo e pensar o círculo entre consciência e mundo, o “círculo da razão finita”, como lemos na *Grundlage*, a partir da relação recíproca, o que só é possível como interação entre liberdades. Em outras palavras, o tema da objetividade de nossas representações se converte, em Fichte, no tema da intersubjetividade.

42 Em suma, é Fichte – antes de Hegel – quem formula a crítica ao atomismo socio-político de Hobbes, mostrando que a idéia de um estado natural, de guerra de todos contra todos, é uma hipótese falsa porque contraria o pressuposto básico de constituição da razão finita. Escrever, contra o Kant da *Rechtslehre* (mas, fundamentalmente, contra os kantianos), que o fundamento do direito não é moral, é sustentar que o reconhecimento do outro – necessário para a vida política – é condição da própria consciência, o que significa que a lei moral não precisa ser pressuposta na base da sociabilidade humana, como tentei mostrar acima. Para Fichte, a pressuposição hobbesiana de um estado natural de guerra de todos contra todos, evidencia um atomismo social que está nos antípodas da razão finita. Em suma, o “ser-consigo-mesmo-no outro” não parece indicar propriamente, a meu ver, qualquer novidade no pensamento político moderno, mostra *antes* que Hegel foi um bom leitor de Fichte, no sentido de ter compreendido o espírito de sua obra, como o próprio Honneth é obrigado a reconhecer, ainda que de passagem, em seu livro 16.

43 Ultrapassa em muito os propósitos deste artigo avaliar o complexo projeto de Axel Honneth, o que exigiria, sem dúvida, considerar não

apenas as passagens, acima aludidas, de *Sofrimento de indeterminação*, mas também, e talvez principalmente, retomar seu projeto desde *Luta por reconhecimento*. No entanto, em linhas muito gerais, não vejo qualquer mudança significativa em relação ao ponto *específico* aqui levantado. Afinal, podemos ler em *Luta por reconhecimento*, para citar um exemplo marcante de sua posição, que “a idéia original de Hegel” está na “convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” 17 .

44 De outro lado, quando analisa o tema da intersubjetividade no *Fundamento do direito natural* de Fichte 18 , Honneth apresenta três diferentes vias pelas quais Fichte poderia ter seguido: ou bem em direção ao caminho assumido por Schlegel no círculo do primeiro romantismo; ou bem em direção a um “modelo de estados pré-reflexivos de sentimentos”, trilhada por Dieter Henrich e seus seguidores; ou bem a via que efetivamente seguiu, de uma “compreensão da auto-certificação intersubjetivamente mediada da subjetividade”, inaugurando “o caminho de Hegel e Feuerbach até G.H. Mead e Habermas” 19 . Sendo assim, a doutrina de Fichte do “Apelo” (*Aufforderung*) teria sido fundamental para se compreender “um aspecto da autoconsciência, a consciência da auto-atividade” e, portanto, “preparado” o caminho de “Hegel a G.H. Mead e Habermas” 20 .

45 No entanto, não se poderia atribuir a Fichte a origem decisiva do tópico da intersubjetividade, segundo Honneth, na medida em que sua obra oscilaria entre a doutrina do “Apelo” do *Fundamento do direito natural* e a “moldura monológica” da *Grundlage* 21 . E, além do mais, Honneth ainda sustenta que a doutrina do “Apelo” teria “onerado a dedução transcendental com algo empírico” 22 . De

qualquer forma, como “Fichte parece romper” com a primeira doutrina-da-ciência, sua doutrina do “Apelo” pode ser interpretada como elemento “preparatório” para a “teoria do reconhecimento de Hegel” ²³. Nesse sentido, eu perguntaria se também não há uma oscilação na posição de Hegel na passagem entre os escritos de Iena, anteriores à *Fenomenologia do espírito* e as categorias da *Filosofia do Direito* cuja relação é tão significativa para o tema da intersubjetividade. Como o próprio Honneth afirma depois de citar o parágrafo 7 desta última:

Neste trecho, reaparece de repente o primeiro dos quatro motivos que Hegel tenta recuperar de seu período inicial, ainda pré-sistemático, apesar de toda nova exigência de construção do seu sistema acabado ²⁴.

- 46 *Mutatis mutandis*, lemos em Habermas que o interesse prático da razão poderia orientar o conhecimento em sentido estrito caso Kant tivesse realizado a unidade efetiva da razão teórica e da razão prática – o que não foi possível, pois ele manteve um conceito demasiado teórico da razão: concebeu “secretamente a razão prática de acordo com o modelo da razão teórica”. Posteriormente... “Fichte dá esse passo” ao converter “o primado da razão prática em um princípio” para ver nas realizações da razão teórica “o trabalho da razão prática” ²⁵. O que é o tema da intersubjetividade no *Fundamento do direito natural* senão o aparecimento de uma razão prática que não opera mais segundo o modelo da razão teórica? Devemos, sem dúvida, muito a Hegel, mas a paternidade *desse* passo é outra.

NOTAS

1. I. RADRIZZANI, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris: Vrin, 1993.
2. Como mostrou R. Lauth a intersubjetividade é um tema que já aparece em 1794, em BG, e que será aprofundado no *Fundamento do direito natural* em 1796. Cf. R. LAUTH, “Le problème de l'interpersonnalité chez J.G.Fichte”, in: *Archives de Philosophie*, Julho-Dezembro, 1962, p. 325-344, esp. p.330.
3. R. LAUTH, “Le problème de l'interpersonnalité chez J.G.Fichte”, p.334.
4. A. HONNETH, *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. R. S. Melo, São Paulo: Esfera Pública, 2007
5. E. CASSIRER, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, 1975: 311.
6. A. RENAUT, *Le système du droit*, Paris, PUF, 1986, p.119.
7. Sigo aqui as importantes indicações de A. Renaut, na obra citada acima, acerca da estruturação do *Fundamento do direito natural*, sem, no entanto, compartilhar da hipótese geral do livro quanto à importância da “síntese jurídica” e do corolário segundo o qual a filosofia do direito deve ser vista como o “centro do sistema”, *Le système du Droit*, p.28-9.
8. Sobre a imaginação na *Grundlage*, cf. R. R. TORRES FILHO, *O espírito e a letra*, São Paulo: Editora Ática, 1975, particularmente o capítulo 2 “A imaginação radical”.
9. A. HONNETH, *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p.10, 9 e p.15, respectivamente.
10. A. HONNETH, *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p.32.
11. A. HONNETH, *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p.33
12. Para uma consideração do paralelismo entre Fichte e Hegel, notadamente no que diz respeito ao reconhecimento como chave para a “auto-atribuição de direitos”, cf. A. WILDT, “Recht und Selbstachtung, im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel” in *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Org. M. KAHLO, E. A. WOLFF, R. ZACZYK, Frankfurt, 1992, p.127-171.
13. Como tentei indicar acima, p.4-5.
14. Cf. J. A. GIANNOTTI, Resenha de *O sofrimento de indeterminação*. *Novos Estudos*, nº 80. CEBRAP, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Brasil. Março. 2008. Na *Enciclopédia*, o “sofrimento” é de determinação.

15. A. HONNETH , *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p.78.
16. A. HONNETH, *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p.108.
17. A. HONNETH, *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa, São Paulo, Editora 34, 2003, p.28-9. Como também espero ter mostrado, ainda que de passagem, o teorema III indica a tentativa, frustrada ou não, da parte de Fichte, de um “ancoramento” da autonomia na vida sócio-política.
18. A. HONNETH, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: #3)” in *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*. Org Jean-Christophe Merle, Berlim, Akademie Verlag, 2001, p63-80.
19. A. HONNETH, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität”, p.71.
20. A. HONNETH, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität”, p. 78.
- 21.A. HONNETH, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität”, p. 79. Acima pretendi mostrar alguns elementos que tornam, pelo menos, problemática esta leitura, indicando as relações bastante estreitas entre a *Grundlage* e o *Fundamento do direito natural*. Podemos citar alguns paratextos da leitura “continuista” da obra de Fichte em relação ao período de Iena. R. LAUTH, “Le problème de l’intersubjectivité chez Fichte”, in *Archives de Philosophie*, Julho-dezembro de 1962, p. 325-44; I. RADRIZZANI, *Vers la Fondation de l’intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993. G. ZOLLER, “Les legs de Fichte – les derniers textes sur la WL”, in: *Fichte: la philosophie de la maturité (1804-1814) – réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Paris, Vrin, 2003, p. 97-122. Numa direção surpreendente e bastante convincente, Günther Zoller defende que, na verdade, a intersubjetividade deve ser lida como subordinada ao tema da individuação, “The individuality of the I in Fichte’s Second Jena Wissenschaftslehre 1796-1799” in *New Essays on Fichte’s Later Jena Wissenschaftslehre*, p.120-139. Para uma interpretação não continuista dos anos de Iena, cfr. A. PHILONENKO, *La liberté humaine dans La philosophie de Fichte*, Vrin, Paris (e todos seus seguidores, como A. Renaut), C. KLOTZ “Reines Selbstbewußtsein und Reflexion in Fichtes Grundlegung der Wissenschaftslehre (1794-1800), in: *Fichte-Studien* 7 (1995), p.27-48.
- 22.A. HONNETH, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: #3)”, p.69. Pretendi mostrar também que a dedução é sim transcendental, mas não apenas. E que não é exatamente a doutrina do “Apelo” que introduz um elemento “empírico” na Dedução, mas sim a passagem para o teorema III.
23. A. HONNETH, “Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität”, p.63-4.
24. A. HONNETH, *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*, p. 61.
25. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, SuhrKamp: 1994, p.252-3 e 255.

RESUMOS

This article aims at presenting Fichte's conception of reason and (natural) right in relation to the problem of inter-subjectivity as it can be found in his philosophy of right from 1796. For this purpose, I will reconstruct the second theorem of Fichte's deduction of right in his *Grundlage des Naturrechts* and then critically compare the results of this moment in the deduction with A. Honneth's project of a re-actualization of Hegel's Philosophy of Right.

ÍNDICE

Keywords: inter-subjectivity, doctrine of knowledge, A. Honneth, natural right

AUTOR

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

Lavras

El ámbito de la libertad individual en la teoría fichteana del derecho natural de 1796/1797

Héctor Arrese Igor

- ¹ Johann G. Fichte defendió con firmeza las libertades individuales, en particular la libertad de expresión, ya desde sus primeros escritos en torno a la Revolución Francesa ¹. Allí Fichte desarrolló su convicción de que “el hombre no puede ser heredado, vendido o regalado.” (ZDF, GA I/1, 173/FSW, VI, 11) En especial sostuvo que la libertad de expresión es indispensable en una sociedad racional, porque el objetivo de todo Estado es garantizar las condiciones para el desarrollo de la moralidad de sus ciudadanos. (cf. ZDF, GA I/1, 176-177/FSW, VI, 15.) Esto significa que, si los ciudadanos no pueden intercambiar las razones que tienen para sostener sus convicciones morales, no podrán tampoco progresar en el camino de la autonomía moral, es decir en el proceso de darse a sí mismos las normas para su acción. (cf. ZDF, GA I/1, 174-178 y 183/FSW, VI, 13-17 y 24) No puede objetarse a este reclamo que aquellas convicciones morales, que son diferentes respecto de las que uno sostiene, deberían ser prohibidas porque lesionan la propia sensibilidad, porque nadie está obligado a prestar atención a aquellas opiniones que considera nocivas para su integridad moral. (ZDF, GA, I, 1, 176-177 / FSW, VI, 15)

- 2 Los ciudadanos suscribirían el contrato social, en el marco de la teoría fichteana de 1793/1794, para proteger su derecho inalienable a la autonomía moral, por medio de la cesión mutua de su derecho alienable a las condiciones exteriores de la moralidad: las libertades de expresión y reunión, los derechos de propiedad, el derecho a hacer uso de determinados privilegios y prerrogativas, etc.. (ZDF, GA I/1, 174-175 / FSW, VI, 13.) De este modo, el contrato podrá ser anulado, si el ciudadano considera que el soberano no ha garantizado sus derechos básicos ².
- 3 Ahora bien, en el *Grundlage des Naturrechts* (en adelante GNR), publicado en 1796/1797, Fichte pareciera colocar a la cuestión de las libertades individuales en un segundo plano, porque el Estado tiene como una función prioritaria la garantía de los derechos de propiedad de cada ciudadano, sobre todo el derecho a poder vivir del propio trabajo. Para lograr este objetivo, Fichte propone la concentración de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en el soberano, cuya acción gubernamental podrá ser controlada solamente por el órgano del eforato, que deberá denunciar cualquier proceder que sea inconstitucional. (GNR § 16, GA I/3, 432-460 / FSW, III, 150-187) De este modo, Fichte coloca una barrera que parece insalvable entre los ciudadanos particulares de carne y hueso y el poder político, sólo mediada por el eforato, que deberá convocar a una asamblea popular para juzgar al gobierno en caso de tener pruebas evidentes en su contra. Entonces la soberanía popular queda restringida sólo a los casos excepcionales de la implementación de un juicio político contra las autoridades ³.
- 4 El individuo quedaría entonces al margen del funcionamiento cotidiano del Estado, no solamente a causa del régimen político que Fichte propone, sino también en virtud de una razón adicional. El ciudadano también estaría preso de la mecánica de la planificación

central de la economía. El Estado planifica centralmente la división social del trabajo y la actividad del comercio, a fin de evitar que la libertad y la propiedad de los ciudadanos quede a merced del azar y la arbitrariedad del mercado libre. Cada ciudadano deberá entonces producir la cantidad de mercancías que el Estado le ordene, luego entregarlas a los almacenes públicos y consumir sólo los bienes que el Estado considera que le son indispensables para la vida. Esta idea de una economía planificada centralmente por el Estado para subvenir a las necesidades de sus ciudadanos ejerció una influencia considerable en el socialismo alemán decimonónico ⁴ .

- 5 Sin embargo, considero que la teoría fichteana del derecho natural protege y garantiza también las mismas libertades individuales que se defendían en los escritos de 1793/1794. En primer lugar, el derecho originario, que está a la base de la Constitución misma del Estado, consiste en la capacidad de desencadenar cursos libres de acción en el mundo sensible, lo que significa ante todo la garantía del derecho de propiedad, objeto de la planificación central de la economía. Es decir que el pensamiento de Fichte no puede ser interpretado como una forma de colectivismo, porque gira en torno a la inviolabilidad del derecho que tiene cada individuo de actuar como mejor le parezca.
- 6 Algunos intérpretes de Fichte han puesto de relieve este costado de su teoría del Estado. A. Renaut argumenta que en la teoría de Fichte conviven, junto con el momento hobbesiano, también otros dos, integrantes todos de lo que Renaut denomina como la síntesis republicana del *GNR*. El primero sería un momento rousseauiano, según el cual el pueblo es el poder supremo y origen de todo poder. El segundo sería de tipo lockeano, y consistiría en una crítica de la democracia directa como una forma de despotismo y en la defensa de la democracia representativa. Finalmente, esta síntesis estaría

integrada por un momento hobbesiano, marcado por la unidad de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. (cf. GNR, GA I/3, 450-452/FSW III, 174-175) ⁵ De este modo, Renaut sostiene que el modelo fichteano de Estado tiene una complejidad tal que no puede ser pensado como un régimen despótico.

- 7 N. Nomer ha refutado las interpretaciones colectivistas del pensamiento de Fichte, mostrando que la teoría fichteana del derecho natural tiene por objeto garantizar el libre desarrollo de la individualidad de cada persona ⁶ . Como bien señala Nomer, los ciudadanos del Estado fichteano tienen la obligación de respetar al poder ejecutivo sólo si garantiza su derecho originario a las libertades, prerrogativas y bienes que les permiten iniciar cursos de acción en el mundo sensible. Esta es la función que los ciudadanos le han encomendado al Estado, y el motivo por el que han decidido entrar en el estado civil y suscribir el contrato social. Nomer explica el sentido profundo que tiene la idea fichteana de una economía planificada centralmente por el Estado, que no es otro que distribuir la propiedad de modo tal que cada uno pueda vivir del trabajo o del oficio que ha elegido libremente ⁷ .
- 8 Pero el espacio que Fichte deja a las libertades individuales está determinado por la distribución de aquellos bienes que denomina como de propiedad absoluta, que consiste fundamentalmente en el uso privado del dinero, pero que también tiene que ver con el derecho a dejar en herencia los propios bienes luego de la muerte y, finalmente, con el derecho a la privacidad en el ámbito doméstico. En este trabajo intentaré reconstruir la argumentación que Fichte esgrime en su teoría del derecho de 1796/1797 para delimitar este espacio de la individualidad libre. De este modo es mi intención alejar toda sospecha de colectivismo y mostrar el delicado equilibrio

que busca Fichte entre la individualidad de cada ciudadano y la comunidad estatal.

La teoría del dinero en el derecho natural de 1796/97

- 9 La teoría del dinero es parte integrante de la concepción fichteana de la división del trabajo, porque es el medio que le compete por excelencia a la clase de los comerciantes. Ellos son los responsables de hacer circular la moneda, porque son los encargados de devolver a los ciudadanos el sobrante de sus impuestos en forma de dinero. Para comprender la argumentación de Fichte es necesario, en primer lugar, considerar los contratos de ciudadanía, que incluyen al contrato de propiedad y al de protección. Según el contrato de propiedad, cada ciudadano conserva un espacio de libertad inalienable y se abstiene de interferir en el de los demás pero, en virtud del contrato de protección, se compromete a ceder parte de su libertad para proteger la libertad de los otros ⁸ .
- 10 Entonces pareciera que la libertad protegida por el contrato de propiedad es inalienable, pero a la vez puede ser alienada para proteger a los demás ciudadanos. Podría decirse que la libertad inalienable del sujeto es el espacio de acción que queda luego de la cesión de su libertad en el contrato de protección. Pero nunca puede resultar del contrato de protección una cantidad insignificante de libertad, porque entonces el contrato mismo perdería sentido, toda vez que no habría una cantidad razonable de libertad que proteger.
- 11 Es importante, a fin de comprender la argumentación que sigue, tener presente que la libertad significa en este contexto la distribución de la propiedad. Fichte intenta resolver, por medio de la teoría del dinero, esta tensión entre la libertad que necesita el

Estado, a fin de poder proteger a los ciudadanos, y la libertad de los ciudadanos, que es aquello que debe ser protegido.

- 12 Aun cuando los ciudadanos necesiten de una cantidad determinada de propiedad para poder realizar sus fines individuales, según el derecho originario, el Estado no podrá garantizarles tal o cual bien particular, como sucede en el caso de la protección del derecho a la existencia. El derecho a la existencia es una parte insustituible del derecho originario, porque garantiza la posibilidad misma de que el sujeto pueda actuar en el mundo sensible por medio de su cuerpo articulado. El derecho a la existencia puede ser garantizado sólo si se distribuye entre los ciudadanos lo necesario para su alimentación, vivienda, abrigo, etc., y se garantiza su acceso a la salud. Es decir, las condiciones del derecho a la existencia son las mismas para todos los ciudadanos, porque se trata de las mismas necesidades básicas, si bien deben ser satisfechas de acuerdo con la ocupación que desempeñe cada ciudadano. Por esta razón, el Estado puede planificar centralmente la aplicación del derecho a la existencia. Pero la cantidad indeterminada de fines que el sujeto se propone a título individual no puede ser planificada del mismo modo, porque requiere de una cantidad y variedad infinita de objetos, en calidad de medios.
- 13 Fichte propone una instancia mediadora entre los bienes que se poseen y la satisfacción de fines indeterminados, que no es otra que el dinero. El dinero debe garantizar esta propiedad de carácter indeterminado, porque representa la cantidad de propiedad que el ciudadano ha producido. Pero debe posibilitarle al ciudadano al mismo tiempo la adquisición de una diversidad de bienes, atendiendo a los múltiples fines de sus acciones. Por esta razón el dinero tiene un carácter simbólico, esto es, representa una cantidad determinada de propiedad.

- 14 El dinero debe estar constituido de modo tal que lo material en él sea insignificante en orden a la satisfacción de fines específicos. En caso contrario, perdería su carácter simbólico. Para aclarar esto con un ejemplo del mismo Fichte, no es conveniente que el dinero esté acuñado con plata, dado que este metal mismo puede ser trabajado en orden a la producción de bienes determinados (utensilios, etc.), que tienen un valor en sí mismos. (GNR § 19, GA I/4, 42-43/FSW III, 239) Si el dinero tuviera un valor en sí mismo, entonces ya no cumpliría con su función de representar el valor de otra cosa. Por eso Fichte propone fabricar el dinero con cuero o papel ⁹ .
- 15 Ahora bien, no sólo es importante el material del que está hecho el dinero, sino también el modo de su circulación. El ciudadano entrega todo el producto de su trabajo al Estado, puesto que éste es el encargado de distribuir la propiedad entre los ciudadanos y, en última instancia, de velar por el cumplimiento del derecho a la propiedad. El Estado calcula, en base a la cantidad de productos que ha recibido, el valor total de los bienes de que se dispone y, de este modo, fija el valor del dinero. Independientemente de la cantidad de moneda que se emita o circule, el valor del dinero permanecerá siempre vinculado a la suma total de bienes producidos ¹⁰ .
- 16 Si la cantidad de dinero circulante es mayor que la suma total de bienes, su valor decrecerá y, en caso contrario, se incrementará. Luego de haber recibido todos los productos de manos de los ciudadanos, el Estado debe redistribuirlos, en primer lugar, en razón de las necesidades vitales de los contribuyentes. Una vez garantizado el derecho a la existencia, el Estado debe calcular cuántos de estos productos necesita para proveer al cumplimiento de sus funciones básicas, en el espíritu del contrato de protección.
- 17 El sobrante es devuelto a los ciudadanos en proporción a la cantidad que han producido. Dado que los ciudadanos ya tienen garantizado

su derecho a la existencia, necesitan del resto del producto de su trabajo para realizar sus fines particulares. Por lo tanto, debe devolverse al ciudadano lo que le corresponde en forma de dinero, para que haga de esta propiedad el uso que quiera. El ciudadano que posee dinero, entonces, ya ha honrado previamente sus obligaciones impositivas.

- 18 La disposición de dinero es el mejor certificado del cumplimiento de los contratos de ciudadanía. Fichte rechaza la implementación de un impuesto al dinero porque el dinero es, por definición, el sobrante que queda luego de que se han pagado todos los impuestos. Fichte entiende que su teoría minimiza los riesgos de sobreemisión de moneda, porque el valor del dinero es estable, toda vez que es calculado en base a la cantidad de mercancías disponible.

La propiedad del dinero

- 19 Fichte establece el derecho de cada ciudadano a disponer de una vivienda inviolable a partir de un problema práctico que ha surgido de la teoría del dinero. El punto de partida de Fichte consiste en que el Estado debe garantizar a cada ciudadano su propiedad, entregada en forma de dinero luego de que haya pagado sus impuestos. Se trata de una propiedad absoluta o inviolable y que es un objeto de protección del Estado, según el contrato de ciudadanía. Pero esta conclusión deja abierto un problema práctico, porque no queda claro cómo puede el Estado garantizar la propiedad del dinero, dado que no se puede establecer un signo unívoco que la indique.
- 20 Por el contrario, la propiedad del suelo es indicada por el signo unívoco de los mojones. De este modo pueden resolverse con facilidad y de modo expeditivo los litigios relativos a la propiedad del suelo cultivable. Ahora bien, en el caso del dinero, el Estado no puede

disponer de ningún signo que indique que estos billetes pertenecen a tal ciudadano y no a otro. Dicho de otra manera, la naturaleza misma del dinero es tal que circula de modo anónimo de una mano a otra, y que no presenta marca de propiedad particular alguna ¹¹ .

- 21 Pero la propiedad del dinero presenta otro problema, dado que aún en el caso de que el Estado pudiera determinar quién es el propietario de tal o cual billete, no estaría legitimado para adquirir este conocimiento, porque se trata de una propiedad absoluta. Lo que cada ciudadano hace con su dinero pertenece a su esfera privada, que debe ser protegida por la ley. Esto la sustrae claramente al control del Estado porque, si fuera controlada, el sujeto no podría someter el dinero al uso absolutamente espontáneo y libre de su voluntad, ya que debería subordinarse enteramente a las reglas del Estado. (GNR § 19, GA I/4, 44/FSW III, 241)
- 22 Fichte resuelve este problema con dos estrategias argumentativas. Pero ambas tienen algo en común: se trata de encontrar un elemento que la persona pueda controlar de modo inmediato y que esté vinculado directamente al dinero. Pero este elemento determinado y determinable por la persona debería dejar el uso del dinero librado a su exclusiva privacidad. De este modo, cada ciudadano podría indicar ostensiblemente ante los demás, si quisieran apoderarse de su dinero, que es de su propiedad y, sin embargo, conservar el derecho de utilizarlo como quiera.
- 23 La primera estrategia consiste en indicar un elemento particular con el que la persona está inmediatamente vinculada. No hay otro elemento vinculado más inmediatamente con la persona que su cuerpo, según lo argumentado en los §§ 5 al 7 del *GNR* . Esto es, si la persona lleva en los vestidos que están sobre su cuerpo una cierta cantidad de dinero, y no media denuncia de robo contra ella, ésto será siempre un signo incontestable de su propiedad, en el caso de

que otra persona pretendiera reclamarlo como propio. (GNR, § 19; GA, I, 4, 44-45 / FSW, III, 242.)

- 24 La segunda estrategia demuestra la necesidad de que el ciudadano disponga de una vivienda privada. Esto se desprende a partir del uso que se espera que el ciudadano haga de su dinero. Cada ciudadano no utiliza su dinero sólo para satisfacer sus necesidades presentes, sino que es de esperar que también guarde una parte para utilizar en vista de sus necesidades futuras. La razón de esto es que se prevé que el ciudadano utilice su dinero en el período que va desde el pago de los impuestos al plazo siguiente de pago. Se supone que cada ciudadano tendrá necesidades que satisfacer a lo largo de todo este período y no sólo al comienzo.
- 25 Pero no puede esperarse que el ciudadano lleve todo el tiempo la suma completa de dinero en sus vestidos sobre su cuerpo, porque no sólo sería algo poco práctico, sino sobre todo inseguro respecto de los ataques de los demás ¹². Puede disponerse, sin embargo, de una solución análoga a la que ya hemos visto. Pero el dinero no puede vincularse ya más de modo inmediato con la persona, sino por medio de otra cosa. Se trata de la vivienda, figura que en Fichte significa no sólo la propiedad de una casa o el alquiler de una habitación, sino también todo aquel espacio en el cual el ciudadano puede poner a seguro su dinero. Ejemplos de esto son el baúl de la sirvienta (*die Lade der Dienstmagd*), el cofre que uno entrega al correo (*der Koffer, der auf die Post gegeben wird*), etc. La cerradura de la propia vivienda marca el límite de nuestra privacidad, y todo el que irrumpa allí violentamente y sin nuestro consentimiento debe ser castigado por el Estado ¹³: “El control del Estado se extiende hasta la cerradura de la puerta, y a partir de allí comienza el mío. La cerradura es la frontera que separa el poder del Estado del poder privado.”(GNR § 19, GA I/4, 44-45/FSW III, 242).

26 De este modo, el derecho a una vivienda se integra de modo indisoluble al conjunto de los derechos de ciudadanía.

El problema del manejo privado del dinero

27 El ciudadano puede utilizar del modo en que quiera su propiedad absoluta, que recibe del Estado en forma de dinero. Pero las transacciones que el ciudadano lleva a cabo en su esfera privada tienen consecuencias para su propiedad, por lo que pareciera ser que el Estado tiene el derecho y la obligación de controlarlas y regularlas. De este modo, el Estado garantizaría al ciudadano una esfera de propiedad inviolable, y se reservaría a la vez el derecho de intervenir en esta esfera, lo que es contradictorio.

28 Fichte desarrolla diversas estrategias para que el Estado evite o prevenga que los ciudadanos sean perjudicados a consecuencia de sus transacciones privadas, que contemplan desde los casos de estafas hasta la donación y el testamento. No se puede permitir que el Estado pueda de alguna manera violar la propiedad absoluta de los ciudadanos, porque de este modo se transgrediría el contrato de propiedad, que es un momento fundamental del contrato de ciudadanía ¹⁴. Por lo tanto, todas las transacciones que los ciudadanos quieran realizar en el ámbito informal de sus relaciones privadas quedan libradas a su leal saber y entender y no son asunto del Estado.

29 El Estado no podría evitar las estafas, porque no cuenta, entre sus atribuciones, con la potestad de obligar en lo concerniente a la buena fe o la confianza entre los ciudadanos. La propiedad de los ciudadanos sería necesariamente insegura, porque ellos tienen derecho a prestar dinero de buena fe a otros sin el control del Estado, esto es, sin recurrir a pagarés o letras de cambio. El Estado

mismo es fruto de la desconfianza entre los hombres, por lo que no puede él mismo obligarlos a que confíen mutuamente unos en otros. Pero esto tendría además consecuencias indeseables desde el punto de vista legal ya que, si el Estado coaccionara a los ciudadanos para que confíen mutuamente en los otros, al mismo tiempo los obligaría a poner en riesgo su propiedad, mientras que su obligación primordial es resguardarla y custodiarla. Por otro lado, la buena fe y la confianza mutua caen en el ámbito de la moralidad, es decir, fuera de la jurisdicción del derecho y, por lo tanto, del Estado.

- 30 El estafador que ha abusado de la confianza y la buena fe de los otros ciudadanos, sin embargo, les ha producido un daño considerable y queda a consecuencia de ello deshonorado ¹⁵. Dicho de otra manera, los demás ciudadanos ya no confiarán en la fidelidad del estafador a su palabra dada. Pero puede ocurrir que otros ciudadanos que no conocen la estafa sean engañados en el futuro, por lo cual el Estado puede hacerlo público y deshonar al estafador ante todos. Esta es una alternativa razonable, porque no implica ningún control ni regulación de las transacciones privadas.
- 31 El ciudadano deshonorado ha recibido suficiente castigo con la pérdida de la confianza de los demás, por las consecuencias que esto acarrea para sus relaciones sociales. El honor es un bien muy estimado por los hombres por la relevancia que tiene para desarrollar sus vínculos entre sí. Por eso el ciudadano que ha sido deshonorado sin causa alguna, esto es, que ha sido injuriado o difamado, tiene el derecho, en sí meramente negativo, de exigir al Estado que le restituya su honor y se retracte en público.
- 32 La donación y el testamento son casos de adquisición de la propiedad que presentan una cierta complejidad, porque en ellos no se trata de la mera adquisición original de la propiedad por parte del Estado ni del comercio usual entre los ciudadanos. En el caso de la

adquisición original de la propiedad, el Estado acrecienta su patrimonio en virtud de la cesión de la propiedad de los ciudadanos, de acuerdo con el contrato de protección. En cambio, las relaciones comerciales implican la cesión de cada ciudadano de su propiedad a otro a cambio de otra de valor similar, pero esto no implica un incremento de la propiedad total, sino que sólo hace referencia a su circulación.

33 Ni la adquisición original ni el comercio presentan problemas teóricos especiales, porque quedan incluidos bajo la órbita del contralor del Estado. Fichte pone dos ejemplos que ilustran claramente cómo debe controlar el Estado las transacciones comerciales entre los ciudadanos. (GNR § 19, GA I/4, 55-56/FSW III, 256) En primer lugar, el Estado debe cuidar de que la mercadería adquirida por medio del comercio sirva a la profesión o al oficio que desempeña el ciudadano que la ha comprado. En caso contrario, el ciudadano abandonaría su propiedad para conseguir otra, de cuyo uso no se beneficiaría el Estado. Es decir, del uso de esta propiedad no se seguiría el fortalecimiento del Estado, por lo cual se desperdiciaría un recurso necesario para la protección de la propiedad de todos. En segundo lugar, el Estado tiene la obligación de controlar que ningún ciudadano enajene toda su propiedad en sus transacciones comerciales, sino que siempre conserve un resto para procurar su subsistencia. La razón de esto es que, de acuerdo con el contrato de ciudadanía, el Estado es responsable de la autoconservación de todos.

34 Por lo tanto, el Estado puede intervenir en las transacciones comerciales que tienen lugar en el ámbito público. Pero en la donación y el testamento ocurre algo muy diferente porque, por medio de estos procesos, un ciudadano transfiere su propiedad a otro, total o parcialmente, sin recibir nada a cambio. Ambas

transacciones pertenecen al derecho doméstico, lo que dificulta su regulación estatal. Es decir, en los dos casos el ciudadano intercambia con los demás su propiedad absoluta, de la que dispone con total independencia.

- 35 Estas transacciones deben ser controladas por el Estado, porque toda adquisición de propiedad es legal en tanto que es reconocida estatalmente, pero a la vez estas transacciones tienen lugar en el ámbito privado, que en principio al menos escapa al control del Estado. Esta es la tensión que Fichte busca resolver con su teoría de la donación y el testamento. En el caso de la donación, sin embargo, el Estado tiene claramente la potestad de intervenir, aunque se trate del derecho doméstico. La razón de esto es que la donación puede poner en peligro la autoconservación misma del ciudadano, por lo cual se le aplica el requisito antes mencionado para las transacciones comerciales. Dicho de otra manera: la donación de una propiedad puede traer como consecuencia tanto que el donante enajene un recurso que necesita para su trabajo, como que entregue aquello que necesita para vivir. Por eso la donación debe ser declarada ante el Estado, para que pueda efectuarse la fiscalización correspondiente. Si el ciudadano que cede parte de su propiedad conserva lo necesario para ejercer su profesión o para seguir viviendo, entonces puede tener lugar la donación y ser reconocida por el Estado.
- 36 El testamento, por otro lado, no exige ni permite controles como los propuestos para la donación, porque no se trata de la transferencia de un bien por parte de un ciudadano que permanece existiendo, sino que tendrá lugar sólo luego de su muerte. Por lo tanto, aquí no se presenta el problema de si el ciudadano está enajenando con este acto algo necesario para realizar su oficio o para su autoconservación. Pero, como resultado del testamento, un ciudadano o un grupo de ellos incrementa su propiedad, lo cual de

por sí reclama el control del Estado, porque toda propiedad puede ser reconocida sólo por su intermedio.

- 37 Podría sostenerse simplemente que, una vez muerto el propietario, sus bienes pasarían automáticamente a ser propiedad del Estado, en virtud del contrato de protección. El contrato de protección entraría en tensión, de este modo, con el contrato de propiedad, según el cual cada individuo tiene derecho a disponer libremente de su propiedad absoluta. Sin embargo, no se da en realidad esta tensión en la figura del testamento, porque el ciudadano no asegura aquí su propiedad, toda vez que ya no existirá más luego de completada la transferencia, ni la propiedad del Estado, porque este último tiene derecho a exigir su contribución al ciudadano mientras permanezca existiendo.
- 38 Por otro lado, puede invocarse un motivo suficiente para exigir la regulación del testamento. La herencia es un bien para los ciudadanos, ya que tiene consecuencias importantes para su vida. Baste para ello pensar en los efectos que tiene para el propietario la convicción de sus herederos de que recibirán sus bienes luego de su muerte. Esta convicción puede motivar a los herederos a cuidar mejor del ciudadano en vida, a expresarle su afecto, etc. (cf. GNR § 19, GA I/4, 56-58/FSW III, 257-258) Los ciudadanos tienen derecho a pedir al Estado que legisle en todos los aspectos de su vida en los que consideren necesaria una regulación especial. Por ello es necesario que el Estado garantice que los bienes dejados en herencia serán recibidos por los herederos, según la voluntad del difunto. En consecuencia, el Estado debe comprometerse a reconocer la propiedad heredada ¹⁶ .
- 39 Los herederos se ocuparán con seguridad de que se sigan todos los procedimientos establecidos por la ley, porque está en juego su adquisición de la herencia. Sin embargo, la regulación del derecho

sucesorio no es sencilla porque el Estado, en caso de que la herencia no corresponda a quienes la reclaman, será el beneficiario directo de esta propiedad. Por lo tanto, si el Estado mismo fuera responsable del proceso de la sucesión, sería juez y parte en el mismo asunto, lo cual es contradictorio.

- 40 En consecuencia, en el proceso sucesorio deben presentarse dos partes: los herederos, por un lado, y el Estado, por el otro. De este modo, debe preverse por ley la actuación de un funcionario que no esté bajo el control del Estado, sino de la única comunidad que resta, es decir el pueblo. Entonces el magistrado que instruya el proceso de la sucesión debe poder ser controlado y denunciado por cualquier ciudadano. El pueblo se constituye como representante en la persona de los testigos (*Zeugen*), quienes tienen la función de controlar que la herencia cumpla con todas las condiciones previstas por la ley.

Conclusiones

- 41 El punto de partida de la teoría fichteana del derecho natural es la deducción de las condiciones que son necesarias para la autoconciencia del yo, que a su vez consiste en la atribución del yo a sí mismo de la capacidad de conocer objetos en el mundo sensible. Como resultado de su argumentación, Fichte afirma que la autoconciencia del yo es posible sólo gracias a la acción de otro yo, que lo reconozca como un ser racional y, por lo tanto, como alguien capaz de realizar acciones libres en el mundo sensible. Ahora bien, el otro puede reconocer al yo sólo por medio de una acción en la que no lo coaccione para realizar tal o cual acción particular, sino que le deje abierto un conjunto de alternativas de acción. Este es justamente el sentido del principio del derecho (*Rechtssatz*), según el cual cada sujeto deberá delimitar su esfera de acción, dejando otra

esfera igual para los demás. Es decir que el derecho es la condición de posibilidad de la autoconciencia del Yo.

- 42 Las teorías fichteanas del Estado y de la división social del trabajo consisten en la aplicación del principio del derecho. Como se dijo anteriormente, el Estado fichteano unifica los poderes ejecutivo, legislativo y judicial en las manos del gobernante, para facilitar la aplicación eficiente del principio del derecho por medio de la ley. Pero la aplicación del principio del derecho requiere a su vez de la planificación centralizada de la economía, para que cada ciudadano reciba la cantidad de propiedad que necesita para poder vivir de su trabajo. El contrato mismo de ciudadanía exige que cada uno declare ante el Estado el oficio que quiere ejercer y que reciba su aprobación, que deberá venir seguida de la garantía de los medios para realizarla. De este modo, el ciudadano se verá obligado a cumplir con las exigencias que le plantee el Estado, de acuerdo con el rol que juegue en la planificación centralizada de la economía.
- 43 Ahora bien, pareciera entonces que Fichte se ha ido desplazando desde la necesidad de garantizar que cada yo individual acceda a la autoconciencia, gracias a la disposición de una esfera adecuada de acciones, hasta la idea de un Estado despótico donde el poder esté concentrado en pocas manos y cada ciudadano se convierta en un mero engranaje de una maquinaria implacable que coordine la economía de la comunidad. Esto significa que Fichte habría abandonado la prioridad absoluta que tiene el individuo en su teoría de la autoconciencia, a favor de la idea de un Estado dominante y autoritario.
- 44 Sin embargo, la teoría fichteano del dinero pone en evidencia que su idea de la planificación centralizada de la economía tiene como función la transferencia de recursos a los ciudadanos para que puedan realizar sus preferencias personales. Se trata de la idea de la

propiedad absoluta, sobre cuyo uso el Estado no puede tener injerencia alguna, salvo que este uso atente contra la autoconservación del ciudadano o contra el ejercicio de su oficio. Lo mismo ocurre con la figura legal de la donación. Por el contrario, el testamento por el cual un ciudadano deja sus bienes en herencia constituye una esfera de la individualidad que debe ser respetada, del mismo modo que la vida que el ciudadano lleve dentro de su casa.

- 45 De este modo, puede concluirse que el Estado fichteano del *GNR* no es una forma de colectivismo que asfixie a la individualidad de cada ciudadano, pero que tampoco deja a cada uno librado a su suerte, sino que busca un equilibrio complejo entre un sistema de producción distribución centralizada de las mercancías, por un lado, y un individuo que pueda realizar sus preferencias particulares, por el otro.
-

NOTAS

1. Me refiero al texto *Zurückforderung der Denkfreiheit* (publicado en 1793, en adelante ZDF) y a *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793).

2. G. RAMETTA , “Politik der Vernunft und Vernunftstaat bei Fichte (1793-1808)“, en: C. DE PASCALE et al., (eds.), *Fichte und die Aufklärung* , Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms, 2004, pp. 227-241. Aquí: p. 230.

3.F. ONCINA COVES, “Fichtes Kritik des aufklärerischen Republikanismus“, en: C. DE PASCALE et al., (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, pp. 213-226. Aquí: 224-225.

4. Cfr. A. DAMIANI, “El Fichte de Lasalle: antecedentes e influencias“, en: *Deus Mortalis*, Nº 7, 2008, pp. 253-275.
5. A. RENAUT , *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte* , Paris: PUF, 1986, pp. 378 - 379
6. N. NOMER , “Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, in: *The Journal of Political Philosophy* , Volume 13, Number 1, 2005, pp. 53-73. Aquí p. 73.
7. N. NOMER , “Fichte and the Idea of Liberal Socialism”, pp. 60-70.
8. Acerca del contrato de propiedad véase GNR § 17, GA I/4, 8/FSW III, 195. Respecto del contrato de protección véase GNR § 17, GA I/4, 9-10/FSW III, 197.
9. Para el comercio exterior, Fichte prefiere que el dinero sea fabricado con plata y oro, porque son metales que conservan un valor similar entre los Estados, y evitaría los problemas que acarrea la conversión de la moneda de cada país en la del otro. Esta es una razón adicional para que el Estado monopolice la explotación de la minería. (cf. GNR § 19, FSW III, 239)
10. Sólo el Estado puede acuñar dinero, porque sólo él está en condiciones de garantizar su valor. (cf. GNR § 19, GA I/4, 42-43/FSW III, 239)
11. “Que el campo que se sitúa entre tal y tal trozo de tierra, designado por tales mojones, me pertenece y no pertenece a ningún otro, esto debe estar puesto por escrito en los registros de mi localidad; y si a este respecto surge un litigio, los mismos registros decidirán sin necesidad de otra cosa. Pero, ¿cómo puede indicarse que este tálero determinado me pertenece y no pertenece a ningún otro? Todos los táleros se parecen y deben parecerse porque están destinados a cambiar de propietario sin otra formalidad.” (GNR § 19, GA I/4, 43-44/FDN, 299)
12. Como señala Fichte, los vagabundos (*Lazzaronis*) llevan todo el dinero en sus vestidos, pero esto es justamente un signo de su desprotección. (GNR § 19, GA I/4, 44-45/FSW III, 242)

13.H. RICKERT, “Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus“, *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie*, Heft 11, (1922/1923), pp. 149-180. Aquí: p. 179.

14. Este elemento impide hablar en Fichte de un socialismo colectivista, a pesar de su propuesta de una economía planificada centralmente. (A. RENAUT, *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, pp. 437-438)

15. Fichte apunta que el robo a un amigo o familiar en su domicilio suele ser considerado por la opinión pública como mucho más grave que el asalto en la calle, porque supone el abuso de la confianza y la buena fe de la víctima. Lo mismo constata respecto de la ofensa a un invitado por parte de su anfitrión y viceversa. (GNR § 19, GA I/4, 45-46/FSW, III, 243)

16. Al respecto véase Z. BATSCHA, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1970, pp. 167-168.

RESÚMENES

In this paper I try to show that Fichte's theory of natural right does not consist in a form of collectivism, because individual freedom plays a fundamental role in the determination of some points of Fichte's natural right, such as his conception of money and inheritance as well as his observations about the privacy of the domestic realm.

ÍNDICE

Keywords: freedom, individual, theory of state

AUTOR

HÉCTOR ARRESE IGOR

La Plata

“Exhortación” y “autorrestricción”. Sobre las condiciones del reconocimiento en Fichte

Carlos Emel Rendón

- 1 Para hacer plausible la premisa sobre la que pretendiera hacer descansar la posibilidad de la autoconciencia, a saber, la de que ésta sólo es en la medida en que es para otra autoconciencia, es decir, en cuanto es reconocida, Fichte estableció un marco de condiciones en el que se atiende primariamente al modo de obrar del sujeto que aspira a ser reconocido. De esta manera, la concepción fichteana del reconocimiento remite por sí a una teoría de la acción, en la medida en que concibe dicho proceso como inscrito en el espacio de las acciones que, en el mundo sensible, despliegan los sujetos a fin de acreditar la validez de las pretensiones con que salen mutuamente al encuentro. Por esta vía, en la que se apela a una especie de racionalización de la praxis respectiva de los sí mismos autoconscientes, el concepto de reconocimiento se sustrae a sí mismo a toda validez meramente formal o regulativa, y se presenta, en cambio, como una experiencia constitutiva de la autoafirmación anhelada, en la medida en que sólo en el obrar los sujetos pueden ver

afirmada – o frustrada – fácticamente la aspiración, constitutiva de su identidad, de verse tratados como un Yo. Este obrar, sin embargo, sólo se cumple y concreta en una suerte de intersubjetividad lograda si los sujetos restringen por sí mismos las posibilidades de autodeterminación o elección que les pertenecen en cuanto que seres racionales y no sujetos a coacción externa alguna.

- 2 El punto de partida de este trabajo lo constituye la tesis de que los conceptos de ‘exhortación’ (Aufforderung) y ‘autorrestricción’ (Selbstbeschränkung) en Fichte operan como las condiciones fundamentales de la mencionada praxis y, por ende, de la constitución de la relación del reconocimiento. Se trata de mostrar que, en Fichte, ambas nociones representan las condiciones para la constitución de una relación de reconocimiento caracterizada por la interacción inteligente y libre de los sujetos, que preserva a cada uno en respectiva individualidad.
- 3 La deducción fichteana del “concepto del derecho” (GNR, GA I, 3, 329/FDN 116) puede ser leída como respuesta a la pregunta: ¿Cómo es posible la libertad del “ser racional finito” en cuanto comparte un mismo mundo – a saber, el mundo sensible – con otros seres racionales finitos? Con esta cuestión, implícita ya en la Introducción al Fundamento del Derecho Natural (1796/97), Fichte pretende abordar uno de los problemas característicos de la reflexión moderna sobre el derecho natural, a saber, el problema relativo al origen y constitución de la vida en comunidad, problema que se presenta en él como vinculado a la génesis y constitución de la autoconciencia. Para Fichte, en efecto, la existencia de la comunidad de los seres racionales es condición de posibilidad de la autodeterminación libre del sujeto dentro de dicha comunidad, es decir, de su ponerse en ella como un ser que puede llevar a cabo los “conceptos de sus acciones”. (GNR GA I, 3, 357/FDN 143) Mas si la

comunidad representa una tal condición, ella misma es posible sólo en la medida en que los seres que la componen se relacionen de tal manera, que posibiliten recíprocamente su autodeterminación, esto es, sus respectivas posibilidades de acción en el mundo común que comparten. El propósito de Fichte en la Primera Parte del Fundamento del Derecho Natural es, precisamente, el de mostrar que todo “ser racional finito” sólo puede “ponerse” a sí mismo, es decir, ser un “objeto” para sí o autoconsciente, en la medida en que pone otros seres racionales finitos fuera de él como seres con los que se halla originariamente relacionado.

- 4 El “Tercer teorema” del Fundamento del Derecho Natural explicita esta concepción esencial, que evidencia el carácter intersubjetivo bajo el que Fichte comprende allí la idea del Yo: “El ser racional finito no puede admitir otros seres finitos fuera de él, sin ponerse como manteniendo con ellos una relación determinada”. (GNR GA I, 3, 349/FDN 135) Ahora bien, dicha relación determinada, en cuanto relación entre seres “libres” y “racionales”, no es otra que la “relación de derecho”. (ibid.) La deducción de esta relación está precedida por la deducción tanto de la llamada “actividad efectual libre” que ha de poder autoatribuirse todo Yo para poder “ponerse” como tal, así como por la deducción de la existencia de otros seres racionales a partir de la autoatribución referida. La deducción de la relación de derecho se erige sobre la síntesis de estas deducciones previas: una tal relación es posible, en la medida en que todo ser racional pueda atribuirse a sí mismo una cierta capacidad de llevar a cabo “efectos” en el mundo sensible, y en la medida en que suponga fuera de sí otros seres dotados de una capacidad semejante. Por eso mismo, la deducción de la relación de derecho pretende asegurar las condiciones bajo las cuales la idea de la libertad originaria de todo Yo resulta compatible con la forma de vida intersubjetiva que

caracteriza la existencia de todo ser racional (pues, en efecto, “yo tengo que pensarme necesariamente en sociedad con los hombres con los que la naturaleza me ha unido” (GNR, GA I, 3, 321/FDN, 110.). Pero, ¿cómo puede estar cierto el ser racional de que de su relación con el otro se ha de seguir necesariamente – como lo pretende la deducción del “filósofo trascendental”- el reconocimiento hacia él? En otras palabras: ¿en qué medida la intersubjetividad – presupuesta en el “tercer teorema” – se resuelve en una relación de reconocimiento?

- 5 Estos interrogantes pueden ser respondidos partiendo de uno de los conceptos centrales de la teoría fichteana del reconocimiento: el concepto de “exhortación” (Aufforderung), que representa prácticamente el modelo fichteano de relación intersubjetiva. La introducción de este concepto tiene lugar en el contexto de la cuestión acerca de cómo llega el sujeto a “encontrarse a sí mismo como objeto”, es decir, a la “reflexión” o conciencia sobre sí. Según Fichte, para poder encontrarse a sí como tal “objeto” (como autoconciencia), el sujeto ha de experimentar un “estímulo externo”. (GNR, GA I, 3, 343/FDN 129) que le permita decidirse a una “actividad libre”, estímulo que, aunque provenga de fuera, ha de dejarle, sin embargo, completa libertad para la autodeterminación. Tal estímulo externo y, a la vez, exento de coacción, es la “exhortación”. De esta manera, el sujeto sólo puede encontrarse a sí mismo como Yo – u “objeto” para sí – en la medida en que es exhortado a un obrar libre. La exhortación es, pues, el acto a través del cual tiene lugar la formación y apropiación de un sujeto de su autonomía.
- 6 Sin embargo, la exhortación solo cumple este su “fin final”, si se concreta en una especie de relación causal caracterizada tanto por la capacidad de los sujetos de operar unos sobre otros a manera de

estímulos o “influencias” sobre sus posibilidades de autodeterminación, como por la capacidad de los mismos a reaccionar al llamado al obrar que encarna la exhortación. Mas para que la exhortación se resuelva en una tal relación – descrita por Fichte en términos de una “libre actividad causal recíproca” (GNR I, 3, 345/FDN, 130) – es necesario el cumplimiento de una serie de condiciones por parte de los implicados en una tal relación, a saber: 1) que el sujeto al que la exhortación va dirigida pueda “entenderla” y “concebirla”; 2) que el sujeto que exhorta se represente al otro como capaz de comprender la exhortación; 3) que dicho sujeto sea, por tanto, él mismo, un ser dotado de “razón” y, por ende, de “libertad”. Sólo en la medida en que reúne tales “características”, la exhortación se resuelve en la forma de una relación que, previa a la configuración de relaciones jurídicas o normativas, apela a la racionalidad de los sujetos como condición de toda posible interacción social o cognitiva entre ellos.

- 7 Dicha racionalidad se expresa en la capacidad o disposición de los sujetos para entender las acciones o actitudes de los demás en términos de motivaciones intencionales dirigidas a provocar o posibilitar sus respectivas formas de acción. Sólo quien reacciona a la exhortación que se le dirige, puede ser visto – y tratado – por el otro (A) como un “Yo” (B). Reaccionar a la exhortación significaría no sólo responder “autónomamente” a ella “con Sí o No” , sino asumir las actitudes y comportamientos que se esperan de nosotros en cuanto seres racionales. Por ello, la exhortación no tendría solo la forma de un acuerdo o entendimiento discursivos entre los sujetos– aspecto que mayormente enfatiza Honneth-, sino, ante todo, la forma de un “proceso cooperativo” en términos de Mead , en dado que ella se presenta, en efecto, como un proceso que, lejos de cumplirse aisladamente o como desarrollo de una tendencia natural-

instintiva del individuo, supone enteramente la cooperación de otros sujetos, necesitados asimismo de autoafirmación, como condición de toda posible relación o interacción futura entre los mismos. Este proceso lo encarna para Fichte, de manera paradigmática, la educación, (cf. GDN, GA I, 3, 347/FDN 134) pues ésta es el proceso a través del cual “el hombre deviene hombre entre los hombres”. (ibid.) Es decir, se constituye en un ser autónomo o racional por vía del intercambio inteligente de conocimientos y experiencias que es exclusivo sólo de la vida en comunidad.

- 8 Si la exhortación opera, pues, como el “estímulo externo” que, gracias a la interacción social y cognitiva que crea entre los sujetos hace de éstos seres capaces de autodeterminación en el todo de una comunidad, se trataría de saber, entonces, cómo ella se concreta en su “fin final”, la libre autodeterminación de los sujetos relacionados. De lo que se trata, por tanto, es de determinar el paso de la exhortación al obrar autónomo que ella demanda, a fin de lograr la interacción inteligente de los sujetos actuantes. Este paso, que representa la concreción de la relación del reconocimiento, en la medida en que materializa las expectativas del comportamiento racional o inteligente que plantea el ideal de exhortación, lo ofrece, precisamente, el concepto de ‘autorrestricción’ (Selbstbeschränkung).
- 9 Antes de precisar su significado básico es necesario recrear ligeramente el contexto inicial en el que tiene lugar su formulación. Fichte, en efecto, intenta fijar este concepto desde la “Introducción” misma al Fundamento del Derecho Natural, a fin de trazar a priori el ideal de comunidad de seres racionales que se propone deducir a partir de la idea del derecho. Según Fichte, una “comunidad de seres libres”, sólo es posible en la medida en que cada uno restringe su libertad por la sola representación de la libertad del otro. En ese

contexto, Fichte presenta este precepto como la “regla del derecho”, la cual reza así: “restringe tu libertad por el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación”. (GNR, GA I, 3, 320/FDN, 110) Se comprende entonces que la posibilidad de una tal comunidad – comunidad jurídica y política – depende, en consecuencia, del cumplimiento o respeto, por parte de dichos seres, de la regla en cuestión, pues sólo quien se restringe a sí mismo de la manera indicada, esto es, por el “concepto de la libertad” del otro, crea con ello las condiciones para el establecimiento de una comunidad regida por el derecho.

- 10 Para entender el significado de la autorrestricción más allá de esta presentación general, es necesario aclarar previamente que la idea es obtenida por Fichte a partir de la suposición de que todo ser racional dispone de una “esfera de acción” en la que ha de llevar a cabo los “fines de sus acciones”, y que esta esfera se halla originariamente contrapuesta a la esfera de acción de todo otro ser. De acuerdo con Fichte, es dentro de esa esfera y exclusivamente dentro de ella, como el ser racional se determina como “individuo libre”, es decir, como alguien que puede elegir por sí mismo entre las posibles acciones de acción dadas en dicha esfera. Cada esfera se constituye a partir de la respectiva restricción de las acciones de los sujetos a su esfera de acción determinada, y representa la libertad “material” de los mismos, en cuanto que contiene las distintas posibilidades de su autodeterminación; y, en virtud de la exclusividad que le es propia, en cuanto que es el propio sujeto y no el otro el que puede elegir dentro de ella, es constitutiva, a la vez, de la identidad del sujeto actuante. En efecto, sólo sujetos que pueden disponer de una esfera propia de acción en un mundo compartido, pueden hacer efectivas las potencialidades de realización que los constituyen como racionales, en la medida en que convierten tales

potencialidades no sólo en medios de realización individuales, sino también en medios de interacción o cooperación con un compañero de acción, el cual puede ser posible o real.

- 11 Sin embargo, las posibilidades de la autorrealización práctica no se materializan simplemente porque los sujetos cuenten con una respectiva esfera de acción, sino porque convierten la existencia de esa esfera – existencia que está dada con la idea del ser racional – en límite de su propio obrar. En otras palabras: yo sólo obro, si el otro obra de tal manera que su obrar me deja también la posibilidad de obrar, es decir, si su obrar no representa una trasgresión de los límites de su propia esfera de acción. El obrar del otro dentro de su esfera se convierte así para mí no sólo en posibilidad de mi propia autodeterminación, sino que me invita, a la vez, a mi propio obrar. Lo que me permite saber que el ser puesto fuera de mí como libre es, efectivamente, un ser racional, es este restringirse “por sí mismo” del otro a su esfera de acción, es decir, el poner restricciones a su libertad por el solo concepto o representación de mi mismo como un posible ser libre.
- 12 La relación de reconocimiento aparece en Fichte como estructurada sobre la implicación mutua de conocimiento de un otro y restricción de sí. Dicha implicación se presenta de la siguiente manera: el conocimiento de todo ser fuera de mí como racional sólo se da por vía de la autorrestricción llevada a cabo, por ese ser, de sus posibilidades de acción; a su vez, la autorrestricción que se espera del otro sólo es posible por el conocimiento que tiene de mí como tal ser racional. Ninguno de estos momentos puede ser abstraído del otro, porque cada uno contiene la condición bajo la cual se cumple el otro, ya que toda autorrestricción es, al menos formalmente, un poner otro fuera de sí como racional y todo poner un otro fuera de sí

como racional es también, al menos formalmente, un poner restricciones al actuar de uno mismo.

- 13 De ahí que el “reconocimiento” sea planteado por Fichte en términos de un mutuo tratarse de los sujetos como racionales, inspirado, tanto práctica como cognitivamente, por la idea de la libertad y la racionalidad bajo la que se representan sus respectivas individualidades:
- 14 “La relación de seres libres entre sí es entonces determinada y se pone como determinada de la siguiente manera: el conocimiento de un individuo por otro está condicionado por el hecho de que el otro lo trate como un ser libre (esto es, que restrinja su libertad por el concepto de la libertad del primero). Pero este modo de tratar está condicionado por el modo de actuar del primero frente al otro. La relación de seres libres entre sí es por eso la relación de una acción recíproca mediante la inteligencia y la libertad. Ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente.” (GNR, GA I, 3, 351/FDN 137)
- 15 El reconocimiento sólo es posible entre seres racionales y libres, porque sólo tales seres están en condiciones de orientar sus acciones atendiendo a las posibilidades de acción o autodeterminación de sus (posibles) compañeros de interacción. Dicho de otra manera: el que la relación de reconocimiento sea una relación “mediante la inteligencia y la libertad” significa que dicha relación sólo es posible entre seres que conciben a priori sus acciones como acciones que tienen influjo, a manera de exhortaciones o estímulos, en el espacio de acción o de autodeterminación de otro ser. Por ello mismo el reconocimiento no es un tributo que se rinde al ser racional como tal, sino el trato que se dispensa a ese ser – y sólo a ese ser – que lleva a cabo acciones o actitudes que fomentan o posibilitan la libre

autodeterminación de otro ser. En otras palabras, es el trato que se dispensan mutuamente dos o más seres que se tienen, recíprocamente, por agentes (libres e inteligentes) de su libertad.

- 16 De esta manera, la conciencia de la libertad del otro que determina la propia autorrestricción convierte la coexistencia fortuita de seres racionales que comparten un mismo espacio de acción, en una existencia regida por la racionalización de la libertad individual. Esta racionalización, que tiene su expresión fáctica en el obrar según el concepto de la libertad del otro y su presupuesto cognitivo en la exhortación a su autodeterminación, tornaría innecesario toda pretensión del reconocimiento por la fuerza, dado que en el obrar según el concepto de la libertad del otro tendría lugar, dicho con Fichte, una “moderación de la fuerza mediante conceptos”, lo cual se constituye, entre seres racionales, en “criterio exclusivo e infalible de la razón y la libertad.” (GNR, GA I, 3, 352/FDN, 139) Todo otro comportamiento entre seres racionales que desborde los límites de la racionalidad presupuesta en su solo concepto, en suma, toda “manifestación de la fuerza”, pondría en cuestión la posibilidad misma del ser racional, porque dicha posibilidad depende enteramente de una relación sujeta a las determinaciones del derecho.
- 17 Esto último permite determinar, por contraste, un rendimiento más del concepto de la autorrestricción: el sobrepasar la propia esfera de acción significa tratar a un ser libre como un ser carente de autonomía, como un “objeto del mundo sensible”, con lo cual queda radicalmente viciada toda posibilidad de interacción o acción recíproca con él. En efecto, la transgresión de la propia esfera de acción rebaja al posible compañero de interacción a una condición en la que éste no puede determinar libremente los fines de sus acciones, porque mi intervención lo priva de la posibilidad de elegir

libremente en la esfera que lo determina, precisamente, en cuanto individuo.

- 18 Aunque Fichte no especifique aquí el tipo de comportamiento objetivante que niega al otro en esta condición, es plausible pensar que dicha transgresión se haya encarnada tanto en la forma de la agresión dirigida al cuerpo del otro, como en el no reconocimiento de la propiedad que, por derecho, le corresponde, pasando por toda agresión simbólica, como la que representa el no reconocimiento formal de su condición de ser inteligente (como ocurriría si se lo tratara, por ejemplo, como un ser incapaz de obrar o juzgar por sí mismo). Lo que, en cambio, enfatiza Fichte, es el hecho de que toda transgresión de la propia esfera de acción pone de manifiesto una inconsecuencia fundamental en el obrar del transgresor: ello es así porque la autorrestricción representa una “manifestación determinada de su razón”, que me permite confiar en que obrará frente a mí en consecuencia con dicha racionalidad presupuesta. El obrar contra esta racionalidad, me permite, entonces, tratarlo no como un ser racional, como un objeto esto es, como un ser determinado por impulsos meramente naturales, trato que me puedo permitir hasta tanto no ajuste su obrar al conocimiento presupuesto por mí de su racionalidad. De ahí que la restauración de la relación de reconocimiento tenga lugar a través de una apelación a la racionalidad que nos es común y en virtud de la cual accedemos a entrar en comunidad. Esta apelación es un hacer consciente el carácter vinculante y obligatorio que tiene para los dos la existencia en el todo de una comunidad, así como las consecuencias que se siguen de la violación de la “ley común” que hace posible la vida en dicha comunidad (la ley que expresa, precisamente, la “regla del derecho”).

19 Las implicaciones prácticas que se siguen de la no observancia de la autorrestricción evidencian el papel que este comportamiento cumple en la consolidación de relaciones caracterizadas por la racionalidad de los sujetos relacionados: tanto la interacción que es posible por vía del reconocimiento recíproco, como la preservación constante de la ley que demanda el respeto de la libertad del otro, son prácticas que se ven perturbadas allí donde se rompe la lógica que ha de determinar el obrar de los seres racionales- la lógica que manda obrar en concordancia o consecuencia con el concepto de su libertad. Por ello mismo, la autorrestricción representa en Fichte el tipo de racionalidad práctico-cognitiva que, a la par que preserva a los sujetos de las ofensas implicadas en el no-reconocimiento de su condición de racionales, hace posible la extensión de la expectativa del reconocimiento más allá del ámbito de las experiencias particulares que proveen las relaciones con sujetos definidos de interacción, a la comunidad de todos los seres racionales. En esta doble función, el precepto de la restricción de la libertad por el concepto de la libertad del otro refuerza la condición formal-cognitiva del reconocimiento encarnado en la práctica de la mutua “exhortación” a la autodeterminación, en la medida en que se concreta en un tipo de relación que pone a prueba la racionalidad práctica de los implicados en ella, y de cuyo logro o fracaso depende la consolidación – o negación – de la experiencia, individual y universal, del reconocimiento.

RESÚMENES

The present paper examines Fichte's concepts of Anerkennung, Aufforderung and Selbstschränkung, solely according to their development in Fichte's philosophy of natural right of 1796. The aim of the paper is to show that, for Fichte, 'recognition' is not a formal concept, but a praxis that has to be understood as a constituting experience of the selfaffirmation each individual as such is striving for.

ÍNDICE

Keywords: recognition, philosophy of right, self-restriction, exhortation, inter-subjectivity

AUTOR

CARLOS EMEL RENDÓN

Medellín

Some Preliminary Considerations on Helmholtz's Fichte: Towards a Naturalized Epistemology of Constraint?

Liesbet De Kock

Introduction

- ¹ In the post face of his monograph on Hermann von Helmholtz (1821-1894), Michel Meulders adequately describes one of the greatest difficulties characterizing the study of great historical figures, namely the fact that their lives “seem like a trompe-l’oeil to those who wish to scrutinize them” ¹ . Indeed, as necessary as it is to plough through received-views, competing (or irreconcilable) interpretations, and diverging appropriations, it might be even more important to liberate oneself from them, and take up the work of interpretation as if it were from scratch. At least, this is also what I felt it had to be done in the course of my attempts to get a firmer grasp on Helmholtz’s epistemological stance. Of course, it is not, and never will or can be for the sake of getting the interpretation *right* once and for all. The aim is rather to open up an alternative perspective from which the ‘trompe-l’oeil’ can be viewed, or in the

present case, to draw attention to an undercurrent in Helmholtz's thinking that has fallen prey to historical forgetfulness. More specifically, in the course of studying the life and work of the Berlin scientist, I became increasingly intrigued by the complexity of his intellectual indebtedness to the philosophy of J.G. Fichte, especially through reading the correspondence between Helmholtz and his father Ferdinand.

- 2 In this paper, I will first of all present two letters –dating respectively from 1852 and 1855–, which I found particularly interesting in this respect (section 2). Secondly, I will suggest a way in which these letters could be interpreted by means of (i) an analysis of Helmholtz's treatment of objectivity and objectification in perception (section 3.1.), and (ii) structuring the transcendental dimension in this treatment along the lines of two different levels of analysis (critical and metacritical) (section 3.2. and 4). The introduction of a double structure in Helmholtz's account of the objectification process will be based principally on Zöller's (2000) and Steigerwald's (2003) interpretation of Fichtean philosophy as a metacritical expansion and radicalization of the Kantian critique of knowledge. The main hypothesis guiding this exploration of the Helmholtz-Fichte relationship is the fact that Helmholtz might have felt it was necessary to supplement Kant's account of objectivity in terms of subjective constitution, with a more detailed account of the dynamics of the *process* of objectification and the constitutive role of (the sensitivity to) constraint, based on Fichte's Ego doctrine. According to Helmholtz, Kant:

“condensed into one act, which he named intuition, all the connecting links [*Zwischenglieder*] between pure sense perception [*Sinnesempfindung*] and the formation of ideas of the perceived, spatially extended object [...] as if it were merely the result of a natural mechanism that could not be an object of further philosophical and psychological investigations – apart from his final result [...] a representation” ².

- 3 As I will explain, one of the crucial “connecting links” Helmholtz was missing in Kant’s Critique was the one explaining how we “escape from the world of the sensations of our nervous system, into the world of real things” ³. In a somewhat anachronistic formulation, we could say that objectivity, according to Helmholtz, is not sufficiently accounted for in terms of the retroactive investigation of the conditions of possibility underlying an objective representation as a *fait accompli*. The process *itself* had to be critically scrutinized as a *fait s’accomplissant*, or as an act that is constituted at its most basic level by the internal generation of a state of opposition between the Self and a radical otherness, through the sensible experience of constraint.

Helmholtz’s letters to his father (1852/1854)

- 4 In 1852, early on in his scientific career, Helmholtz sketched the result of his physiological inquiries for the general public in his Inaugural Lecture *On the Nature of Human Sense- Perceptions*. He included a draft of this exposition in a letter to his father Ferdinand, requesting his opinion. In his reply, the elder Helmholtz could barely hide his enthusiasm over the fact that Helmholtz’s theory on sense perceptions seemed to pave the way for:

“a new kind of philosophy that will at any rate define exactly the objective substratum of all knowledge, rendering its nature indubitably clear, and thus establishing the ego-doctrine of Fichte as the only possible mode of philosophical thought” ⁴.

- 5 In re-reading the 1852 lecture ⁵, I was surprised to find no mention of Fichte whatsoever (not even close), so I was even more surprised to read Helmholtz’s reply back to his father, in which he stated that “It had indeed been his intention to give an empirical statement of Fichte’s fundamental insight on the nature of sense perceptions” ⁶.

6 Three years later, in 1855, there is a strikingly similar correspondence with respect to Helmholtz's lecture on *Human Vision*, in which Fichte is indeed mentioned once, but not in a way that seems of major importance ⁷. But Helmholtz writes to his father:

“Last Tuesday, I gave another lecture upon "Human Vision", in which I tried to put forward the correspondence between the empirical facts of the physiology of the sense-organs and the philosophical attitude of Kant, and also of Fichte, although I was somewhat hindered in my philosophical exposition by the need of making it popular” ⁸.

7 Before going into the details of the way in which Helmholtz's work could indeed be interpreted as giving an empirical statement of Fichte's Ego-doctrine, let us first take a look at the most obvious ways in which we should understand this philosophical hesitation.

8 Helmholtz's father, Ferdinand, teacher in classical languages at the Potsdam Gymnasium, was very well acquainted with, and fond of, the philosophies of Kant, Hegel, Schelling and especially J.G. Fichte. Furthermore he was a close friend of J.G. Fichte's son, Immanuel, who was moreover Hermann von Helmholtz's godfather ⁹. With his colleagues of the gymnasium, Ferdinand often entertained lively discussions on this topic at home, which made a lasting impression on the young Helmholtz. In 1891 (3 years before his death) the latter writes that “[...] the interest for questions of the theory of cognition had been implanted in me in my youth, when I often heard my father, who had retained a strong impression from Fichte's idealism” ¹⁰. As the letters cited above testify, Ferdinand never stopped writing to his son on the relevance of Fichte's theory of knowledge for the rapidly developing sciences at that time. The young Helmholtz however, soon came to notice that the anti-metaphysical climate dominating the scientific world in those days urged him to be cautious in his philosophical considerations for the sake of his credibility as a scientist. Moreover, it should be noted that

Hermann's epistemological ideas definitely diverged from his father's in significant aspects, although he clearly avoided intellectual conflict in his correspondence as much as he avoided conflict with the academic establishment of his time ¹¹ . Hermann von Helmholtz's natural tendency to shun harsh confrontations with his personal and academic surrounding, as well as his fear of not being taken seriously by contemporary scientist by overtly professing his eventual allegiance to some aspects of German idealism, have made it very hard to determine the theoretical significance of the repeated references to Fichte's work. Furthermore, these references are ambivalent, to say the least ¹² . Finally, it is clear from Helmholtz's biography that he did study the work of the German Idealist thoroughly, but it is much less clear which works he had read exactly, or which parts of Fichte's work had inspired him especially in his own theorizing. All these difficulties could explain the fact that this Fichtean undercurrent in Helmholtz's work has remained somewhat neglected ¹³ .

- 9 Nevertheless, some very interesting suggestions have been made on this topic, for example in an early essay from Steven Turner, where he states amongst others that Helmholtz did not like "Fichte the metaphysician", but that his own thought was strongly influenced by Fichte's "to the extent that Fichte's teaching represented a phenomenology of consciousness" ¹⁴ . Personally, I tend to agree with this general analysis of the Helmholtz-Fichte relationship. As already suggested in the introduction, Helmholtz was a self-proclaimed Kantian in his conceptualization of experience as the result of a necessary synthesis between intuition and understanding, but was rather troubled by the apparent gap lurking between these two stems of knowledge when trying to give a systematic account of the process of objectification in perception. Furthermore, I strongly

believe that Helmholtz tried to work himself out of this ‘Kantian deadlock’ –the topic of a vast amount of post-Kantian debates–, by resorting to Fichte’s radicalized critique of immediacy ¹⁵ and his subsequent account of ‘constraint’ as the result of an act, a *positing* (Setzen) on the part of the subject, as I will explain in the following paragraph ¹⁶ .

Helmholtz and the problem of objectivity and objectification in perception

Objectivity in natural science and philosophy

- 10 Helmholtz’s extensive inquiries into the nature of human vision were motivated above all by an epistemological concern, namely the problem of attaining objective knowledge through observation ¹⁷ . The problem of objectivity, Helmholtz states, is a problem lying at the crossroads of philosophy and exact science, as:

“Philosophy and natural science approached this problem from two opposite sides; it is a common task of both. The first [...] seeks to exclude from our knowledge and ideas that which originates from the influences of the corporeal world in order to be able to state that which belongs to the mind’s own activity. Natural science, [...] seeks to divide off that which is definition, designation, form of representation, and hypothesis in order to retain [...] what belongs to the world of reality. [...] Both seek to accomplish the same division, even if each is interested in another part of the divide” ¹⁸ .

- 11 In other words: while natural science is concerned with securing the objective nature of representations by focusing on their content – their materiality so to speak–, philosophy concentrates mainly on the necessary subjective activity involved in the constitution of objectivity. It should be clear that this formulation already implies a denial of direct (or naïve) realism, in which objectivity could be said to arise from the mere (passive) *givenness* of the object through

sensibility. The case for this *critique of immediacy* in Helmholtz is built upon a physiological interpretation of Kant's pure forms of intuition, through the appropriation of the "Law of Specific Nerve Energies" developed by his teacher, Johannes Müller ¹⁹ . Consequently, one of the core premises of Helmholtz's psychophysiological account of perception is the radical *discontinuity* between an internal state of excitation (sensation), and its external cause (which can only be determined as such in retrospect).

- 12 Instead of accepting this gap as an insurmountable obstacle to objectivity, and a final argument for the sceptic outlook of sensationalism, Helmholtz – just as Kant had done – sought a way out, without falling into the dogmatic traps of identity theorists by securing the constrained character of the activity involved ²⁰ . Or in other words: while in his view, there is no object that can be accounted for in isolation from the subject's spontaneous activity, this activity should in turn be conceived of as disciplined or limited by something lying outside it. Consequently, Helmholtz's neo-Kantian physiological epistemology can be said to proceed from what Baur (2003) identifies as the two main characteristics of critical philosophy, namely (1) the critique of immediacy, and (2) the epistemology of constraint ²¹ .

However, the problematic nature of the paradoxical tension between these two basic assumptions in Kant was widely debated amongst philosophers from the 19th century onwards. Given the denial of any obvious givens in the act of human knowing, how can we conceptually grasp the epistemological status of 'constraint' without appealing exactly to something that is *simply there*, as a radical otherness, limiting the subject's spontaneity from without? On a more basic level, this problem could be restated as the difficulty of securing the element of passivity in the act of knowing, without 'regressing' into the assumption of immediacy in experience ²² ?

- 13 To be sure, Helmholtz did very much appreciate the philosophical work Kant had done in determining the formal conditions of

representation (see section 1), but on the other hand felt that the philosopher had failed to account for the necessary conditions underlying the possibility of the *externalization* of internal states of excitation. Or in other words: he set himself the task of explaining how an element of passivity or constraint – that Kant had rightfully identified as a precondition for experience or empirical knowledge – first appeared in the perceptual act.

From critique to metacritique

- 14 In trying to get a firmer grip on the Helmholtz-Fichte relationship, my reading of Helmholtz's optics spontaneously evolved from a purely historical one, to an interpretation of his writings along the lines of a more general multi-layered transcendental framework, that is constituted mainly by the historical progression from Kant's critique of knowledge, to Fichte's metacritique, a shift which Steigerwald describes as a change in focus from:

“the interrogation of how cognition in general is possible to an interrogation of how a *critique* of cognition is possible [...]', For Fichte this metacritique required attending to the activity of the I [Ich] in thinking, to thinking or acting with the I in all its cognitive processes” ²³ .

- 15 In a similar vein, Zöller describes Fichte's metacritique as follows:

“Fichte thus supplements Kant's critical investigation of the possibility of objective knowledge and its systematic completion in the *Wissenschaftslehre* through a critical investigation of philosophical knowledge by radicalizing the project of philosophical critique from philosophy's critique of the knowledge of objects to the metacritique of philosophical knowledge” ²⁴ .

- 16 So at the first level, we get empirical cognition, while the second, critical level coincides with the Kantian project of examining the subjective conditions underlying empirical cognition, through abstracting from its phenomenal unity, and an a priori determination of its necessary structural foundation. Kant's basic insight in this respect obviously came down to the fact that

empirical cognition is only possible through the synthesis of material elements obtained through sensibility, and the structuring of this materiality through the subjective organization of the knowing mind ²⁵ . The distinctions, on which the possibility of experience is based, are correlated at its most general level with the presumption of a passive receptivity of materiality, and an active imposition of structure on the part of the subject.

17 The third, *metacritical* level actually consists of a critique of the presuppositions underlying the critical investigation, and can be linked historically with Fichte's work. Now if we take this step, which according to Fichte was an inevitable completion of the Kantian project, we are compelled to question the ground or conditions which underlie the *very possibility* of the distinctions at work on the critical level, and more specifically, the distinction between matter and form, between activity and passivity in experience ²⁶ . Or in other words, as Fichte suggests in his *System of Ethics* , a transcendental idealism which confines itself to finding the subjective conditions underlying the possibility of objective representation leaves a more fundamental question untouched, namely the question pertaining to the origins of our awareness of a realm differs from that of the Self, or the origins of the experience of constraint (*Widerstand*) ²⁷ .

18 The question that is raised by this metacritical perspective is captured by K. Ameriks as follows:

“Fichte has a story to tell about the active/passive distinction, a story to the effect that this distinction need not be simply assumed, as it is by Kant, but it can be argued to be a condition of the self's certain self-awareness” ²⁸ .

19 In the SSL, he founds the constitution of this active/passive distinction in what he identifies as one of the most fundamental laws of consciousness. According to Martin, this law can be considered as an attempt to explain the origin differential awareness of a self and a

non-self in experience, which constitutes the necessary basis of every human activity as a *determinate* activity ²⁹; this law is the “principle of resistance”

“what does a ‘determinate activity’ mean? And how does an activity become determinate or determined? Merely by having some resistance posited in opposition to it – posited in opposition: that is to say, a resistance that is thought of by means of ideal activity and imagined to be standing over against the latter.” (GA I/5, 25) ³⁰

- 20 This principle actually forms the most fundamental condition of possibility of the I’s production of a Not-I. This state of opposition between self and non-self, which, according to Fichte, arises from the principle of resistance, thus underlies the very possibility of a transcendental analysis of experience into material and formal aspects, into passivity and activity. To get a firmer grasp on what this means, we can turn again to some passages of the SSL, where Fichte aims primarily at an examination of the conditions of possibility for agency (*Wirksamkeit*). Some have suggested that this central concern in Fichte’s philosophy is in fact to be considered as “an extension of Kant’s Transcendental Deduction from the *I think* to the *I will*” ³¹ . This matches with Fichte’s complaint, mentioned before, that the main focus of philosophy had always been theoretical, in the sense that philosophy was mainly concerned with asserting “the correspondence of our representations with things that exist supposedly independently from those representations”. (GA I/5, 21) ³² But how is this experience possible, if the I in the ‘I know’, does not somehow *know itself* , in order to represent something that is independent from it? Accounting for the way in which this subject continuously discovers itself in experience is indispensable according to Fichte, because it is constitutive for the state of opposition that underlies the experience of a world that exists in its own right.

- 21 In this way, Fichte's inquiries into practical philosophy lead him to the conclusion that the concepts of free will and voluntary acts are not just important within the restricted domain of ethics, but have a constitutive role in experience itself ³³ . As such, Fichte's epistemology transcends the traditional differentiation between practical and theoretical philosophy: the analysis of the conditions of possibility of " *Wirksamkeit* " amounts to the formulation of principles that are basic to answering the questions of theoretical philosophy. As Fichte puts it: "our freedom itself is a *theoretical principle for the determination of our world* " (GA I/5, 77) ³⁴ , while Martin summarizes this line of thought as follows: "To experience of resistance one must somehow also experience oneself as striving toward or for something – an endeavor that one finds thwarted by the resistance of the world" ³⁵ .
- 22 In conclusion, we could state that Fichte tried to solve the problematic tension between a critique of immediacy and an epistemology of constraint, through a radicalization of the subject's activity at a more basic level of experience. As Baur suggests, one of the main differences between Kant's and Fichte's critical philosophy is the fact that the latter's philosophical system is founded in the ideal, unconstrained activity of the knowing subject, whereas the former had rooted his critique of knowledge in the assumption that all experience is principally constrained by a radical otherness ³⁶ . Indeed, Fichte does share this fundamental insight with Kant, but surely did not consider it to be the zero-point of his system. Instead, a further critical examination of the epistemological status of 'constraint' (Widerstand) is needed, in order to avoid the fundamental problems connected with Kant's presumed dualism. Passivity, constraint, limitation, can only be thought of by means of ideal activity, (cf. GA I/5, 21) and hence, critical philosophy should

proceed from the abstract assumption of an unconstrained spontaneity of the subject, and not, as is the case in Kant, from its limitations. Again: not because these limitations are not important to Fichte, but quite on the contrary, to found it in a more fundamental principle (roughly: the striving subject), and thereby giving it a firmer ground through a metacritical analysis.

- 23 In the next section, I will suggest a way in which Fichte's *completion* of the Kantian project seems to be at work in Helmholtz's writings on perception.

Towards a naturalized epistemology of constraint?

- 24 In 1892 –two years prior to his death– Helmholtz gives one of his last public lectures in Germany in the National Assembly of the Goethe Society. In this speech – undoubtedly one of the most poetic texts ever written by the Berlin scientist – Helmholtz sketches a mature version of his views on the epistemology of human vision, on the basis of the *Study Room* -scene of Goethe's *Faust I* . Faust, Helmholtz notes: “[...] saves himself from the unsatisfactory state of knowing and cogitation turned in itself, a state where there is no hope of acquiring truth and no means of revealing actuality, by the act” ³⁷ . This statement could actually be considered to be at the core of Helmholtz's epistemological outlook, as he determines active experimentation as the only possible way to “escape from the world of the sensations of our nervous system, into actuality (*Wirklichkeit*)” ³⁸ . His theory of experimentation (as a precondition for objectification) is thus meant to provide an answer to the question raised in the introduction, namely the problem of accounting for the (empirical) modalities enabling the externalization of pure internal

states of sensory modifications, or of the genesis of a differential awareness between I and not-I in perception. For Helmholtz, *the act* is the final arbiter to distinguish the *Erscheinung* from mere *Schein* ³⁹ . *Final* , because it is only through voluntary action that the subject is aware of his own ‘willensimpuls’, and by inference also of that which is opposed to it, the object. The awareness of constraint, or of a Not-I in perception, thus critically depends upon a pre-intuitive grasp of subjective intentionality.

- 25 In Helmholtz’s theorizing, the awareness of agency in perception arises from the physiological mechanisms associated with what he calls ‘muscular feeling’, a compound term for three different kinds of sensations:

“(1) the intensity of the effort of will (the feeling of innervation), (2) the tension of the muscles, that is, the force by which they try to act, and (3) the result of the effort, which [...] makes itself felt in the muscle by a contraction which actually takes place [...]” ⁴⁰ .

- 26 Helmholtz’s muscular feeling actually forms the physiological condition for the awareness of an opposition between that what “the Ego can and cannot change” ⁴¹ , a precondition for the externalization of those sensory modifications that cannot be interpreted in terms of subjective production. More than just accounting for the experience of agency, *muscular feeling* thus seems to play a more fundamental epistemological role as the foundation of the internal-external distinction in experience.

- 27 The most remarkable conclusion to be drawn from this line of reasoning is the fact that according to Helmholtz, the perceptual object is first recognized as a negation of the subject – or as that which is basically indifferent towards subjective striving. It is not constraint, but the willing Self, that forms the basis of Helmholtzian epistemology. It is more than probable that this part of Helmholtz’s optics actually forms the background against which we should

understand the 1852 statement that it had “indeed been his intention to give an empirical statement of Fichte’s Ego-doctrine”⁴². At least, I do not see how we could make sense of it otherwise.

28 As I announced in the introduction, the investigations into Helmholtz’s work on the basis of the historical progression from Kant to Fichte, have led me to analyse the physiological optics along the line of three different levels of analysis, namely empirical, critical and metacritical – with the last two revealing the double structure of Helmholtz’s philosophical inquiry into the nature of objectivity and objectification:

a. *Empirical.*

29 The empirical dimension (which is actually formulated by means of J.S. Mills views on inductive reasoning), is captured by Helmholtz’s theory of perception as unconscious (inductive) inference⁴³. A momentary sensation (in itself nothing more than a bodily state of excitation) functions as a minor premise, and evokes a hypothesis on the probable cause, which in turn generates predictions on what to expect if the hypothesized cause was indeed present. The major premise is best conceived of as defined as an abstract and dynamical representation of lawlikeness, which governs the process of perception in a generative, top-down fashion, on the basis of prior knowledge⁴⁴.

a. *Critical.*

30 What distinguishes Helmholtz from strict empiricist theories of perception such as those elaborated by J.S. Mill and David Hume however, is the fact that according to the former, the law of causality is not *derived* from inductive inference. It is rather the other way around: the capacity for inductive inference (and the determination of law-likeness) depends upon causality as an a priori, transcendental law. The experience of law-likeness is thus not a

contingent figment of imagination as it is, for example, in Hume; but a *necessary* condition for experience itself ⁴⁵. Or as Helmholtz himself states:

“The law of causality [...] expresses a trust in the complete comprehensibility of the world. Comprehension [...] is the method whereby our thought masters the world, orders the facts and determines the future in advance. [...] *The law of causality [...] is an a priori given, transcendental law.* A proof of it from experience is not possible, since the first steps of experience [...] are not possible without employing inductive inference, i.e. without the law of causality” ⁴⁶.

31 So, as Hatfield puts it, Helmholtz asserted that the mind “[...] is driven to seek the lawful,’ and ‘can only comprehend a nature that is lawful” ⁴⁷. I would consider this to be a critical aspect of Helmholtz work, because it answers the question of ‘what it is to understand’ by means of a critical examination of what is needed in order for something to be *comprehensible*. And what is needed, according to Helmholtz, is the a priori imposition of structure upon any *possible* ‘given’, which logically precedes all a posteriori organization of empirical reality.

a. *Metacritical.*

32 If we only take into consideration the two levels as described above, a Helmholtzian perceiver could just as well be a quite passive ‘observer-with-calculator’, which is obviously not the case, given the pivotal role Helmholtz assigns to active experimentation in perception. If we take a closer look at the above sketched account of perception as unconscious inference, it soon becomes clear that it actually *implies* the same obscure gap between pure intuition and objective representation, as was present in Kant’s transcendental aesthetics, according to Helmholtz. In the perceptual process as an inductive syllogism, the gap seems to be hidden behind the stripe marking the logical *therefore*. The problem is that the premises of the syllogism all appeal to internal states - the minor represents a state of functional activity in the nervous system, while the major is based

upon memory – while the conclusion somehow appeals to an external state of affairs. At this point, Helmholtz – as scientist – felt that all the intermediary steps should be accounted for empirically, while philosophically speaking, Helmholtz seems to question the necessary formal conditions underlying his own analysis of perception. The object under investigation is no longer experience (as was the case on the preceding level) itself, but rather the duality implied in the *analysis* of experience. It is at this level that we should situate Helmholtz’s analysis physiological mechanisms underlying the internal generation of a difference, or in other words: the foundations of the sensitivity to constraint, as described above. The Fichtean nature of the problems at stake at this level (as described in section 3) can hardly be overlooked, and moreover, the fact that these philosophical problems are ‘fed back’ – so to speak – to the empirical level in Helmholtz’s theorizing, makes the interpretation of Helmholtz’s account of perception as a *naturalization of the epistemology of constraint* very appealing.

Conclusion

- 33 In the fifth lecture of his *Sonnenklarer Bericht* (GA I/7, 246-252), Fichte reminds his readers that his Science of Knowledge primarily aimed at a philosophical reinvention of experience *as if* it were the product of some original construction (cf. GA I/7, 249). Taking the *as if* of the transcendental reconstruction of experience and the theoretical postulating of its origins for a categorical truth, is an inexcusable mistake. Since experience is only possible to the extent that all of its conditions have been fulfilled, it is therefore genuinely impossible to find any of these conditions in isolation in our everyday functioning. Prior to the act of philosophical reinvention,

critical abstraction and analysis, there is nothing but unity, determinateness, and givenness.

- 34 The same warning applies to what has been presented in this paper. The framework I have suggested for the analysis of Helmholtz's theory of optics, should by no means be understood as a blueprint for the successive phases involved in perception, which would be actually be utterly absurd. And in the same vain, it is important to note that I have not attempted to sketch a genuine historical evolution in Helmholtz's thought; the levels of analysis I have distinguished are the product of a reconfiguration of elements and questions that Helmholtz himself has always presented in their completeness and interdependency. Therefore, it has to be considered as a *reinvention* in Fichte's sense, and not as a reconstruction of facts or historical truths.
- 35 As I have indicated, this reinvention was initially motivated by an attempt to make sense of some of the remarks on Fichte as found in the correspondence between Helmholtz and his father. In the process of my investigation however, I soon hit the boundaries of what could be sensibly said on the matter on a factual basis, given the difficulties I described in section 3. Instead, Helmholtz's Fichte more or less came to function as a symbol, no more than an indicator for a purposiveness inhering Helmholtz's way of questioning the fundamental structure of experience. The direction in question is regulated by the fact that any talk about objectivity or objectification, according to Helmholtz, is only relevant to the extent that it is seen as a means to fulfil the natural tendency of any organism to *master* its environment and expand the range of action possibilities. Fichte's conception of the Ego as an absolute, self-positing activity, tending to extend centrifugally if unchecked by a

heterogeneous other fits well with this view of the subject. (cf. GWL GA I/2, 408)

- 36 Helmholtz has brought the Fichtean dynamics of striving and check, involved in the interactions with this obscure otherness, to the level of sensibility, and gave it a physiological underpinning. Therefore, just as his teacher Johannes Müller had shown that the Kantian critique of immediacy was just not some theoretical postulate floating through thin air, but could be understood at least partly from within the physiological make-up of the sensory apparatus, Helmholtz's work tells a similar story with regard to the second basic premise of Kantian epistemology (see page 5). With Helmholtz, the principally *disciplined* nature of the very structure of experience becomes inscribed in the body itself. As I have explained, the account Helmholtz offers of this is based partially on ideas that are akin to Fichte's Ego-Doctrine (as the Berlin scientist himself acknowledges in the cited letters to his father), and should thus be read against that background. An interesting implication of this is that we might want to reconsider Ferrari's perspective on Helmholtz as a physiological neo-Kantian ⁴⁸, in the sense that the naturalization project (i) goes beyond a physiological statement of Kant's critique of immediacy, and (ii) is not limited to Kantian philosophy as such, but should also be understood from the perspective of what Zöller (2000) and Steigerwald (2003) have called Fichte's metacritical expansion and radicalization of critical philosophy.

NOTES

1. M. MEULDERS, *Helmholtz. From Enlightenment to Neuroscience* , Cambridge: MIT Press, 2010, p. 211.
2. H. VON HELMHOLTZ , “Goethe’s Presentiments of Coming Scientific Ideas,” in *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays*, D. CAHAN (ed .), Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 394.
3. H. VON HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden I*, Braunschweig: Freidrich Vieweg und Sohn, 1896, p. 115 (my translation).
4. L. KOENIGSBERGER, *Hermann von Helmholtz*, trans. by LORD KELVIN , Oxford: Clarendon Press, 1906 [1903], p. 92.
5. H. VON HELMHOLTZ , “Über die Natur der menschlichen Sinnesempfindungen”, in *Königsberger Naturwissenschaftliche Unterhaltungen* , 3, 1854, p. 1-20.
6. L. KOENIGSBERGER, *Hermann von Helmholtz* , p. 92.
7. Cf. H. VON HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden I*, Braunschweig: Freidrich Vieweg und Sohn, 1896, p. 85-119.
8. L. KOENIGSBERGER, *Hermann von Helmholtz*, p. 138.
9. Cf. R.M. WARREN , et al., *Helmholtz on Perception* , New York: John Wiley & Sons, 1968, p. 3-15; and T. LENOIR , *Instituting Science. The Cultural Production of Scientific Disciplines* , Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 145.
10. H. VON HELMHOLTZ , “Hermann von Helmholtz. An Autobiographical Sketch,” in: *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays* , p. 390.
11. In his *Autobiographical Sketch* , Helmholtz tells for example that when writing, he always had his fellows scientists in mind: “I asked myself whether they would approve of it. They hovered before me as the embodiment of the scientific spirit of an ideal humanity, and furnished me with a standard”. (H. VON HELMHOLTZ , “Hermann von Helmholtz. An Autobiographical Sketch,” , p. 391.)
12. With respect to this difficulty, it is interesting to note the paradox between that what Helmholtz had written to his father in 1852 and 1855, and some of the statements he subsequently makes in his *Treatise* , for example: “The subsequent idealistic systems of J.G. Fichte, Schelling and Hegel all emphasized the theory that the idea is essentially dependent on the nature of the mind; thus neglecting the influence which the thing causing the effect has on the effect. Consequently, their views have had slight influence on the theory of the sense-perceptions”. (H. VON HELMHOLTZ , *Treatise on Physiological Optics III*, trans. by J.P.C.

Southall, New York: Optical Society of America, 1925, p. 36) In my view, this general ambivalence can be explained at least partly by the difficulty Helmholtz himself experienced in trying to reconcile his naturalized critique of immediacy (see section 3.1.) with his attempts to secure the ‘thinghood’, or ‘thatness’ of perceptual objects. Peculiarly enough, Helmholtz actually seems to have succeeded in that endeavor through modifying and naturalizing Fichte’s epistemology, as I will explain in what follows.

13. To be sure: some authors have done some considerable efforts to get a firmer grip on the Helmholtz-Fichte relationship, for example M. HEIDELBERGER and S. TURNER . I would especially recommend the articles the former has written on the subject, although I am somewhat troubled by the fact that he conceptualizes the parts in Helmholtz’s theorizing that are obviously embedded in Fichtean Philosophy as ‘Experimental Interactionism,’ a term that in my view does not honor the constitutive nature of human agency in Helmholtz’s theorizing. Nevertheless, I have very much enjoyed reading for example M. HEIDELBERGER , “Force, Law, and Experiment,” in *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science* , ed. D. CAHAN , Berkeley: University of California Press, 1993, p.461-497.

14. R.S. TURNER , “Hermann von Helmholtz and the Empiricist Vision,” in *Journal of the History of Behavioral Sciences* , 13, 1977, p. 57.

15. M. BAUR , “Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing,” in *International Philosophical Quarterly* , 43(1), 2003, p. 105.

16. The so-called ‘Kantian Deadlock’ obviously comes down essentially to the charge of dualism, which has often been raised with respect to Kant’s Critique; for an overview see for example S. ENGSTROM , “Understanding and Sensibility,” in *Inquiry* , 49(1), 2006, p. 2-25. I should note that while I am quite certain that Helmholtz has taken this to be a valid objection – or at least a problematic aspect of Kant’s account of experience – this is not necessarily the case for me, based on my own reading of Kant. Therefore, within the scope of this paper, any mention of this presumed hiatus should be read within the context of my attempts to clarify some of the basic premises in Helmholtz’s thinking, not as the statement of a matter of fact.

17. H. VON HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden II*, Braunschweig: Freidrich Vieweg und Sohn, 1896, p. 218.

18. H. VON HELMHOLTZ , “The Facts in Perception,” in *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays* , p. 344.

19. In short, this law states that the quality of our sensations is not determined by the external object exciting it, but rather through the peculiar make-up of our sensory apparatus. Sensations [Empfindungen] – conceived of as *symbols* in Helmholtz’s theorizing – thus require an act of interpretation, of subjective structuring, in order for them to count as

an objective perception. See for example H. VON HELMHOLTZ , “The aim and Progress of Physical Science,” in *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays* , p. 221.

20. Helmholtz considers sensationalism or intuitionism to be the exact opposite of identity-theory. Where for the former, there is no hope of attaining any objective knowledge at all (because of the impossibility of a correspondence between ideas and their objects), the latter dogmatically assumes an identity or pre-established harmony between nature and mind. H. VON HELMHOLTZ , *Treatise on Physiological Optics III*, trans. J.P.C. Southall, New York: Optical Society of America, 1925, p. 18-19.

21. M. BAUR , “Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing,” in *International Philosophical Quarterly* , 43(1), 2003, p. 91. According to G. Banham, these two main characteristics have given rise to competing interpretations on the essence of Kantian epistemology. While some tendend to (over)stress the centrality of the notion of subjectivity in Kant’s Critique, others thought of it more as an epistemology that was centered around the foundational constraints to knowledge. Personally, I see no obvious reasons why one of these two foundational theses would be more central than the other. G. BANHAM , “Kantian Ontology,” 2005, p. 25, URL: http://galatea.meccahosting.com/~a000594b/PAPERS_files/Kantian%20Ontology.pdf (seen on 10-17-2011)

22. Baur formulates the problem at stake like this: “How is it possible to accept the Kantian critique of immediacy while also giving an epistemologically adequate account of the constrained or finite character of human knowing (i.e. an account that does not rely on some appeal to what is simply ‘given’)?”. M. BAUR , “Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing,” in *International Philosophical Quarterly* , 43(1), 2003, p. 91.

23. J. STEIGERWALD , “The Dynamics of Reason and its elusive Object in Kant, Fichte and Schelling,” in *Studies in the History of Philosophy of Science* , 34, 2003, p. 112.

24. G. ZÖLLER , “From Critique to Metacritique: Fichte’s Transformation of Kant’s Transcendental Idealism,” in *The Reception of Kant’s Critical Philosophy* , ed. S. SEDGWICK , Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 130.

25. See KrV B 74.

26. For an interpretation of Fichte’s philosophical project as an attempt to overcome the dualistic tendencies in Kant’s work, see for example: S. LUMSDEN , “Fichte’s Striving Subject,” in *Inquiry* , 47, 2004, p. 123-142.

27. This question is raised by Fichte in the context of his critical inquiry into the formal conditions for ‘Thätigkeit’, or agency, cf. SSL, GA I/5, 25.

28. K. AMERIKS , “The Practical Foundation of Philosophy in Kant, Fichte, and After,” in *The Reception of Kant’s Critical Philosophy* , ed. S. SEDGWICK , Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 121.

29. W. M. MARTIN , “Fichte’s Transcendental Phenomenology of Agency,” 2003,
URL: <http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/FichteAgencyEnglish.pdf> (seen on 10/11/2011)
30. Quoted from J.G. FICHTE , *The System of Ethics* , ed. G. ZÖLLER and D. BREAZEALE , Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 12.
31. G. BECK , “From Kant to Hegel – Johann Gottlieb Fichte’s Theory of Self-Consciousness,” in *History of European Ideas* , 22(4), 1996, p. 277. Manfred Frank suggests that Fichte’s attempt to found an irreducible subjectivity is actually a response to the Kantian difficulties with accounting for the way in which the ‘I’ grasps itself as a subject, in a non- objectal manner. An objectal representation of the Self would be one that is the result of a reflection through which the subject is actually objectified; the problem with these so called reflection models of self-consciousness, according to Frank, is that they (1) are circular (since they presuppose that which they want to explain, and (2) cannot differentiate between the consciousness of an object and self-consciousness. M. FRANK , “Non-objectal Subjectivity,” in *Journal of Consciousness Studies* , 14(5-6), 2007, p. 152-173.
32. Quoted from J.G. FICHTE , *The System of Ethics* , p. 8.
33. W.M. MARTIN , “Fichte’s Transcendental Phenomenology of Agency”.
34. Quoted from J.G. FICHTE , *The System of Ethics* , p. 70.
35. W.M. MARTIN , “Fichte’s Transcendental Phenomenology of Agency”, forthcoming, p.12
36. M. BAUR , “Kant, Lonergan, and Fichte on the Critique of Immediacy and the Epistemology of Constraint in Human Knowing,” in *International Philosophical Quarterly* , 43(1), 2003, p. 105.
37. H. VON HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden II*, Braunschweig: Freidrich Vieweg und Sohn, 1896, p. 359 (my translation).
38. H. VON HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden I* , p. 115 (my translation).
39. H. VON HELMHOLTZ , “Goethe’s Presentiments of Coming Scientific Ideas,” in *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays*, p. 411.
40. H. VON HELMHOLTZ , *Treatise on Physiological Optics III*, trans. J.P.C. Southall, New York: Optical Society of America, 1925, p. 243.
41. Full quotation: “[...] it is clear that a separation of thought and reality first becomes possible after we know how to complete the separation of that which the Ego can and cannot change. This, however, only becomes possible after we recognize which law-like consequences the will’s impulses have at that time”. H. VON HELMHOLTZ , “The Facts in Perception,” in *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays*, p. 362.
42. L. KOENIGSBERGER, *Hermann von Helmholtz*, trans . LORD KELVIN , Oxford: Clarendon Press, 1906 [1903], p. 92. See also: section 2.
43. H. VON HELMHOLTZ, *Vorträge und Reden II*, Braunschweig: Freidrich Vieweg und Sohn, 1896, p. 233.

44. If we only take into account this empirical dimension in Helmholtz's work, it is quite understandable that he is credited amongst other for founding the contemporary paradigm of perception as Bayesian inference. I strongly agree with Westheimer however, that this model of perception has just some rather superficial similarities to Helmholtz's, and that it does not capture the complexity of Helmholtz's optics, especially with regard to the pivotal role of agency. G. WESTHEIMER , "Was Helmholtz a Bayesian? A Review," in *Perception* , 37, 2008, p. 1-10.

45. G. SCHIEMANN , *Hermann von Helmholtz's Mechanism: The Loss of Certainty*, Springer, 2009, p. 127.

46. H. VON HELMHOLTZ , "The Facts in Perception" in *Science and Culture. Popular and Philosophical Essays* , p. 363.

47. G. HATFIELD , "Helmholtz and Classicism: The Science of Aesthetics and the Aesthetics of Science," in *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science* , p. 557.

48. M. FERRARI, *Retours à Kant. Introduction au néo-Kantianisme*, Paris: Editions du Cerf, 1997.

ABSTRACTS

In the present paper, I analyse the influence of Fichte's philosophy on Helmholtz's treatment of objectivity and objectification in perception. The exploration of the relationship between both philosophers, a relationship that has been somewhat disregarded in the Fichte-research, attempts to get a firmer grasp on the extent to which Helmholtz's account of the objectification process in perception is based on Fichte's Ego doctrine.

INDEX

Keywords: Helmholtz, experience, Kant, metacritique

AUTHOR

LIESBET DE KOCK

Ghent

Três teses sobre a verdade na Doutrina-Da-Ciência De 1804

Thiago Santoro

Unidade absoluta do saber: sobre idealismo e realismo

- ¹ A primeira tese, emblema do projeto de filosofia sistemática comum a toda tradição do Idealismo Alemão e desde cedo defendida por Fichte ¹, aparece de modo claro já no início do texto de 1804: “existe a verdade, a qual é unicamente verdadeira, e tudo aquilo fora dela incondicionalmente falso; e essa verdade pode de fato ser encontrada e se evidencia imediatamente como pura e simplesmente verdadeira”. (WL1804² GA II/8, 4/FSW X, 90) ² A defesa da tese sobre a unidade absoluta do saber, que de acordo com Fichte consta como objetivo final de qualquer investigação filosófica genuína, estabelece um monismo lógico que equipara o conceito de verdade à ideia da superação completa de todas dicotomias ou de todo dualismo. A razão só poderá conquistar plena autonomia, e portanto uma verdadeira autofundamentação, quando atingir esse grau máximo de universalidade, e conseguir com isto extirpar qualquer possibilidade de contradição interna à sua estrutura sistemática. Caso contrário, como nos diz Fichte,

“onde quer que surja qualquer possibilidade evidente ou tácita de diferenciação, a tarefa ainda não foi resolvida. Alguém que possa demonstrar alguma distinção possível naquilo que um sistema filosófico postula como o mais elevado, esse refutou o mesmo sistema.” (WL1804² GA II/8, 8/FSW X, 93)

- 2 Mas o que exatamente significa essa absoluta unidade do saber para Fichte? Como o filósofo compreende essa estrutura sistemática necessária e ao mesmo tempo unívoca de todo conhecimento humano? O esclarecimento de Fichte aponta para a mútua implicação entre fundamento e fundado, afirmação que em certo sentido antecipa aqui a compreensão hegeliana de sistema, mas com uma pequena e importante ressalva: tal relação se estabelece no “intuicionar contínuo do próprio filósofo”, como indica a continuação do texto fichtiano:

“absoluta unidade [...], o puro fechado em si mesmo, o verdadeiro, imutável em si. Reconduzir: justamente no intuicionar ³ contínuo do próprio filósofo, e portanto: que ele conceba o múltiplo através do uno, e o uno através do múltiplo, i.e., que para ele a unidade = A se evidencie como princípio dessa multiplicidade; e vice-versa, que a multiplicidade segundo o fundamento de seu ser só possa ser concebida como principiado de A.” (Ibidem)

- 3 A bem dizer, essa definição da unidade absoluta, de cunho platônico, ao simplesmente determinar de modo completamente abstrato um necessário vínculo entre o uno e o múltiplo, ainda não revela o que propriamente se pode tomar por múltiplo ou uno, não concede ainda nenhuma determinação desses termos. Tampouco é esclarecido acima qual o papel do intuicionar do filósofo nessa conjunção. De fato, a ressalva antes destacada é fundamental. O intuicionar ou *insight* do filósofo não é aqui apenas uma observação marginal de Fichte, ou simplesmente indicação de que se está pensando sobre a relação em questão, mas se mostra como elemento constitutivo da própria unidade investigada.
- 4 Entretanto, na continuação da explanação fichtiana, encontra-se uma passagem bastante propensa à interpretação equivocada. De certo modo, esse texto que já aparece logo no início da *Doutrina-da-*

Ciência de 1804, a meu ver, pode ser tomado como uma das fontes de um erro de interpretação disseminado em grande parte da literatura específica sobre esse *Opus magnum* de Fichte. Na busca da unidade suprema do saber, o autor retoma aqui a distinção entre ser e consciência, contraposição essa característica da teoria geral da representação, para em seguida indicar que não é possível estabelecer tal unidade absoluta do saber a partir de qualquer dos dois termos:

“cada um pode [...] notar que todo ser postula um *pensamento* ou uma *consciência* desse ser; que portanto o puro ser é sempre apenas uma metade em relação à outra, ao pensamento desse ser, e conforme a isso é membro de uma disjunção originária e mais elevada [...] Assim, a absoluta unidade não pode ser posta nem no ser, nem na consciência que está contraposta a ele; não será posta na coisa, e tampouco na representação da coisa; mas sim no princípio, recém revelado por nós, da absoluta *unidade e inseparabilidade* de ambas, o qual simultaneamente, como vimos também, é princípio da *disjunção* de ambas; princípio que gostaríamos de denominar *puro saber, saber em si*.” (WL1804² GA II/8, 12-14/FSW X, 95-6)

- 5 Uma rápida leitura *ipsis litteris* dessa passagem do texto sem dúvida parece conduzir à seguinte interpretação: ora, se a absoluta unidade não é nem a coisa (isto é, o ser, a objetividade), nem a consciência (o sujeito), como claramente afirma Fichte (e como queria Hegel), então tal unidade só pode ser encontrada na superação de ambos os opostos, em um saber absoluto. Até aqui, tal interpretação segue à risca o texto do autor. O problema reside no modo como essa superação é concebida, e especialmente na forma de interpretar os termos da relação. Explico: na medida em que Fichte fala de uma contraposição entre ser e *consciência*, e sobre a superação dessa dicotomia por um saber *absoluto*, o termo ‘consciência’ é imediatamente equiparado à própria subjetividade como um todo, e o argumento de Fichte parece indicar assim uma verdadeira *Kehre* da postura idealista transcendental, pois dito saber absoluto aparentemente se mostra por completo desvinculado de qualquer

elemento subjetivo. ⁴ Eis, portanto, como alguns intérpretes transformaram a epistemologia transcendental de Fichte na contraditória ideia de uma ontologia do saber absoluto. ⁵

- 6 Contudo, o conceito de consciência da passagem supracitada é ali empregado por Fichte justamente enquanto sinônimo de consciência intencional, ou, mais precisamente, “representação da coisa” e “pensamento desse ser”, uma consciência em oposição ao objeto ou ser visado. O parágrafo em questão faz uma descrição da duplicidade inerente à consciência representacional, e com razão indica que essa configuração da consciência não pode constar como princípio de unidade do saber. Assim, o princípio “recém revelado por nós”, denominado por “saber absoluto”, não designa uma recusa de toda e qualquer instância subjetiva, mas simplesmente recusa a identificação do idealismo transcendental a um subjetivismo *naïve* ⁶, ao mesmo tempo em que não aceita a possibilidade de uma fundamentação ontológica do conhecimento no “puro ser”. O monismo teórico de Fichte assume, conseqüentemente, a tarefa de demonstrar essa unidade última de toda disjunção como inerente ao próprio saber.
- 7 Se a unidade do conhecimento deve unificar os dois elementos daquilo que Hölderlin denominou “partição original” ⁷, isto é, essa disjunção fundamental entre ser e pensar, que se mostra como estrutura mais geral da relação cognitiva da consciência intencional com o mundo, tal disjunção unifica por sua vez o múltiplo caracterizado pela dúplici determinação kantiana da experiência humana. Assim, na linguagem esquemática de Fichte, a unidade absoluta entre ser e pensar ($A = D/S$, cf. WL1804² GA II/8, 24-26/FSW X, 102 ⁸) é também unidade entre a experiência sensível, o mundo moral, e a união entre ambos: x, y, z. (cf. WL1804² GA II/8, 26/FSW X, 103) Nesse sentido, a unidade do saber almejada pela doutrina-da-

ciência é em certo sentido uma unificação dos aspectos real e ideal da experiência da consciência, ou seja, busca-se aqui um verdadeiro ideal-realismo fundado na atividade cognitiva enquanto tal.

- 8 Entretanto, mesmo que o objetivo geral das lições de 1804, em última instância, esteja de acordo com a interpretação aqui sugerida, isto é, considerando que a teoria desenvolvida por Fichte permaneça de fato concordante com a proposta de um sistema transcendental-idealista fundamentado de modo absolutamente imanente, o texto fichtiano parece apresentar em alguns pontos certas inconsistências notáveis. Não se entende, por exemplo, como Fichte pode falar a respeito do saber ou da certeza como sendo uma “pura *substância* existente para si”, (WL1804² GA II/8, 36/FSW X, 106) ou ainda, bem mais adiante no texto, como o autor pode se referir a uma “pura *luz* ou pura *razão em si*”, cuja determinação se dá aparentemente “sem nenhuma intervenção possível nossa.” (WL1804² GA II/8, 276/fsw X, 233) A partir dessas afirmações contextualmente problemáticas, compreende-se perfeitamente por que muitos comentadores dessa obra lêem-na a partir de um prisma ontológico.
- 9 É possível mostrar que tais discrepâncias constituem muito mais simples inconsistências no uso de determinados termos do que uma mudança radical na orientação geral da filosofia de Fichte. Isso fica mais claro, por exemplo, quando se observa, na continuação da página 106 do texto em questão, a explicação que Fichte oferece para aquele “saber enquanto um existente para si”: “não *conheceis* vós então em todas essas determinações, e não é vosso saber, enquanto saber, sob todas as distinções dos objetos o mesmo saber idêntico a si próprio?” (WL1804² GA II/8, 36/FSW X, 106) Nesse sentido, o saber se mostra como instância que permanece subjacente a todas as determinações predicativas do entendimento, como indica Fichte através da iteração infinita da contínua relação entre ser e pensar

dentro do próprio saber. (Cf. WL1804² GA II/8, 38-40/FSW X, 108-9)

9 O comentário de Stolzenberg deixa bem claro esse ponto:

“O puro saber não é algo como o saber *a priori* no sentido de Kant, um saber, portanto, que opera a partir de conceitos, cujo conteúdo não pode ser deduzido da experiência; o puro saber, para Fichte, é muito mais uma circunstância epistêmica, a qual é considerada quando a referência intencional a objetos, dos quais algo é sabido, é colocada por assim dizer em *epoché*, e somente a forma fundamental invariante do saber enquanto tal, para todos os casos de saber, é trazida à tona.” (2006, p. 3).

10 Importante notar aqui que o princípio uno subjacente à multiplicidade das determinações do entendimento não é compreendido por Fichte como uma unidade inerte e alheia à própria multiplicidade, e por isso mesmo não pode ser compreendido como substância. Por conseguinte, afirmar tal unidade do saber enquanto algo simplesmente fixo e imutável seria justamente recair no erro da objetificação da atividade do saber, transformando este saber em mero ser. Pelo contrário, a doutrina-da-ciência busca um fundamento dinâmico de unidade, que contenha em si mesmo também o princípio de toda disjunção. Assim, o fundamento último do conhecimento jamais poderá identificar-se com uma unidade mística indiferenciada, a qual é na verdade produto de uma abstração vazia, mas mantém seu estatuto transicional, oscilando entre ambos os polos de qualquer manifestação determinada. Como indica o seguinte trecho da sexta lição do curso de 1804:

“a verdadeira e correta unidade só pode ser o princípio ao mesmo tempo da unidade manifesta e da disjunção manifesta; e certamente não apenas como *exterior*, de modo que projetasse ambos, a unidade e o princípio de disjunção, expelindo objetivamente a manifestação, mas *interior e orgânico*; de modo que não pudesse ser princípio da unidade sem ser também a um só tempo princípio da disjunção, e vice-versa.” (WL1804² GA II/8, 86/FSW X, 132-3)

11 Essa descrição abstrata do conceito de uma unidade dinâmica entre opostos, ou melhor, de uma unidade que contém em si a própria dualidade – sem dúvida já presente no uso fichtiano do conceito de

imaginação, no contexto da *Grundlage* – precisa, no entanto, ser comprovada a partir da própria construção efetiva do saber. Nesse sentido, um ponto de partida para o desenvolvimento dessa argumentação se encontra na contraposição entre as posições do idealismo e do realismo. Se há de fato uma unidade última do saber, tal unidade precisa coadunar essas duas perspectivas, que, de acordo com Fichte, esgotam os possíveis pontos de vista epistêmicos. Importante observar aqui que a análise de Fichte parte não de uma crítica específica a sistemas filosóficos que sustentam tais posições, mas seu ponto de partida, como afirma o próprio autor, é o idealismo e o realismo “natural, que se dá no conhecimento comum sem qualquer intervenção consciente nossa, ao menos em suas exteriorizações e manifestações derivadas”. (WL1804² GA II/8, 178/FSW X, 180) 10

- 12 Assim, a análise fichtiana inicia a partir de uma definição da postura idealista comum, que se revela como meramente fática. Mesmo que o texto abaixo mencione como exemplo dessa determinação fática o princípio da filosofia kantiana, será preciso investigar até ponto Fichte, ao falar de um “pôr de si mesmo” enquanto justificação absoluta do próprio idealismo, não está também realizando uma espécie de autocrítica ao desenvolvimento anterior de sua obra. Eis o trecho em questão:

“o modo de pensar *idealista* se coloca, através de seu próprio ser, na posição da reflexão, transforma essa posição absolutamente *através de si própria* em um absoluto, e seu desenvolvimento posterior não é nada além da gênese daquilo que já existia *sem qualquer outra* gênese, exceto sua própria gênese absoluta. Ele era portanto, em sua raiz, *fático*, não por estar em relação com algo outro fora dele (ex. a proposição suprema de Kant), mas em relação a *si mesmo*. Ele se põe pura e simplesmente, e todo o resto deve partir disso; e para além desse absoluto pôr de si mesmo ele dispensa outra justificação.” (WL1804² GA II/8, 178-80/FSW X, 180-1)

- 13 Com essa definição, Fichte pretende destacar uma forma de idealismo unilateral e completamente fechado em si mesmo, cuja

simples afirmação de si, enquanto axioma indiscutível, não possibilita um conhecimento de seu próprio fundamento. Em outras palavras, a postura do idealismo comum parte de um princípio dado como certo, e constrói a partir desse eixo inquestionável sua explicação da experiência. Assim, dizer que seu fundamento ou princípio é meramente fático significa mostrar que sua construção epistêmica não é uma verdadeira autoconstrução, indicando com isto que tal idealismo não investiga criticamente seu próprio princípio, ou, para utilizar a linguagem de Fichte, não se torna verdadeiramente genético. Destarte, inclusive a teoria transcendental sobre a construção dos objetos do conhecimento a partir da espontaneidade do entendimento pode incorrer no erro do dogmatismo metafísico, se pretende postular como fundamento último dessa estrutura transcendental espontânea um mero fato da razão, uma premissa que deve ser simplesmente aceita porque não pode ser comprovada, isto é, geneticamente reconstruída. Nesse sentido, essa forma dogmática de idealismo reproduz tal qual o “modo de pensar” objetificador do realismo, como indica claramente a seguinte passagem do texto da *Doutrina-da-Ciência de 1804*:

“em nada difere o proceder do modo de pensar realista. Ele pressupõe, com total abstração da facticidade de seu pensar, o puro conteúdo do mesmo, como unicamente válido e pura e simplesmente verdadeiro, negando assim de modo consequente toda outra verdade que não esteja ali contida, ou, como será de fato o caso aqui, que o contradiga.” (WL1804² GA II/8, 180/FSW X, 181)

- 14 De acordo com essa análise, nenhuma das duas posições é capaz de estabelecer a unidade última do saber, pois cada qual mantém como absoluto apenas um dos dois polos constitutivos de qualquer objeto: forma e conteúdo. (Cf. *Ibid.*) ¹¹. Além disso, ambas as posições, ao determinarem entre si duas esferas do discurso que se negam reciprocamente, apresentam-se como completamente incomensuráveis; nenhuma é capaz de refutar a outra, pois não há entre elas uma base ou fundamento em comum. (Cf. WL1804² GA II/8,

182/FSW X, 182) Se, na tentativa de explicar o conhecimento, o idealismo comum afirma que só existe aquilo que é construído pelo sujeito, e, por outro lado, o realismo comum afirma que todo conhecimento provém de uma análise da própria coisa, cada uma dessas posições pode ser compreendida como uma abstração da outra.

- 15 Neste primeiro sentido, o idealista transcendental não encontra dificuldade para mostrar a inconsistência do realismo comum. Ele simplesmente revela, a partir da própria afirmação do realista, aquilo que tal afirmação deve inevitavelmente pressupor: o em-si se mostra como o pensar sobre o em-si. Assim, o realismo, tal como aquele cético criticado por Aristóteles ¹², se autorefuta tão logo pronuncia sua tese. Eis como Fichte, em um diálogo fictício com seus adversários, expressa esse ponto: “portanto, vosso intuicionar da aniquilação do pensamento no em-si pressupõe contudo o pensamento positivo; e a proposição assim se coloca: no pensamento, o pensamento aniquila a si próprio face ao em-si.” (WL1804² GA II/8, 184/FSW X, 184) A ideia por trás dessa refutação consiste em demonstrar que toda suposta pura objetividade se revela como produto ou resultado de uma abstração, que ao mesmo tempo oculta o sujeito que abstrai esse em-si. Em outras palavras, toda afirmação de uma verdade exclusivamente objetiva é, no fundo, uma projeção da própria consciência, que não toma em consideração o próprio ato de projetar.
- 16 Mas o que é propriamente o em-si? Aqui surge o segundo e mais profundo sentido da posição realista. “O em-si deve ser descrito apenas como o *aniquilador* do pensamento.” (WL1804² GA II/8, 182/FSW X, 183) Em outras palavras, o em-si afirmado pelo realismo é pretensamente uma instância por completo independente “do meu dizer e pensar, e de *todo* dizer e pensar e intuir”, (WL1804² GA II/8,

182/FSW X, 183) uma pura alteridade da razão, tal como o foram para Kant os *noumena*.

- 17 Para Fichte, a afirmação de um puro em-si representa de certo modo uma reivindicação legítima do realismo, na medida em que o sistema de determinações conceituais da razão não consegue por si só encontrar um fundamento seguro de sua própria existência. Se o conceito realiza apenas uma constante transição entre determinações, se ele é por isso mesmo um vacilante *Através* (*Durch*, cf. WL1804² GA II/8, 26 ss./FSW X, 102 ss. ¹³), como neologismou Fichte, sua própria forma revela uma inerente limitação, bem como a necessidade de postular um princípio de existência que transcende o conceito. Por isso, como comenta Ingeborg Schüssler, “para a existência do *Através* é necessário uma vida absoluta em si, não contida nesse *Através*, fundamentada em si mesma”. ¹⁴ Mais do que isso, trata-se aqui, de acordo com a análise de Stolzenberg, do “significado positivo do conceito de em-si” ¹⁵, que denota uma absoluta ausência de qualquer relação intra-epistêmica, e neste caso inclusive a ausência da própria relação negativa à construção conceitual postulada pelo idealismo. Se o conceito de em-si representa uma instância, ou melhor, a instância absolutamente autônoma e independente enquanto tal, ele jamais pode ser determinado por contraposição à sua pretensa negação, não pode “ser relata de uma relação” ¹⁶.
- 18 No entanto, justamente por causa dessa clausura absoluta assumida também pelo realismo superior, sua posição acaba se tornando idêntica àquela do idealismo radical. Assim, não parece haver diferença significativa entre a afirmação da total autonomia e independência da razão e a mesma afirmação em relação a algo como uma não-razão, um puro em-si. Além disso, dita clausura absoluta impede que ocorra uma manifestação dessa unidade, ou dito de

outro modo, o puro em si, seja ele um saber em si ou uma coisa em si, não contém qualquer determinação, e nesse sentido se torna uma totalidade indiferenciada que é ao mesmo tempo uma total nulidade; uma “noite onde todos os gatos são pardos” ¹⁷.

- 19 Como então é possível resolver esse impasse, a partir de qual critério se poderá recuperar um ponto de apoio seguro para a unidade absoluta do saber? A meu ver, a única resposta satisfatória de Fichte para o problema em questão reside no conceito de *imagem*, ou, mais precisamente, no conceito de eu ou saber *enquanto imagem*. “Imagem, *enquanto imagem*, é o *nervus probandi*.” (WL1804² GA II/8, 372/FSW X, 286) Mesmo sem entrar em detalhes nessa análise, pois pretendo discutir esse ponto mais adiante, observo o seguinte: se a unidade absoluta deve ser absolutamente autônoma, fechada em si mesma, tal como o conceito do puro em-si, e ao mesmo tempo deve ser algo de fato existente, manifesto, tal como articula a construção do saber, então a única forma de unificar ambas as exigências é através de uma instância cuja essência contenha seu próprio manifestar. Em outras palavras, o saber é absoluta unidade do conhecimento porque revela-se como saber, e só é como saber na medida em que sabe de si. Ou, para colocar de modo sucinto: o saber é porque sabe de si, e só sabe de si porque é. ¹⁸ Isso talvez o que se possa depreender da seguinte passagem críptica do texto de Fichte:

“nem na reconstrução enquanto tal (da representação), nem no originário (na coisa-para-si), mas absolutamente em um ponto de vista entre ambos encontra-se o saber: ele reside na imagem da reconstrução, *enquanto imagem*, em cuja imagem surge para ele, através de uma *lei interna*, o *pôr de uma lei*. Isso, este transpassar [*Durchdringen*] da essência da imagem é a originária, absoluta e imutável unidade;” (WL1804² GA II/8, 372/FSW X, 287)

- 20 A partir dessa constatação, de que a unidade absoluta do conhecimento, para além da distinção entre realismo e idealismo, deve se estabelecer como absolutamente imanente ao próprio saber (o que não significa dizer que ela seja absolutamente imanente ao

conceito, como será discutido na próxima seção), permanece ainda a tarefa de explicar como essa imanência do saber pode ser compreendida enquanto manifestação da consciência, isto é, em que medida a unidade do saber absoluto se revela como o próprio eu. Um primeiro passo nessa direção consiste em explicitar uma segunda e mais profunda contraposição interna ao saber, sem dúvida decorrente daquela entre as duas posições epistêmicas antes analisadas: a contraposição entre intuição e conceito, considerada a partir de sua gênese na própria consciência. Segue sem mais a discussão sobre esse problema.

Gênese da verdade na consciência: sobre conceito e intuição

- 21 Intuição e conceito têm para a teoria transcendental kantiana significados bem delimitados: “por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provêm os conceitos.”¹⁹ A intuição é sempre sensível²⁰, afecção de nossa faculdade receptiva da sensibilidade, e nos dá assim o conteúdo da representação; em contraposição, o conceito é pura forma do objeto representado, construída a partir da espontaneidade do entendimento. Assim, a conjunção ou cooperação entre esses dois modos cognitivos circunscreve a totalidade da experiência humana finita.
- 22 Desse modo, entretanto, a unidade originária dessa disjunção, aquela raiz inescrutável, permanece de fato intacta. O objetivo de Fichte, explicitamente declarado, é investigar essa fonte originária do saber.²¹ Em certo sentido, o projeto do idealismo transcendental, se levado às suas últimas consequências, precisa explicitar inclusive a

gênese de intuição e conceito, tomadas como as duas únicas formas possíveis de conhecimento, e deve realizar essa gênese de maneira absolutamente imanente à própria consciência. No entanto, mesmo Fichte, já em meados de sua XIII lição do segundo curso de 1804, confessa a dificuldade que tal explicação da unidade última do saber acarreta: “permanece ambíguo, se o pensamento se origina a partir dessa intuição, ou se a intuição se origina do pensamento, ou ainda se ambos não seriam apenas fenômenos de uma unidade oculta que os fundamenta.” (WL 1804² GA II/8, 194/FSW X, 189) A doutrina-da-ciência propõe-se a realizar a complicada (e talvez irrealizável) tarefa de autofundamentar o conhecimento, e assim fundamentá-lo de modo último.

- 23 Como consequência inevitável dessa tarefa, a discussão de Fichte sobre o sentido da dualidade entre entendimento e sensibilidade não pretende mais, como constava na investigação kantiana, explicitar o papel que ambas as faculdades tem no processo de construção do conhecimento científico. A revolução copernicana de Fichte consiste justamente em transformar os próprios modos de conhecimento da estrutura transcendental da razão em seus objetos de investigação. Em outras palavras, a discussão sobre a distinção entre intuição e conceito é na doutrina-da-ciência uma discussão sobre os modos imediato e mediato de saber, ou melhor dito, sobre a maneira como a imediatez intuitiva e a mediação conceitual podem determinar a autoconstrução do saber, que por sua vez não é senão a própria autoconstrução da consciência. “Nós refletimos assim não mais sobre o conteúdo, do qual muito bem poderíamos abdicar, mas sim sobre o *procedimento*; perguntamos conseqüentemente pela gênese”. (WL 1804² GA II/8, 78/FSW X, 129)
- 24 De fato, não só essa distinção entre conceito e intuição se dirige a outro foco epistêmico, como também é possível estabelecer uma

segunda distinção, interna à própria noção de intuição. Por um lado, o termo intuição mantém na teoria de Fichte um aspecto de seu uso kantiano, a saber, o modo receptivo com que a intuição se relaciona a seu objeto. Evidentemente, conforme o exposto logo acima, esse “objeto” da intuição fichtiana não corresponde mais a um dado empírico captado pela sensibilidade, mas pode ser compreendido como um conceito determinado dado, ou ainda, um fato da consciência. Assim, a contraposição entre conceito e intuição, isto é, entre conceituar e intuir, ocorre justamente a partir dessa definição. O conceituar constrói “objetos” conceituais que são por sua vez captados pelo intuir da consciência.

- 25 Porém, o termo intuição parece indicar ainda outro significado mais profundo, e a meu ver essencial à tarefa de elucidação do próprio saber. Mesmo que Fichte não tenha em nenhum momento de toda sua obra delimitado um sentido estrito para esses termos distintos, o uso fichtiano preferencial de *Intuition* (Intuição) no lugar de *Anschauung* (intuição) ²², no contexto teórico da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, sugere uma demarcação forte entre duas acepções para tal noção. Assim, em contraposição ao primeiro sentido destacado anteriormente, da intuição (*Anschauung*) como captação fática de um conceito, poder-se-ia considerar Intuição (*Intuition*) como referente a uma autocaptação, e nesse sentido como um termo equivalente à intuição intelectual do período de Jena. No entanto, é preciso observar aqui que ambos sentidos considerados estão agora desvinculados de qualquer relação com o conhecimento empírico, o que significa dizer que ambas as intuições são aqui, em certa medida, intuições “intelectuais”. O critério de distinção entre essas duas acepções, portanto, diz respeito não mais à natureza do objeto da intuição, mas sim ao modo de realização dessa intuição. Para utilizar o vocabulário do próprio autor, mesmo que Fichte não empregue

exatamente dessa forma, poderíamos denominar o primeiro sentido por ‘intuição fática’ e o segundo sentido por ‘intuição genética’. Essa distinção é indicada, talvez de maneira não muito clara, na seguinte passagem do texto de Fichte:

“Acabei de tocar aqui, de passagem e *aliud agendo*, na seguinte diferença importantíssima, entre o mero *visar fático* (*faktischer Ansicht*), tal como nosso pensamento do em-si, e o *intuicionar genético* (*genetischer Einsicht*), tal como no construir-a-si-mesmo do em-si. De acordo com o testemunho de nossa consciência imediata, não podemos observar nosso pensamento enquanto *pensar* ²³, *verbaliter*, enquanto construção; nós apenas o vemos na medida em que ele é, ou deve ser, e ele já é ou deve ser na medida em que o vemos; ao contrário, vemos o em-si como *sendo* e construindo-se *ao mesmo tempo*, e vice-versa.” (WL 1804² GA II/8, 196/FSW X, 191)

- 26 A bem dizer, a passagem supracitada não se refere especificamente a dois modos de intuição, mas esclarece aquela diferença no modo de captação através da contraposição entre pensamento e intuicionar. No entanto, a segunda parte do parágrafo em questão parece traduzir essa relação justamente a partir da diferença entre um ver fático do pensamento e um ver genético do mesmo. Em outras palavras, Fichte retoma aqui, a partir de outras expressões de linguagem, a mesma discussão do período de Jena sobre dois modos de consciência, isto é, sobre a distinção entre uma consciência intencional e uma consciência não-intencional ou pré-reflexiva. Neste caso, ao modo de relação objetiva da consciência intencional corresponde o “visar fático”, enquanto que ao outro modo, relativo à consciência não-intencional, corresponde o “intuicionar genético”.
- 27 Sendo assim, será preciso distinguir na estrutura da consciência, além dos dois modos de captação cognitiva mencionados, ao menos três instâncias ou “faculdades” de conhecimento. Se, por um lado, há uma contraposição entre conceito e intuição, e nesse sentido uma contraposição correspondente entre pensar e intuir, essa duplicidade cognitiva, por sua vez, deverá ser unificada a partir de

uma intuição superior, isto é, a partir de um verdadeiro intuicionar (*Einsicht*), ou simplesmente, como indica Fichte claramente no seguinte trecho da primeira série de preleções de 1804, a partir da intuição intelectual:

“Esse ponto tornar-se-á completamente claro quando nos elevarmos até o intuicionar da conexão necessária entre a absoluta intelecção e o absoluto intuir em nós mesmos, e por isso nos elevarmos até a *intuição intelectual*, enquanto o verdadeiro ponto de vista interno da doutrina-da-ciência.” (WL 1804¹ GA II/7, 131)

- 28 Entretanto, Fichte não pretende estabelecer essa unidade última do conhecimento, que unifica pensar e intuir, simplesmente como que por um passe de mágica, ou um “tiro de pistola”, para usar a expressão de Hegel. A argumentação da *Doutrina-da-Ciência de 1804* parte de uma análise crítica sobre a insuficiência de intuição e conceito como modos adequados de captação do saber enquanto saber. Somente através dessa crítica, que em certa medida é uma descrição do caráter fenomênico da própria consciência determinada, será talvez possível realizar, por via negativa, aquele estado-de-ação que corresponde à intuição intelectual, isto é, será possível estabelecer a identidade entre a consciência pura e o próprio saber.
- 29 A partir da XIII preleção de 1804, Fichte retoma a comparação entre as duas posições epistêmicas do realismo e do idealismo, para então fazer uma análise mais detalhada do seu resultado. Na medida em que o realismo superior pretende negar o idealismo a partir de uma intuição fática do em-si ou puro ser ²⁴, e, por outro lado, o idealismo superior nega a posição realista através de um conceituar fático do ser aí ²⁵, isto é, da consciência determinada, tal contraposição será interpretada também como contraposição entre intuição e conceito. Sem dúvida, trata-se de mostrar aqui que em ambos os casos, a unidade do saber não se estabelece justamente por

causa da facticidade cognitiva unilateral que cada uma representa. Eis, portanto, como Fichte reapresenta a posição idealista:

“Para intuicionarmos o em-si, enquanto negando o Ver, deveríamos refletir energicamente sobre ele. Portanto, mesmo que não pudéssemos negar que *ele* constrói *a si mesmo* e com isto também à luz, tudo isso estava condicionado por nossa reflexão enérgica, e essa era, por conseguinte, o mais alto membro de todos. Isto é claramente, na medida em que se baseia faticamente em uma reflexão absoluta, *Idealismo (...)*”. (WL 1804² GA II/8, 32/FSW X, 188)

- 30 Em outras palavras, a tentativa de pensar o em-si, a objetividade absolutamente independente da construção do pensamento, falha inevitavelmente, pois o pensamento, em sua relação fática ou intencional com o objeto, não consegue se colocar na própria posição do em-si, isto é, não consegue *ser* ele próprio essa autoconstrução do que está sempre para além do pensar. Da mesma forma, a posição realista, na medida em que postula uma intuição fática do em-si, não possibilita uma apreensão determinada do mesmo, pois a determinidade do conceituar, isso que Fichte chama de “forma existencial externa”, é absorvida pela pura gênese do em-si. É o que se pode depreender da seguinte passagem, um tanto obscura, do texto de Fichte:

“Também no realismo a autoconstrução será pura e simplesmente intuicionada; mas ela será intuicionada, i.e., ela será inserida em um vivente em si mesmo, e esse *vivente* arrasta o intuicionar consigo, a mesma relação que já encontramos mais de uma vez naquela evidência estabelecida por nós como evidência genética; e isso cada um agora deve encontrar na intuição. Ainda que seguramente uma *Intuição objetivadora* também pareça oscilar sobre a gênese, ela será da mesma forma arrastada até a gênese e com a gênese. Parece estar sendo indicado nesse intuicionar, portanto, uma unificação da forma existencial *externa* com a *interna*, da facticidade com a gênese.” (WL 1804² GA II/8, 192/FSW X, 189)

- 31 Através desses exemplos é possível delimitar o seguinte: a contraposição entre uma intuição fática e um conceituar fático explicita uma tensão primordial inerente à tentativa de fundamentação última do saber. Para realizar essa fundamentação de maneira consistente, Fichte precisa explicar como se pode

unificar o em-si e a consciência do em-si, ou simplesmente, ser e pensar, de modo que tal unificação seja imanente ao saber, e nesse sentido pressupõe a construção conceitual da consciência determinada, sem que com isso a verdade do em-si, dessa vitalidade absoluta que Fichte também denomina “pura luz”, seja reduzida à própria consciência manifesta. Melhor dito, a fundamentação última do saber tem que indicar como é possível demonstrar, para usar uma expressão de Husserl, a transcendência dentro da própria imanência do saber. ²⁶

- 32 Devido a essa dificuldade central, entende-se por que a *Doutrina-da-Ciência de 1804* precisa estabelecer uma distinção radical entre aquele idealismo absoluto que deveria deduzir tudo a partir do eu absoluto – imputado por todos os críticos de Fichte à sua teoria (WL 1804² GA II/8, 200-2/FSW X, 193) – e o idealismo crítico-transcendental defendido pelo autor, que pretende estabelecer esse mesmo sujeito absoluto, isto é, a consciência, enquanto manifestação ou imagem ²⁷ de um fundamento incognoscível e verdadeiramente absoluto. Somente nesse sentido é possível compreender as objeções do próprio Fichte à teoria da consciência, objeções cujo conteúdo não implica uma assim denominada “despotenciação” do papel do eu no desenvolvimento tardio da doutrina-da-ciência ²⁸, mas sim denota uma compreensão mais aguda sobre o que pode ser determinado como limite do próprio conhecimento. Por isso Fichte pode afirmar o seguinte:

“de acordo com esse sistema idealista, a consciência seria um fato, e como a consciência é para ele o Absoluto, o Absoluto seria um fato. Mas a doutrina-da-ciência, desde o primeiro instante de seu surgimento, esclareceu que o *proton pseudos* dos sistemas anteriores seria partir de fatos, e postular nesses fatos o Absoluto; ela tem por *fundamento*, como atestou, um *estado-de-ação* [*Tathandlung*], palavra muito alemã, a qual designa aquilo denominado nessas preleções pela palavra grega *gênese*, frequentemente melhor compreendida do que aquela outra.” (WL 1804² GA II/8, 202/FSW X, 194)

- 33 Só agora é possível delinear uma gênese da verdade a partir da própria consciência. O caminho argumentativo ascendente da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, também denominado por Fichte *Wahrheitslehre* (doutrina da verdade), faz uma espécie de demonstração apofática da verdade, na medida em que analisa as duas possibilidades epistêmicas de explicação da experiência humana, o realismo e o idealismo, para em seguida mostrar cada qual como unilateral e insuficiente, em relação ao objetivo de uma fundamentação última do conhecimento. Essa análise indica como erro fundamental de ambas as posições uma forma de relação epistêmica meramente fática, que não permite estabelecer a estrita autofundamentação do saber, pois dita facticidade gera um abismo inexplicável entre a manifestação do saber e seu fundamento, ou, como descreve mais adiante Fichte, produz uma projeção “*per absolutum hiatum*”. (WL 1804² GA II/8, 218/FSW X, 200)
- 34 O conceito manifesta o saber, mas não capta a essência do mesmo. A intuição é um modo de captação imediata, mas não permite a determinação do saber. A consciência, portanto, na medida em que só pode ser determinada por conceitos, manifesta o fenômeno do saber. A verdade desse fenômeno ou aparecer da consciência não é construída pela própria consciência, e assim poderá surgir apenas a partir da aniquilação do conceito.
- “O fundamento da verdade enquanto verdade sem dúvida não reside na consciência, mas completamente na verdade ela mesma; portanto, tu deves sempre abstrair da verdade a consciência, pois essa não dita nada àquela. Em relação à verdade a consciência é apenas *fenômeno* externo, do qual tu jamais podes sair, e cujo fundamento também deve ser indicado para ti.” (WL 1804² GA II/8, 204/FSW X, 195)
- 35 No entanto, mesmo que Fichte utilize explicitamente o termo *Vernichtung*, não se deve interpretar essa aniquilação do conceito em sentido literal, de acordo com a observação de Traub (1998, p. 103),

pois a teoria tardia da doutrina-da-ciência quer justamente estabelecer um *vínculo de figuração* entre o saber absoluto e o próprio Absoluto, e isso significa dizer que a aniquilação do conceito face à verdade é muito mais uma relação negativa a determinar os limites do discurso do que uma simples eliminação de toda manifestação frente ao próprio Absoluto. Caso contrário, o saber não seria “imagem de”, mas uma completa nulidade. Por conseguinte, o modo de saber fático da intuição e do conceito não é propriamente aniquilado, mas se auto-aniquila, isto é, será demonstrado como insuficiente. Eis o motivo pelo qual a investigação fichtiana, ainda que compartilhe da inspiração mística de Jacobi, não compartilha com este o método.

- 36 Esse também o motivo que leva Fichte a buscar um ponto de unificação absoluta do saber, isto é, a legítima unidade entre o ser e o pensar, a partir da intuição intelectual. Sem dúvida, para tanto será preciso abstrair dos efeitos da consciência que impedem uma captação intuitiva da própria verdade do saber. (WL 1804² GA II/8, 218/FSW X, 199) Mas isso não significa necessariamente uma abstração da própria consciência. Seria então a consciência, enquanto intuição intelectual, aquilo que Fichte determinou por “pura luz”?
- 37 Assim, a metáfora da “pura luz” não corresponde à forma do conceito, e também não corresponde ao próprio saber absoluto, mas sim àquela intuição imediata, que é o procurado ponto intermédio e princípio da conexão entre o ser substancial inconcebível e o conceito que se anula nesse ser. 29

Sobre verdade e certeza

- 38 “A primeira exigência imposta a vocês”, anuncia Fichte aos ouvintes de sua XXIII preleção de 1804, “é conceber a *certeza* com rigor e em sua completa pureza. Não se trata da certeza de alguma coisa, como era o caso da conexão dos membros complementares, pois foi realizada precisamente a abstração disso; mas se trata da certeza pura e em-si, com total abstração da coisa.” (WL 1804² GA II/8, 344/FSW X, 271) Com essa intrigante formulação, inicia-se no desenvolvimento da argumentação fichtiana aquilo que poderíamos considerar o ponto crucial da epistemologia da doutrina-da-ciência. Fichte pretende investigar aqui a relação entre verdade e certeza, de modo a mostrar que a fundamentação última do conhecimento só poderá investigar o primeiro conceito a partir do segundo, isto é, a verdade incondicionada se torna indiretamente acessível apenas através de uma autofundamentação ou autocertificação da própria certeza, considerada no sentido estritamente puro acima aludido. Eis, portanto, o momento crítico de justificação (e conseqüente autojustificação) da teoria fichtiana.
- 39 Sem dúvida, em proporção direta à importância da discussão que ocorre nessa seção da obra, se apresenta aqui também um dos capítulos mais obscuros do curso de 1804. Fichte reúne em poucos parágrafos uma intrincada relação de conceitos-chave, os quais nem sempre são devidamente esclarecidos, ou muitas vezes assumem *ad hoc* o ônus de uma demonstração não realizada, ainda que talvez irrealizável. Sendo assim, como objetivo principal do presente trabalho, tentarei esclarecer alguns pontos da XXIII preleção que me parecem contribuir para a compreensão da teoria epistemológica fichtiana, mais especificamente no que concerne à discussão sobre a

intuição intelectual e sua relação com os conceitos de verdade e certeza.

40 Para tanto, além de uma remissão direta e detalhada ao texto de Fichte, será necessário também fazer uma análise crítica da interpretação, específica sobre esse capítulo fundamental, apresentada na monografia de Ulrich Schlösser, *Das Erfassen des Einleuchtens*, um dos poucos trabalhos recentes que investiga a *Doutrina-da-Ciência de 1804* a partir de um ponto de vista analiticamente rigoroso. Esse cotejo servirá para melhor avaliar em que medida a estratégia de Fichte para estabelecer uma fundamentação do saber tem ou não êxito, bem como se ela mantém ou não sua coerência interna.

41 Já na segunda preleção de 1804, Fichte indica de certo modo o caminho norteador de toda sua investigação, descrevendo, a partir dos conceitos de verdade e certeza, aquela unidade fundamental entre ser e pensar que a doutrina-da-ciência pretende estabelecer. Eis o trecho em questão:

“todo ser põe um pensar ou uma consciência dele próprio; que portanto o ser seria membro e primeira metade de uma disjunção, cuja outra seria o pensar; por isso, a unidade não estaria nem em uma metade nem na outra, mas no vínculo absoluto de ambas = puro saber em e para si, portanto saber de nada, ou, se a seguinte expressão for mais fácil de recordar, deveria ser posto na *verdade e certeza* em e para si, que não é certeza de alguma coisa, pois assim já estaria posta a disjunção entre ser e saber.” (WL 1804² GA II/8, 20/FSW X, 99)

42 Aparece aqui mais uma vez o esforço do autor em determinar um conceito de verdade que não pressuponha qualquer forma de relação externa entre dois *relata*, o que em certo sentido é ao mesmo tempo uma crítica ao paradigma clássico da teoria da verdade por correspondência. Conforme visto anteriormente, essa dualidade epistêmica surge tanto no modo como a consciência intencional se relaciona com seu objeto, quanto na forma fática como conceito e intuição determinam certo conteúdo cognitivo. Nesse sentido, a

unidade última do saber deve consistir em um espécie de verdade “não-objetal”, e portanto, como indica o texto acima, se estabelece como “puro saber” ou “certeza em e para si”.

43 Se, no entanto, a única possibilidade de realizar uma determinação de algo é através dessa contraposição dual, inerente a qualquer esclarecimento conceitual discursivo, de que maneira é possível determinar uma tal unidade ou verdade não-objetal que, justamente por isso, não pode ser *determinada*? Para resolver esse impasse filosófico aparentemente intransponível, Fichte adota uma estratégia *sui generis*: a partir de uma tentativa de determinação minimalista daquilo que o autor denomina “certeza pura”, a doutrina-da-ciência pretende mostrar que existe um vínculo necessário entre dois níveis distintos do discurso, ou melhor dito, entre duas esferas da experiência cognitiva. O argumento fichtiano parte de uma descrição objetiva da certeza em direção à realização ou efetivação dessa certeza pela própria atividade do sujeito. Como último passo, depois de garantida a identidade entre a pura certeza e o próprio eu, realizar-se-á uma breve investigação acerca da arquitetura interna desse saber originário.

44 Assim, o primeiro passo do argumento é indicado no texto de Fichte através de uma simples solicitação:

“Se agora lhes requisitasse para descreverem melhor essa pura certeza, de maneira mais precisa, como procederiam? Creio que de nenhum outro modo senão pensando a mesma como imperturbável permanecer e descansar no *mesmo imutável* uno; no mesmo, disse, portanto, em um inalterável *quê* ou qualidade. Assim, não podem descrever a pura certeza de outro modo, senão como pura imutabilidade, e a pura imutabilidade de nenhum outro modo, senão como uma permanente unidade do *quê* ou da qualidade.” (WL 1804² GA II/8, 346/FSW X, 272)

45 Essa descrição abstrata de uma primeira propriedade da certeza, a partir de uma qualidade ou *quê* imutável, ainda que não permita estabelecer uma definição precisa sobre o conceito em questão, ao

menos revela um aspecto importante sobre a teoria do conhecimento de Fichte: não há uma certeza parcial, não se pode estar realmente certo sobre alguma coisa apenas temporariamente, ou sob certas condições. Certeza é um “imperturbável permanecer e descansar no *mesmo*”, uma identidade absoluta consigo. A mesma ideia, sem dúvida recorrente em toda obra de Fichte, recebe uma descrição análoga, por exemplo, na *Segunda Introdução à Doutrina-da-Ciência*, quando o autor fala sobre a noção correlata de convicção. (cf. ZE, GA I/4, 264/FSW I, 513)

- 46 Como segundo passo, Fichte então retoma a mesma descrição anterior, fazendo agora uma análise do próprio procedimento de construção dessa descrição. Em uma passagem que apresenta notável similaridade com o argumento inicial da *Doutrina-da-Ciência de 1801/2*, a saber, aquele experimento que incita o leitor a construir um triângulo, Fichte pretende provocar uma espécie de transposição do ponto de vista de seu interlocutor, indicando uma passagem desde o conteúdo proposicional da certeza do *quê* imutável até o estado de consciência que permite reconhecer o sentido e a validade dessa proposição. Por isso diz o autor:

“Prestemos atenção, tal como sempre procedemos em questões similares, apenas em nossa maneira de proceder. Nós construímos *um quê em geral*, e o postulamos como imutável; e com isso a essência da certeza se manifestou para nós. Pergunto: se repetíssemos esse procedimento ao infinito, como manifestamente nos parece possível fazer, poderíamos alguma vez estabelecê-lo de um outro modo? A construção do *quê* é absolutamente imutável, e em todas suas infinitas repetições apenas é possível do único modo descrito, através da absoluta negação da mutabilidade: nós vemos a nós mesmos portanto também assim, tal como descrevemos a certeza, como persistindo imutáveis no mesmo *quê* uno da construção; nós somos aquilo que dizemos, e dizemos aquilo que somos.” (WL 1804² GA II/8, 348/FSW X, 273)

- 47 Surge assim, neste ponto, um recurso argumentativo indispensável no tocante ao projeto de fundamentação proposto pela *Doutrina-da-Ciência de 1804*, e especialmente relevante para a presente discussão.

A transição entre o estado imutável da certeza, instanciada em um abstrato quê, e o correspondente estado imutável da consciência que permite realizar uma tal descrição, essa identidade do dizer a certeza e do ser a própria certeza, representa uma tentativa de fusão das dimensões lógica e pragmática do discurso. Assim, a estratégia de Fichte consiste em estabelecer uma identidade entre o conceito formal de certeza, caracterizado como permanência do mesmo, e nossa identidade no postular desse conceito, isto é, a imutabilidade de nossa própria “experiência” da certeza. Como observa Schlösser, “(...) o pensamento da certeza só é válido porque ele se dá a partir da realização originária da certeza. Assim, não se deve conectar apenas a determinidade ao conceito de certeza, mas ainda esse conceito ao intuicionar real realizado.” 30

- 48 Em certa medida, essa identidade pragmático-conceitual que transfere o sentido da proposição à experiência ou ação do sujeito, isso que Schlösser denomina “tautologia pragmática” (*Ibidem*), não é senão uma transformação terminológica tardia daquela ideia fundamental contida no conceito de intuição intelectual, a saber, que só é possível conhecer tal intuição a partir de uma ação, mais ainda, através de uma pura ação, simplesmente realizando essa mesma intuição. Por isso, a unidade última do saber é a unidade de nossa própria construção desse saber, mas como nós mesmos somos uma unidade em autoconstrução, um eu que põe a si mesmo enquanto ponente, o saber se revela idêntico ao próprio eu. Como afirma Fichte, “nós mesmos, no que fazemos e exercemos, somos saber, pensamento, luz, ou como queiram denominar isso.” (WL 1804² GA II/8, 296/FSW X, 243)
- 49 Somente a partir dessa identidade entre diferentes níveis do discurso – a bem dizer sequer poderíamos falar aqui, no que se refere à atividade originária do eu, de um nível de “discurso” – se torna

possível estabelecer o saber absoluto como um sistema autoreferente e efetivamente transparente a si mesmo. O fechamento absoluto do sistema do saber, da mesma forma como afirmara Fichte ainda em 1797/8, só se dá através de uma ação do espírito: “teu pensar é para ti um *agir*.” (VND GA I/4, 271/FSW I, 522) Caso contrário, não haja essa concordância entre as duas esferas em questão, o saber se mostra como algo condicionado ou parcial. Como afirma o autor na XIX preleção de 1804, “simplesmente em todo saber derivado, ou em todo fenômeno, há uma pura contradição entre o fazer e o dizer: *propositio facto contraria*”. (WL 1804² GA II/8, 288/FSW X, 238)

- 50 De fato, é também através dessa identidade que a teoria de Fichte pretende evitar o regresso ao infinito na cadeia de fundamentação do saber, causado pela estrutura dual da referência objetal da consciência. Se há um fundamento último de todo saber, ele deve ser uma instância que colige internamente, como sua própria essência, ser e saber. Sem dúvida, eis uma ideia crucial da filosofia de Fichte, mas que se revela como absolutamente incomunicável. A estrutura proposicional e predicativa do discurso simplesmente não consegue expressar essa espécie de unidade dual do puro saber, uma relação tão interna que parece não constituir propriamente uma relação. Por isso, Fichte precisa recorrer a uma linguagem metafórica, descrevendo essa instância última, por exemplo, como visão que se conhece enquanto visão, ou, para a usar a expressão da primeira série de preleções do inverno de 1804, uma luz que “não é, sem luzir em si mesma.” (WL 1804¹, GA II/7, 218)

“De acordo com o intuicionar [Einsicht] gerado ontem por nós, que o Ver e a luz, e de fato sempre somente no Ver imediato ele próprio, jamais se encontram no Ver visto, fica claro que o primeiro termo absoluto reside naquilo que vivemos e exercemos; – de modo algum em algo objetivado que espera seu ser de um princípio, e que com isto por certo seria o é verdadeiramente morto em si mesmo.” (WL 1804² GA II/8, 288/FSW X, 258) ³¹

- 51 Exatamente devido à referida clausura absoluta do saber, que descreve um segundo aspecto fundamental do conceito de certeza, surge uma dificuldade para a argumentação de Fichte. Por um lado, dita clausura se apresenta condição necessária e constitutiva desse saber, ou simplesmente do eu, como deixa bastante claro o seguinte trecho do texto fichtiano:

“Que a certeza está fundada em si mesma significa por sua vez que ela está fechada em si mesma de modo absoluto e imanente, e jamais pode sair de si: ela é em si mesma um *eu*; portanto, tal como a mesma prova sobre a *forma* do ser foi conduzida acima. Fica claro, assim, que a certeza exteriorizada e objetivada até agora estabelecida por nós não é a absoluta, segundo a forma, ainda que poderia muito bem o ser em conteúdo e essência. Fica claro, assim, que em nossa busca pelo Absoluto devemos abstrair disso, e procurar [a certeza absoluta] somente naquilo que se revela como imanente, como eu ou nós.” (WL 1804² GA II/8, 350/FSW X, 274)

- 52 Essa imanência absoluta, por outro lado, inscreve o saber em uma mônada completamente desprovida de janelas. Dito de outro modo, a certeza absolutamente “fechada em si mesma” postulada pela teoria de Fichte, de acordo com sua própria definição rigorosa, parece excluir qualquer possibilidade de acesso a sua própria manifestação. Existe aqui uma tensão fundamental entre o caráter intrínseco do ser do saber absoluto e seu caráter manifesto enquanto saber de si, isto é, uma tensão entre a essência e a aparência desse mesmo saber, denominados também por Fichte como “forma existencial externa” (emanente) e “forma existencial interna” (imanente). Mais uma vez, nos deparamos com o problema de estabelecer, dentro do idealismo transcendental, uma forma de transcendência imanente. Fichte descreve esse problema do seguinte modo:

“Primeiramente, a *certeza absoluta*, pura e simplesmente em si e por si, é = eu ou nós; absolutamente inacessível para nós ou *para si mesma*, o que é completamente o mesmo, fechada e oculta puramente em si. Pois fosse ela *acessível* a si mesma, ou a nós – o que significa o mesmo –, então deveria ser fora de si mesma, o que é contraditório.” (WL 1804² GA II/8, 350/FSW X, 274)

53 Schlösser, ao diagnosticar esse elemento problemático ³², tenta apontar uma solução a partir dos conceitos utilizados no próprio texto de Fichte, mesmo reconhecendo a obscuridade do trecho em questão. A linguagem de Fichte, nesse ponto de sua argumentação, parece abandonar o método analítico-regressivo característico da investigação transcendental e passa a postular conceitos dogmaticamente como princípios de explicação da estrutura imanente do saber, sem no entanto esclarecer de maneira precisa a origem e o significado de tais conceitos. Nesse sentido, conceitos como principiar (*Principiiren*), projetar (*Projiziren*) ou Intuir (*Intuiren*) deverão, segundo Fichte, cumprir a tarefa de justificar uma necessária manifestação interna do próprio saber, dessa certeza ou luz vivente que capta a si mesma a partir de um processo intuitivo. É o que se pode talvez depreender da seguinte e obscura passagem antes referida, traduzida abaixo na íntegra:

“Certeza ou luz é princípio imediatamente ³³ vivo, portanto, pura e absoluta unidade, justamente da luz, a qual de modo algum pode ser melhor descrita, mas apenas realizada; se quiséssemos descrevê-la, então deveríamos descrevê-la como unidade qualitativa, que aqui não nos serve de nada. Ela é para todo o sempre *imediatamente* um eu. Assim, naquilo que dizemos e na medida em que dizíamos o anterior, já estávamos nos contradizendo. Vida interior que tem que viver na vida imediata. Na medida em que dizíamos: ela é *princípio vivo*, já começávamos a descrevê-la, mas originariamente. O *principiar* é já seu efeito, mas seu efeito *originário* em nós mesmos, pois nós o somos. Ele próprio (ou nós, o que é equivalente), portanto, se descreve. Principiar, se pensarem isso de modo verdadeiramente preciso, é *projetar*; projetar de si imanente: e por certo, como isso reside absoluta e imediatamente na própria *vida*, não *per hiatus* ou objetivamente, mas [de modo] *interno e essencial, per transubstantiationem*, [o principiar] se faz projetar e Intuir. Observem: como isso reside na própria *vida da luz*, então absolutamente toda luz faz *imediatamente* a si mesma, assim ela é: portanto, ela é absolutamente Intuinte, e também [aquele que exerce] ³⁴ a doutrina-da-ciência não pode, em todo seu executar vivo, escapar dessa determinação, e nós também não lhe escapamos; ainda que, por uma lei que ainda não foi esclarecida, ele penetre no princípio, e para ele aquilo que de outro modo é absolutamente um ser se torna para ele um fazer a si. Esse completo

intuicionar no principiar originário e real é coisa da doutrina-da-ciência.” (WL 1804² GA II/8, 352/FSW X, 276)

- 54 Na tentativa de extrair dessa intrincada rede conceitual um significado mais claro, Schlösser tenta delimitar algumas definições para os conceitos principais empregados no trecho supracitado. Assim, por exemplo, o autor indica o conceito do processo de principiar como correspondente à pura atividade (SCHLÖSSER, U. *Op. cit.*, 2001, p. 144), define o conceito de projetar, enquanto atividade que se dá por meio da luz e resulta na própria luz, como determinação da “exteriorização interna” ou imanente da certeza (*Ibidem*, pp. 144-5), e descreve o conceito de Intuir enquanto instância que estabelece a referência epistêmica ao projetar (*Ibidem*, p. 145). Assim, a projeção não pode anteceder o processo cognitivo do intuir, ou ser pressuposta por ele, “se se quer evitar aporias na ordem sequencial, o sentido cognitivo já deve estar inserido no próprio processo de exteriorização.” (*Loc. cit.*).
- 55 Portanto, a certeza se torna presente a si mesma, mais do que através de sua descrição conceitual, por uma *autopresença imanente* à sua própria realização – e aqui se pode notar claramente quão dificultoso é, para a teoria fichtiana, evitar definições circulares, bem como um vocabulário demasiadamente preso à ideia de *causa sui* ³⁵. A meu ver, essa dificuldade é justamente o principal motivo que leva Fichte a defender a tese de um conhecimento primordial e originário por intuição. O conceito de intuição – ou para ser mais estrito –, a intuição, (pois o conceito de intuição já representa a dicotomia que a própria intuição pretende resolver) é a única forma cognitiva que permite fundamentar o conhecimento enquanto tal a partir da imanência consciente:

“Agora, essa certeza se exterioriza, em si mesma = em nós, portanto, de fato imanente em toda exteriorização – de uma maneira que ainda não está clara para

nós, por uma razão que logo será dada –, como *intuição* ³⁶ de um procedimento certo e absolutamente imutável.” (WL 1804² GA II/8, 350/FSW X, 274)

- 56 Não há qualquer dúvida sobre o papel central que essa ideia desempenha no desenvolvimento filosófico da doutrina-da-ciência de Fichte. Ainda que muitas vezes oculto sob as inúmeras reformulações terminológicas das também inúmeras versões da doutrina-da-ciência, a intuição pura ou intuição intelectual permanece como verdadeiro fundamento epistêmico da teoria fichtiana do saber absoluto. Em certo sentido, a própria obscuridade das explanações sobre a natureza desse princípio, e a explícita recusa fichtiana da necessidade de uma demonstração ostensiva do mesmo, mostram-se absolutamente consistentes com relação à estrutura interna de sua teoria.
- 57 Nesse sentido, devo aqui discordar em um ponto da interpretação de Schlösser. De acordo com o autor (2001, p. 147), Fichte parece defender uma espécie de fundamento do próprio intuir naquilo que ele denomina um “inteligir”. Primeiramente, é necessário observar que o uso fichtiano de *Intelligieren* é marcadamente inconsistente. No contexto da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, se Fichte em alguns momentos parece referir-se ao inteligir como fundamento último da própria razão (cf. WL 1804. SW X, pp. 122, 310), em outras ocasiões ele é tomado como sinônimo de ‘compreensão’ (por exemplo, *Ibidem*, pp. 195 e 200), ou ainda a partir de sua contraposição à intuição fática, de certo modo, portanto, enquanto sinônimo de ‘conceito’ (cf. *Ibidem*, pp. 160 e 240).
- 58 Além disso, as passagens do texto utilizadas por Schlösser para comprovar sua interpretação contêm diferenças marcantes entre as duas versões do segundo curso de 1804, a edição de Immanuel H. Fichte (SW) e o texto assim denominado *Copia* ³⁷, diferenças justamente no ponto a ser provado. Referindo-se à XXIII preleção,

Schlösser primeiramente afirma: “na presente seção do texto, Fichte não nos dá informações mais aprofundadas sobre a posição do inteligir.” (2001, p. 147). Em seguida, o autor faz menção a uma passagem da última preleção (XXVIII) do curso de 1804. Devido à importância, para o argumento apresentado, do pequeno detalhe que diferencia as duas versões, reproduzo abaixo os dois trechos no original em alemão, ressaltando em negrito os pontos discordantes (em: *WL 1804*, pp. 308-9):

SW) In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz intuirend Machen besteht nun das [r]eine ³⁸ an sich klare und durchsichtige Licht (= Vernunft), erhaben über alle *objektivirende* Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus |den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide.

Copia) NB: In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz *intuirend Machen* besteht nun das reine sonach klare und durchsichtige *Intelligieren*, erhoben über alle *objektivirende* Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus |den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide. ³⁹

- 59 Assim, essa indicação textual demonstra, no mínimo, uma hesitação de Fichte sobre qual a melhor maneira de expressar o inexprimível fundamento de sua doutrina-da-ciência. Em última instância, a explicação do saber intuitivo só é possível por via negativa, pois toda explicação é necessariamente discursiva. Enquanto modo cognitivo, porém, a intuição se mostra como única possibilidade de justificar ou fundamentar de modo último o próprio conhecimento, pois sua certeza imediata, proveniente da gênese *in actu* que a consciência perfaz sobre si, é justamente o que permite à doutrina-da-ciência superar o *Entzweiung* da própria razão. Ao mesmo tempo, a superação dessa dicotomia torna a teoria de Fichte imune às objeções do Trilema de *Münchhausen*. Resta saber se essa mesma intuição, no que concerne sua segunda acepção, ao pretender intuir sua própria

negação, não se encontra, por fim, na mesma situação daquele barão, como gracejou Mme. de Staël.

NOTAS

1. Desde o escrito programático *Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência*, publicado pouco antes da *Wissenschaftslehre de 1794*, Fichte defende a concepção de uma verdade única e universal, que se traduz também na seguinte tese: a doutrina-da-ciência constitui o sistema único do saber, fundado em um único princípio auto-evidente, cuja certeza determina a certeza de todas outras proposições desse sistema, e a partir do qual outros princípios sub-determinados, que fundamentam as múltiplas ciências particulares, são gerados. (Cf. BWL, FSW I, 41ss, e 59ss). Vide também a nota seguinte.

2. Mais abaixo, Fichte complementa: “assim como é certo que há apenas uma concordância possível entre o verdadeiramente vivo e um variegado qualquer, assim também é certo que a unidade do princípio é de fato verdadeiramente o uno; pois princípios distintos acarretariam distintos principiados, e com isto distintos mundos desconexos entre si; e assim não seria possível qualquer concordância sobre alguma coisa. Mas sendo apenas um princípio o correto e verdadeiro, então se segue que apenas uma filosofia é a verdadeira, aquela que faz desse princípio verdadeiro o seu, e todas outras exceto ela são necessariamente falsas.” (WL1804² GA II/8, 10/FSW X, 94). Como regra geral, todas as traduções são minhas, exceto quando indicado o contrário.

3. Minha adoção do vocábulo ‘intuicionar’, variação de ‘intuir’, para traduzir *Einsicht* ou *einsehen*, termos centrais no texto fichtiano de 1804, decorre da inaptidão etimológica, a meu ver, do conceito de intelecção. Ao contrário de *intueri/inspicere*, correspondentes latinos ao *einsehen*, ‘intelecção’ provém do verbo *intelligere*, o qual por sua vez é uma síntese de *inter* + *legere*, denotando no sentido originário um coletar ou selecionar entre partes. Assim, ‘intelecção’ parece indicar uma compreensão por análise, ou por síntese de partes.

Além disso, Fichte utiliza também o termo *intelligieren*, ainda que de modo um tanto ambíguo, na maior parte das vezes como contraposição a *intuiren* ou *anschauen*. ‘Introspecção’, por sua vez, devido a seu uso contemporâneo, parece induzir a uma conotação psicológica. A tradução inglesa tem evidentemente uma solução fácil: ‘*insight*’. Interessante destacar aqui, ainda que discorde em parte da interpretação ali exposta, a nota que o tradutor francês, que traduz *Einsicht* por *visão*, apresenta como justificativa: “*Einsicht*: essa *visão* é uma forma da *compreensão*; malgrado seu caráter de imediatidade, *Einsicht* não se opõe à discursividade e à reflexão; ela é justamente o resultado dessas. Aqui se torna preciso que o sentido do discurso filosófico, dos conceitos representativos, em suma, das mediações é o de induzir em nós as condições do ato espiritual da compreensão, que é em si mesmo uma intuição ou uma visão intelectual imediata.” (J. G. FICHTE, *La Théorie de la Science - Exposé de 1804*, trad. D. Julia, Paris: Aubier-Montaigne, 1967, p. 21, nota 7). Ainda assim, também por razão de ambiguidade, não se pode sem mais utilizar ‘visão’ ou ‘ver’ para essa tradução, pois Fichte continuamente empregará em sentido técnico o termo ‘*Sehen*’ e outras variantes do mesmo morfema. Uma possibilidade mais ousada seria a criação do neologismo ‘introvisão’.

4. O mesmo problema aparece em GA II/8, 38/FSW X, 108.

5. Cf. dentre outros, GUEROULT, M. *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Paris: Les Belles Lettres, 1930, p. 160; SCHÜSSLER, I. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1972, pp. 86-7. GROSOS, P. *Système et subjectivité. Étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*. Paris: Vrin, 1996, p. 91; BRITO, E. *J. G. Fichte et la Transformation du Christianisme*. Leuven: Peeters, 2004, p. 221; Em contraposição a isso, veja-se por exemplo como continua imediatamente o parágrafo do texto de Fichte citado mais acima: “saber em si mesmo, e, portanto, saber completamente sem objeto, pois de outro modo não seria um saber em si mas requereria objetividade para o seu ser”. *Loc. cit.*

6. Por isso Fichte, na continuação do texto, faz a seguinte observação: “Depois que se ouviu dizer que a WL teria se apresentado como idealismo, então se concluiu que ela teria colocado o Absoluto no que mais acima se denominou pensamento ou consciência, o qual se contrapõe ao ser como sua outra metade, e que portanto não pode de modo algum ser o Absoluto, como tampouco o pode ser seu contrário.” (WL1804² GA II/8, 16/FSW X, 96)

7. A expressão se refere aqui à tradução de ‘*Ur=Teilung*’, uma análise metafórica do conceito de juízo feita por Hölderlin no seu fragmento *Urteil und Sein*. Assim transcorre o texto: “juízo é no sentido mais alto e rigoroso a separação original do objeto e do sujeito unidos na intuição intelectual, aquela partição tão somente pela qual objeto e sujeito se tornam possíveis, a partição original”. (Tradução de Joãozinho Beckenkamp) In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 106.

8. ‘A’ se refere aqui não ao próprio Absoluto, mas ao saber absoluto.

9. Fichte indica essa iteração pelo esquema “W - DS DS DS etc.”, onde W abrevia *Wissen* e DS, *Denken e Sein*.
10. Nesse sentido, a análise de Fichte se assemelha ao percurso da *Fenomenologia* hegeliana. Cf. também uma análise crítica dessa relação em SIEP, L. *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg/Munich: Karl Alber, 1970, pp. 102-3.
11. Fichte enumera outras contraposições equivalentes: “0 e B”. Zero, compreendido aqui como ser, o em-si, inconcebível; B como conceito (*Begriff*). Além disso, Fichte fala em “forma existencial *interna e externa*”; ou ainda, de acordo com o vocabulário da *primeira WL de 1804*, “ *essência e existência* ”.
12. Cf. *Metafísica* 1006^a 12-15.
13. Fichte também utiliza o termo “*Durcheinander*”.
14. SCHÜSSLER, I. *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1972, p. 92.
15. STOLZENBERG, J. Fichtes Deduktionen des Ich 1804 und 1794. *Fichte-Studien*, Amsterdam, v. 30, p. 1-13, 2006, p. 3.
16. STOLZENBERG, *Loc. cit.*
17. Ou como diz o alemão suábico do autor, para usar a expressão de Hegel, “onde todas as vacas são pretas”.
18. “ *O eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é, e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser.” (GWL, GA I/2, 259/FSW I, 96); ou ainda: “o eu só é na medida em que é consciente de si”. (GWL, GA I/2, 260/FSW I, 97) – traduções de Rubens R. Torres Filho.
19. KrV B 33.
20. Deixarei de lado a discussão sobre a problemática tese kantiana das intuições puras: entenda-se por problemático aqui não o postular de formas puras da sensibilidade, enquanto condições de possibilidade de toda apreensão sensível, mas a apreensão das próprias intuições puras. Se a intuição pura, como afirma Kant de modo um tanto lacônico, “se verifica *a priori* no espírito” (B 35), ela deve ser intuída ou pensada? Ou seria ela apenas o produto de uma máxima abstração, tal como sugere a argumentação do início da *Estética Transcendental*?
21. “Para caracterizar agora a WL nesse ponto histórico, desde o qual também partiu minha especulação, completamente independente de Kant : a essência [da WL] consiste justamente no escrutínio da raiz, para Kant inescrutável, na qual o mundo sensível e o inteligível se concatenam, logo, na derivação real e conceitual de ambos os mundos a partir de um único princípio.” (WL 1804² GA II/8, 32/FSW X, 104)
22. Talvez esse seja também o motivo que leva Fichte a substituir, nesse segundo curso de 1804, a expressão ‘intuição intelectual’ (*intellektuelle Anschauung*) por termos como o Ver (*das Sehen*), o intuicionar (*Einsicht*), o evidenciar (*Einleuchten*), ou ainda o Intuir (*Intuiren*).

23. SW: Denken ao invés de *denken*.

24. Fichte equipara o realismo também a uma “gênese da vida” cf. WL 1804² GA II/8, 190/FSW X, 187.

25. Ou também, de acordo com Fichte, “gênese do conceito”. Cf. *Ibidem*.

26. “No coração da adesão fichtiana ao projeto da razão, se descobre uma idéia difícil de exprimir, mas muito profunda: a ultrapassagem dos primeiros movimentos da filosofia não é uma operação que visa subir uma escada, mas muito mais procurar sempre mais precisamente a transcendência no coração da imanência.” PHILONENKO, A. *L'Oeuvre de Fichte: A la Recherche de la Vérité* . Paris: Vrin, 1984, p. 62.

27. Como afirma Fichte, “esse idealismo, enquanto válido em si mesmo, é refutado: apesar disso, nada impede que ele venha a existir novamente como fenômeno, e provavelmente como fundamento originário de todo fenômeno.” (WL 1804² GA II/8, 202/FSW X, 194)

28. Cf. sobre isso STOLZENBERG, *op. cit.* , 2006, p. 1.

29. STOLZENBERG, J. *Die Grenzen des Wissens. Zu Fichtes Theorie der Selbstvernichtung des Wissens in der späten Wissenschaftslehre* . In: ZÖLLER, G. (Ed.) *Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 14 (paginação do texto original em alemão cedido pelo autor, cuja versão em inglês se encontra no prelo).

30. SCHLÖSSER, U. *Das Erfassen des Einleuchtens . Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewißseins* . Berlin: Philo Verlag, 2001 , p. 142.

31. Ou ainda, na preleção anterior: “Pergunto: *saber* , o que é, pois, o saber? Fá-lo, então justamente o fazes; o saber em sua absolutidade qualitativa não podes novamente saber; pois se o soubesses, e justamente agora o indicasses, então o Absoluto mais uma vez não estaria no saber sobre o qual sabes, mas em teu saber desse fato”. (WL 1804² GA II/8, 288/FSW X, 249)

32. SCHLÖSSER, U. *Op. Cit.* , 2001, p. 143ss.

33. Aqui a edição SW traz, de modo equivocado, *mittelbar* (mediatamente).

34. Conforme correção da edição Meiner.

35. Esse problema foi analisado em GLOY, K. *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten. Fichte-Studien* , Amsterdam, v. 1, p. 41-72, 1990 , pp. 61-2.

36. Na *Doutrina-da-Ciência de 1810* , Fichte é bem explícito sobre esse ponto: “Portanto – deve estar presente para o eu uma intuição imediata de seu estado originário, com a qual ele compara seu estado presente de reflexão (...). Uma intuição, disse eu, não um *conceito* . – Quisesse o eu refletir sobre sua reflexão como um fato, e como modificação do puro e simples estado de reflexibilidade, então isto mesmo seria considerado como fundamento, colocado como princípio: e aí estaria um *pensamento* e no seu fundamento um conceito. Aqui

não se dá o mesmo. Na reflexão ele se consome: - nenhuma modificação, ele simplesmente põe seu estado originário; imediatamente, sem mediação de uma proposição fundamental: expressão *imediate do ser* do saber. Portanto, *intuição*. Contudo, permanece para fora sobretudo a *visibilidade*, pois aquilo que é visto primeiro, é o próprio Ver: no Ver absoluto não há, porém, nada visível; portanto uma *intuição intelectual* ". FICHTE, J. G. *Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen* . v. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000-, p. 105.

37. Manuscrito encontrado na biblioteca da Universidade de Halle, no começo desse século. Devido a sua extrema similaridade com a versão publicada por I.H. Fichte – cujo manuscrito original se perdeu –, incluindo particularidades da pontuação peculiar de Fichte, R. Lauth afirma que se trata de uma legítima cópia do mesmo. (conforme indicado na introdução do editor da edição Meiner das lições de 1804).

38. Editado por Immanuel H. Fichte.

39. Um outro trecho citado por Schlösser como justificativa (cf. 2001, p. 147), esse presente na XXIII preleção, apresenta também diferenças consideráveis (em: *WL 1804. SW X*, p. 275):

SW: “wie es *ist*, ist es projicierend, zuvörderst sich selber innerlich und qualitative, noch durchaus nicht objektive genommen; also - sich zum *formalen Intuiren machend*, unmittelbar durch das innere lebendige Principsein, *als intelligierend, und intuierend, schlechthin in Einem Schlage*, aber das Letztere in der That und Wahrheit zufolge des Erstern”.

Cópia: “wie es *ist*, ist es projicierend, zuvörderst sich selber *innerlich* und qualitative, noch durchaus nicht objektive genommen; also - sich zum *_?_ Intuiren machend*, unmittelbar durch das innere lebendige Principsein, *also intelligierend und intuierend, schlechthin in Einem*, aber das Letztere in der That und Wahrheit zufolge des Ersten”.

Obs: o ponto de interrogação refere-se a um espaço deixado em branco no manuscrito.

RESUMOS

In the following article, my intention is to point out some aspects of the way in which Fichte describes the general structure of reason in the *Wissenschaftslehre* 1804. In this regard, I will proceed with an analysis of three fundamental theses on the concept of truth, trying to indicate with it the necessary relation that interconnects the concept of truth with such concepts as unity, self-consciousness and certainty. I hope to show that the project of an absolute grounding of knowledge through intellectual intuition was not at all abandoned by Fichte’s late work, but deepened in its most genuine sense.

ÍNDICE

Keywords: idealism, realism, doctrine of knowledge 1804, intellectual intuition

AUTOR

THIAGO SANTORO

Goiânia

Reseñas/Recensões

GAUDIO, M., *Entre ideas. Una Mirada filosófico-pedagógica*

Emiliano Acosta

REFERENCIA

GAUDIO, M., *Entre ideas. Una Mirada filosófico-pedagógica*. Bernal: Jarmat, 2011, 288 pp., ISBN 9789871705061

- 1 Una revisión de la historia de la filosofía occidental, donde el foco esté dirigido al aporte que la misma ha brindado para el diseño de una pedagogía y una didáctica, es una tarea que, según el parecer del reseñador, nuestro presente está demandando. Esto puede llegar a verse, por cierto, sólo si se atiende, por un lado, al hecho de que toda crisis exige reflexión sobre lo acontecido en cuanto condición de posibilidad del presente crítico en cuestión; y, por otro, si se atiende al hecho de que la actual crisis económica es sólo la parte más visible de una crisis de época que abarca todas las manifestaciones de la vida humana, entre las cuales se hallan las referidas a la educación y formación del individuo (producción, transmisión y recepción de valores morales y estéticos, de prejuicios, opiniones e ideologías, de creencias y conocimientos objetivos).

- 2 Ahora bien, esta tarea puede ser llevada a cabo de muy distintas maneras según el interés que se persiga en cada caso. Este interés puede muy bien reducirse a un mero motivo personal, cuya particularidad impedirá necesariamente que sujetos colectivos (grupos sociales, sociedades, pueblos) logren identificarse con la especificidad de la tarea a realizar. Sin embargo, una tal revisión histórico-conceptual puede también ser diseñada a partir de un interés que surja genuinamente de la situación histórica de un sujeto colectivo en particular, de modo que lo particular de la visión histórica no se reduzca al parecer de un individuo, sino a la realidad efectiva de un grupo social o de un complejo social que podría ser identificado de algún modo con lo que hasta no hace mucho entendíamos por “nación”.
- 3 Según el reseñador, el interés que mueve la revisión histórica ofrecida por Mariano Gaudio en su libro *Entre ideas* se identifica con el segundo modo de interés expuesto. En efecto, el autor no se propone exponer *la Historia* (en el sentido de *relato portador de la única verdad*) de ciertas ideas filosóficas y de sus implicancias pedagógicas, sino antes bien reescribir algunos de los hitos en la filosofía occidental desde una perspectiva fundamentalmente determinada por el pasado inmediato y el presente de la Argentina, país de origen del autor y donde el mismo desarrolla sus actividades de docente y de investigador. No debe entenderse, sin embargo, que sea el deseo del autor reducir su punto de vista a la situación de su país, por el contrario, el autor cree que su aporte posee puntos en común con una perspectiva latinoamericana en cuanto perspectiva de una periferia que ha sido objeto de distintos modos de colonización en los últimos quinientos años. En este sentido, el autor mismo aclara que su libro es un intento de *desandar* las ideas filosófico-pedagógicas occidentales y de “*repensar el tiempo contemporáneo emancipándonos de*

los parámetros de la ideología dominante y de los mandatos de los países centrales.” (3)

- 4 Tal como el lector podrá notar, desde un inicio se hallan las categorías centro-periferia y metrópoli-colonia operando en el desarrollo del libro. A las mismas se suman otras oposiciones conceptuales tales como las de liberalismo económico-control estatal de la economía, civilización-barbarie, pensamiento aristocrático-pensamiento popular y pensar ahistórico-pensar histórico.
- 5 Esta última oposición es de suma importancia para entender uno de los motivos principales y, tal vez, la justificación de la necesidad del aporte de Mariano Gaudio a la discusión filosófico-pedagógica en lo que el autor llamaría la periferia mundial. En efecto, según el autor los textos sobre filosofía y pedagogía suelen desarrollar las distintas temáticas sin atender al contexto histórico-social concreto de la sociedad en la que estos estudios emergen. Esta ahistoricidad es de verse tanto en manuales que exponen y analizan temas de filosofía y pedagogía sin contexto histórico alguno, como también en los estudios historiográficos que se limitan a recopilar hechos del pasado sin criterio alguno más que el de una pretendida objetividad propia de un enciclopedismo anacrónico.
- 6 Frente a este modo de analizar la problemática filosófico-pedagógica el autor ofrece una historia de esta problemática construida a partir de dos criterios fundamentales: i) la historia que se reconstruye es la historia de un presente determinado (el de la Argentina, en particular, y el de ciertas regiones de la periferia mundial tales como Latinoamérica, en general), por lo tanto sólo puede ser considerado un hecho histórico aquello que contribuya a entender la situación histórica desde la cual se escribe esta historia; ii) el fin que esta historia persigue es el de *“despertar en los lectores la curiosidad por*

continuar con otros textos, por recrear en sí mismos la inquietud de pensar.” (4)

- 7 De este modo el pasado filosófico occidental se abre de un modo particular como un espacio de discusión entre las distintas miradas filosóficas sobre el hombre y su mundo que se han dado a lo largo de más de dos mil quinientos años. Esta historia no nos muestra una sucesión temporal lineal, sino que nos presenta una simultaneidad de posiciones cuya realidad efectiva no es la de ser una “pieza de museo”, sino un elemento esencial en la comprensión de nuestro presente: sea en la figura de lo olvidado, de lo que persiste, de lo que no se quiere escuchar, de lo que fundamenta una injusticia o de lo que abre nuevas posibilidades.
- 8 *Entre ideas* sólo puede ser entendido, entonces, en diálogo con las posiciones dominantes en la discusión filosófica mundial y en la opinión pública globalizada, o, mejor dicho, sólo si se lo coloca en confrontación con las mismas. En este sentido, el reseñador quiere definir este libro como una cruzada contra la tendencia a-historicista o anti-historicista de la posmodernidad (esta última no entendida en sentido estricto, es decir, como una corriente filosófica nacida en el último cuarto del siglo pasado, sino en cuanto sentido común dominante en nuestro tiempo). El autor identifica posmodernismo con capitalismo cuya realidad efectiva es la de una colonización cultural y mental que ha sido posible gracias a una primera “colonización material y política.” (3) Esta colonización intenta constantemente “borrar el pasado y ahogar el futuro, anular la apertura de un abanico de concepciones sobre la sociedad y el ser humano.” (ibíd.)
- 9 Frente a lo que el autor denomina discurso dominante de la posmodernidad *Entre ideas* intenta convencer al lector de que el estado actual de la sociedad, con sus valoraciones y jerarquías, lejos

de ser algo absoluto, en sí o *natural*, es resultado de luchas históricas. El autor aspira con su libro a que el lector tome conciencia de que la historia de las ideas filosófico-pedagógicas mucho tiene que ver con un proyecto domesticador del individuo, mediante el cual las minorías han establecido a lo largo de toda la historia de Occidente los roles superiores e inferiores en la estructura de la sociedad.

- 10 Con un lenguaje por momentos poético, por momentos directo y sin ambages –un lenguaje que con éxito evita caer en tecnicismos innecesarios– y acompañado de una gran y envidiable erudición –la cual se manifiesta en el manejo de autores y corrientes tan diversas como la filosofía antigua y la moderna, el marxismo y su posterior desarrollo en el siglo XX en autores tales como Gramsci y Freire– el autor va trayendo a la luz distintas visiones filosóficas sobre el hecho pedagógico y sus implicaciones sociales, económicas y culturales en el pasado y en el presente.
- 11 *Entre ideas* comienza con una serie de aclaraciones terminológicas y conceptuales que, lejos de servir como un mero glosario, permiten al lector saber desde qué punto de vista y con qué interés el autor emprenderá su tarea. A este primer capítulo le sigue una exposición de la filosofía clásica griega desde los presocráticos y sofistas (cap. 2) hasta Aristóteles (cap. 5) pasando por Sócrates (cap. 3.) y Platón (4).
- 12 Una breve mención del medioevo y de la relación Iglesia-Estado que le es propia (cap. 6 § 30) sirve de puente comunicador entre Antigüedad y Modernidad. El resto del capítulo 6 está dedicado a lo nuevo que constituye la Modernidad en contraposición a la Edad Media: el paso del teocentrismo al antropocentrismo, la irrupción del Protestantismo y la revolución científica. Este capítulo culmina con un interesante comentario sobre el surgimiento de la escuela moderna (§ 35).

- 13 Los capítulos 7 a 10 están dedicados a la Edad Moderna desde Descartes a Kant. Es interesante el lugar de privilegio que el autor da a Adam Smith a partir del cap. 9 (152): el fundador de la economía moderna seguirá presente implícita o explícitamente en los capítulos siguientes hasta el final del libro. En estos capítulos el autor muestra cuán íntima es la relación entre un sistema filosófico y una ideología política estableciendo lazos entre empirismo, racionalismo, individualismo, capitalismo y discursos emancipatorios. El foco de atención está dirigido al problema que representa la instauración de un sistema político y económico que sólo defienda la libertad individual y una igualdad abstracta entre individuos, como también a la construcción histórica y conceptual de la tríada libertad-igualdad-fraternidad como solución al problema mencionado.
- 14 En el capítulo 11 el autor presenta bajo el título de “Romanticismo” distintas posiciones críticas de la Ilustración en el período que va de Kant a Hegel. Para sorpresa del reseñador – y tal vez del lector también – en este capítulo no hay ninguna mención del proyecto educativo de una de las figuras más importantes en la filosofía de esa época, a saber, Fichte, quien no sólo expuso sus ideas en los tristemente célebres *Discursos a la Nación Alemana*, sino también en otros textos no tan conocidos como sus *Aforismos sobre educación* de 1804. Que la revisión histórica de Mariano Gaudio no se haya detenido en este filósofo puede bien comprenderse, cuando se atiende al hecho de que el autor no desea hacer una recopilación acrítica de todo lo que se escribió sobre educación en esa época, sino que intenta reconstruir bajo el nombre de Romanticismo la primera crítica al proyecto de la Ilustración, una crítica que ciertamente no está presente en la filosofía de Fichte del modo como puede verse en las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller, una de las obras que el autor analiza en este capítulo.

- 15 Al igual que Adam Smith (cap. 9), Hegel (cap. 12) y Marx (cap. 13) reciben una especial atención. En los capítulos 12 y 13 el reseñador cree ver uno de los momentos más lúcidos en el libro: precisamente allí donde el autor defiende la participación activa del Estado en la vida económica de la sociedad por medio de una exposición inteligente de los puntos esenciales del pensamiento económico y político de ambos filósofos alemanes.
- 16 El capítulo siguiente está dedicado a un análisis del proyecto civilizador argentino desde el *Facundo* de Sarmiento hasta la institucionalización de la educación pública llevada a cabo por la generación del '80. Este análisis junto con las categorías y conclusiones más relevantes que el autor ha ido exponiendo a lo largo de los capítulos anteriores (en las cuales sobresalen las ideas políticas y económicas – y sus implicancias sociales y pedagógicas – de Aristóteles, A. Smith, Hegel y Marx) se entrecruzan de un modo interesante y polémico en el último capítulo “Posmodernidad, ¿y más allá?”, el cual está dedicado a la situación argentina y a los escenarios posibles que este presente deja entrever (cap.15). El autor sugiere aquí la existencia, al menos como horizonte o deseo, de un *después del después*, que debe ser entendido como ese “más allá” en el título del capítulo. Ese después del después no ha llegado aún, pero su posibilidad o pensabilidad logra divisarse una vez que se ha acompañado al autor en su periplo a través de esta historia de las ideas filosófico-pedagógicas en Occidente.
- 17 Si bien es cierto que no es aconsejable juzgar una obra por lo que ella no es o no brinda, el reseñador cree que la filosofía medieval merecía un lugar en esta historia, sobre todo si se atiende al hecho de que durante el medioevo se desarrollaron teorías sobre educación, estructuración de la sociedad y de gobierno que no sólo hicieron posible varias de las posiciones de la edad moderna que el autor

destaca, sino que, tal como los trabajos de Giorgio Agamben han demostrado, están presentes en la estructura social y política de la civilización occidental actual (centro y periferia) así como también en las categorías según las cuales lo social y lo político son pensados en nuestro presente.

- 18 La interpretación que el autor da del mito platónico de la caverna; el hecho de citar ciertos pasajes de Pico della Mirandola; de indicar que la edad moderna tuvo su religión y que la misma fue el protestantismo, y no que, como sostiene la tesis de la “Ilustración Radical” (*Radical Enlightenment*) de J. Israel, la modernidad es en su esencia atea y materialista; el hecho de citar al célebre escritor argentino Ernesto Sábato y de reunir en un mismo libro autores que en pedagogía no se estudian y autores que en filosofía no suelen ser tenidos en cuenta son algunos de los motivos por los cuales el reseñador cree que la lectura de este libro es aconsejable tanto para quien quiere iniciarse en una filosofía social y política como para quien desee ampliar su visión de la pedagogía como una mera técnica. *Entre ideas* resulta así un punto interesante de contacto entre filosofía y pedagogía, ámbitos del saber que continúan, sin embargo, desarrollándose por caminos diferentes.
- 19 *Entre ideas* rescata el carácter vivificador de las ideas mostrando la efectividad de las ideas en cada momento de la historia. El autor se detiene en la capacidad transformadora de las ideas y de las utopías, es decir no pregunta por su realidad o por su verdad, sino por la realidad que las ideas pueden producir o hacer visible. Por otra parte, este libro sirve de testimonio de la importancia que tiene a la hora de emprender una revisión histórica la elevación y vivificación del interés *no puro* por la verdad como el hecho de llevar a cabo esta

revisión a partir de una actitud sincera y comprometida con respecto a la realidad.