

5 | 2012

## Verano/Verão 2012

Emiliano Acosta, Agemir Bavaresco y Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (dir.)

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/192>

DOI: 10.4000/ref.192

ISSN: 2258-014X

### Editor

EuroPhilosophie Editions

### Referencia electrónica

Emiliano Acosta, Agemir Bavaresco y Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 5 | 2012, « Verano/Verão 2012 » [En línea], Publicado el 30 diciembre 2012, consultado el 19 septiembre 2020. URL :

<http://journals.openedition.org/ref/192> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.192>

---

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

Para la edición del presente número he contado con la valiosa colaboración de dos colegas de Brasil: Agemir Bavaresco (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul) y Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (Universidade Católica de Pernambuco y Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Ellos son los responsables de las traducciones de los artículos de M. Ivaldo y J.-Ch. Merle incluidos en este número. Agradezco a ambos el trabajo realizado, el cual continúa una de las líneas rectoras de nuestra Revista, a saber, contribuir a la divulgación en lengua portuguesa y española de estudios significativos sobre la filosofía de Fichte. Quiero extender mi agradecimiento a J.-Ch. Merle y a M. Ivaldo por habernos permitido publicar sus artículos.

El material del presente número bien se deja clasificar según la división aplicada por Kant en sus tres críticas. En lo que concierne a la *filosofía práctica* el presente número ofrece dos investigaciones acerca del concepto de propiedad y de derecho de propiedad en Fichte (Jean-Christophe Merle y Felipe Schwember Augier). Los dos siguientes artículos presentan temas de *filosofía teórica*. Marco Ivaldo expone los conceptos de filosofía trascendental de Kant y de Fichte, intentando en esto identificar diferencias y semejanzas entre ambas filosofías. Luciano Utteich, por su parte, indaga en la relación entre Fichte e Schelling vista desde el horizonte de interpretación del Idealismo Trascendental. Por último, es el turno de la estética o mejor dicho de ese campo difuso o de percepciones confusas que tanto el arte como la filosofía pretenden adjudicarse: Ulisses Vaccari ilustra esta pugna entre filosofía y arte con su análisis de la célebre disputa de *Las Horas* entre Fichte y Schiller. El presente número cuenta además con una reseña de Francisco Antuña sobre *La herida de Spinoza* de Vicente Serrano, Premio Anagrama de Ensayo del 2011.

# ÍNDICE

---

## Artículos/Artigos

### *O direito de propriedade em Fichte*

Jean-Christophe Merle

### *Occupatio, reconocimiento y propiedad en Grundlage des Naturrechts de Fichte (1796)*

Felipe Schwember Augier

### *Doutrina da Ciência e Filosofia Transcendental: Fichte em face de Kant*

Marco Ivaldo

### *Fichte e Schelling e o Debate Inaugural do Idealismo Transcendental*

Luciano Carlos Utteich

### *A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia*

Ulisses Razzante Vaccari

---

## Reseñas/Recensões

### *SERRANO, V., La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*

Francisco Antuña

---

## Artículos/Artigos

---

# O direito de propriedade em Fichte

Jean-Christophe Merle

Tradução : Agemir Bavaresco, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Paulo Roberto Konzen e Greice Ane Barbieri

---

## NOTA DO EDITOR

Tradução: Agemir Bavaresco (PUCRS), Danilo Vaz-Curado R.M. Costa (UNICAP/UFRGS), Paulo Roberto Konzen (UFRGS) e Greice Ane Barbieri (UFRGS). NT.: O presente texto apareceu pela primeira vez, sob o título de *Le droit de propriété chez Fichte*, in: BIENENSTOCK & CRAMPE-CASNABET, *Dans quelle mesure la philosophie est pratique – Fichte, Hegel*, ENS editions, 2000, p. 119-130.

- 1 A filosofia prática do idealismo alemão tem por característica submeter a prática a um princípio único, à liberdade entendida como autodeterminação. Um único idealista alemão concedeu à prática um primado absoluto: Fichte. Nisso que segue, um de meus dois objetivos será o de mostrar a radicalidade de seu pensamento a este respeito sobre o exemplo de sua teoria da propriedade, que constitui o coração de sua filosofia do direito, comparando notadamente sobre este ponto duas obras escritas quase ao mesmo tempo: o *Fundamento do Direito Natural de Fichte* e a *Doutrina do Direito de Kant*. Esta radicalidade constitui uma revolução copernicana que permite a

passagem de teorias jusnaturalistas de aquisição às atuais teorias da justiça distributiva.

- 2 Mas, quando Kant ou Fichte aplicam o princípio do direito que lhes é comum, aparecem determinações que não decorrem somente do princípio jurídico, e que nos recordam que o idealismo alemão compreende a autodeterminação em um sentido forte, e não como simples livre-arbítrio (*Willkür*), ou liberdade de ação. Se o princípio do direito apenas concerne a co-existência das liberdades exteriores, certos argumentos e certas determinações da aplicação do princípio do direito, em Kant e Fichte, têm uma finalidade claramente diferente. É, a meu ver, a razão pela qual até vemos por toda a parte (na França, mas mesmo na Alemanha e nos Estados Unidos), nestes últimos anos, um renascimento do kantismo e mais modestamente do fichteanismo, em filosofia política e jurídica, este renascimento ignora ostensivamente o detalhe do direito kantiano e fichteano. De acordo com o direito kantiano e fichteano, em seu princípio, a ética jurídica universalista contemporânea apenas pode aplicá-los diferentemente a estes dois autores, fazendo intervir na aplicação do princípio do direito não a exigência da autodeterminação ou da autonomia em sentido forte, mas um princípio de justiça para livres-arbítrios individuais <sup>1</sup>.
- 3 O plano de fundo da filosofia da propriedade do idealismo alemão é a doutrina jusnaturalista clássica que eu caracterizarei em quatro pontos: (1) o *dominium terrae* do Gênese, a saber, o igual direito concedido a todos os homens de usar da natureza, (2) o pecado ou seus equivalentes secularizados que são o egoísmo, a ambição, a inimizade, as diferenças de talento e a assiduidade ao trabalho, etc., tornam impossível uma comunidade positiva de bens, e justificam a introdução da propriedade privada, (3) o direito do primeiro ocupante <sup>2</sup>, ou, de maneira mais ampla, o que Proudhon chamará

mais tarde o *direito de aubaine* # , no caso onde se fixa a aquisição de condições suplementares, por exemplo, em Locke, o trabalho ou a formação, (4) um elemento tornado necessário pela contradição existente entre o *dominium terrae* e o direito do primeiro ocupante, contradição que se manifesta pela existência de seres humanos não possuindo nenhuma propriedade e tributários para sua sobrevivência do emprego ou de esmolas oferecidas por outro. O quarto elemento é constituído por um conjunto de direitos, condições muito restritivas, tais que o direito de uso inocente, o direito de necessidade, a instituição de asilos públicos e de preços fixados pelo Estado para certos gêneros alimentícios de primeira necessidade, etc. Eles visam restabelecer parcialmente o *dominium terrae*, mantendo o quadro geral do direito do primeiro ocupante.

- 4 Enquanto que o *dominium terrae* se funda sobre uma comunidade de direitos entre os homens, comunidade relativa ao uso de uma coisa, o direito do primeiro ocupante estabelece a relação direta entre o indivíduo e uma coisa, e apenas define relações jurídicas entre os homens uma vez estabelecida a relação entre o indivíduo e a coisa. De modo mais geral, o direito natural define os direitos individuais sem os referir em primeiro lugar a uma comunidade jurídica.
- 5 Para o direito como para o uso teórico da razão pura, Kant efetua uma verdadeira revolução copernicana, definindo o direito como « o conceito do conjunto de condições às quais o arbítrio de um pode ser conforme com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade » 3 . Seis meses antes, Fichte formulava assim o conceito de direito: « Toda relação jurídica é determinada pela proposição: cada um limite a sua liberdade pela possibilidade da liberdade de outro » 4 . Somente uma « vontade omnilateral » 5 , a saber, a lei da comunidade jurídica, pode tornar a propriedade peremptória ou definitiva. Do conceito de direito, segundo Fichte, decorre que « cada

cidadão tem [...] necessariamente uma propriedade » <sup>6</sup>, proposição que o idealismo alemão reafirmará até Hegel, se bem que, como se sabe, Hegel critica alhures o igualitarismo fichteano em matéria de propriedade: « Todo homem deveria ter uma propriedade » <sup>7</sup>. Como se sabe, Kant não tira esta conclusão, mas retoma, ao contrário, aplicando seu conceito de direito, três elementos incompatíveis do direito natural, a meu ver, com este conceito: (1) a propriedade peremptória somente faz, do ponto de vista quantitativo, sancionar o direito provisório do primeiro ocupante que Kant adota, substituindo assim para determinar o quantum da propriedade as condições da coexistência simultânea dos arbítrios por um critério de anterioridade temporal, (2) na continuidade da Doutrina do Direito, Kant efetua um rápido deslize nos termos utilizados para designar o objeto da propriedade definido como *objeto do arbítrio*, a saber, tanto para Kant como para Fichte um *fim* (*Zweck*). Kant passa assim do « uso de meu arbítrio relativamente a um objeto » <sup>8</sup> à « coisa em si » <sup>9</sup>, em seguida a « um fundo de terra particular » <sup>10</sup> e, enfim, às « coisas corporais (substâncias) » <sup>11</sup>. Enquanto objeto do arbítrio, o *fim* depende da razão prática, a substância das coisas corporais remete à razão teórica, do mesmo modo que a prioridade temporal inclui-se na noção de primeira ocupação. Kant omite-se assim em distinguir a substância da terra dos usos da terra. Este ponto é ligado ao precedente, pois se a propriedade como *objeto de arbítrio* era definida por Kant como ela deveria ser, isto é, como um direito de uso e não como um direito sobre uma substância, a primeira ocupação de uma substância não seria constituir um modo de aquisição de uma propriedade. (3) Estes dois elementos incompatíveis com o conceito kantiano do direito introduzido, não seria de se surpreender, que Kant, como os jusnaturalistas, recorra à solução dos asilos públicos para os pobres desprovidos de

propriedade, o que não lhes dá de forma alguma uma propriedade, mas somente a estrita subsistência.

- 6 O *Fundamento do Direito Natural* indica a solução alternativa aos dois primeiros pontos, em sua *Dedução do direito originário*, e ao terceiro ponto, em seu *Contrato civil* e na sua *Legislação civil*. Começarei por abordar a alternativa ao ponto (2), antes de abordar àquela do ponto (1). Com efeito, no meu entender, é a adoção do direito do primeiro ocupante como modo de aquisição da propriedade (1) que conduz Kant a mudar radicalmente sua definição da propriedade (2). Ao inverso, é com a permanência fiel à definição da propriedade ditada pelo conceito kantiano e fichteano do direito (2) que Fichte resolve a questão da atribuição das propriedades de uma maneira mais fiel do que a do conceito kantiano (1).
- 7 Num primeiro olhar, poderia parecer que Fichte procede de maneira semelhante àquela de Kant. Kant trata do meu e do teu no estado de natureza (direito privado) antes de passar ao meu e ao teu no estado jurídico em geral (direito público). Após ter lembrado o resultado de sua dedução do conceito de direito e de sua aplicabilidade, a saber, « apenas pode-se falar de direitos sob a condição de que uma pessoa seja representada como pessoa, ou seja, como indivíduo, por consequência seja relacionada a outros indivíduos », isto é, « as limitações tornadas necessárias pelos direitos dos outros »<sup>12</sup>, Fichte decompõe esta definição. Esta operação de abstração parte de *direitos originários* fictícios, ou condições da personalidade, para reconstruir os direitos como solução ao possível conflito entre os direitos originários das diferentes pessoas. O método construtivista e individualista implementado por Fichte difere, portanto, profundamente daquele de Kant, nisso que Kant sublinha acerca do estado de natureza e do estado civil, isto é, do direito privado e do direito público, que « a matéria é a mesma nos dois casos: aquela do

direito privado. As leis [do direito público] apenas concernem, portanto, à forma jurídica [...] » <sup>13</sup>. Em Fichte, o contrato público de propriedade determinará não somente a forma, mas também a matéria da propriedade. O individualismo tem um caráter puramente metodológico.

- 8 (2) No quadro desta ficção metodológica, Fichte define a propriedade como « a parte do mundo sensível que me é conhecida e que é submetida aos meus fins, mesmo se fosse apenas em pensamento [...] » <sup>14</sup>. A expressão « mesmo se fosse apenas em pensamento » lembra que o direito de propriedade não é submetido a uma possessão anterior, nem à nenhuma condição física anterior. Fichte rejeita notadamente um a um o « velho debate para saber se o direito de propriedade sobre uma coisa [*Ding*] é fundado exclusivamente pela formação daquela ou se ele é já fundado pela vontade do possuidor ». A segunda tese visada é apenas a do direito do direito do primeiro ocupante. Se Fichte não o designa por seu nome, é para sublinhar o que esta tese tem de comum com a outra tese mencionada, a saber, uma tese lockeana amputada da cláusula restritiva que exige que ela permaneça suficiente para o outro. As duas teses fixam uma condição física à aquisição e adicionam somente uma condição não física: a vontade ou a atividade. Fichte suprime a condição física, o que Kant não tinha realizado. A expressão « submetida aos meus fins, mesmo se fosse apenas em pensamento » sublinha isso. Por outro lado, não é preciso compreender a « parte do mundo sensível » submetida a estes fins em um sentido puramente espacial, como uma coisa. Além disso, o « direito à persistência da liberdade absoluta e à inviolabilidade absoluta do corpo », o direito originário consiste no « direito à persistência de nossa livre influência sobre o mundo sensível em seu conjunto » <sup>15</sup>. No contrato público de propriedade, Fichte tira a

consequência de que a propriedade designa uma esfera da liberdade que « contém certos objetos que são determinados pela liberdade que lhe é reconhecida ». E ele prossegue: « Ainda que distante, por consequência, que se entenda a liberdade que lhe é reconhecida, ainda que distante, mas não mais se entende seu direito de propriedade sobre os objetos. Ele os recebe exclusivamente em vista de um certo uso. É uma atividade determinada que constitui o objeto do contrato de propriedade » <sup>16</sup>. Segue-se que uma mesma coisa pode ser atribuída a vários usos e, portanto, a vários proprietários, se estes usos não se contradizem, é que esta mesma coisa pode ser utilizada, além disso, por todos ainda para outros usos, se estes últimos não prejudicarem os primeiros <sup>17</sup>. A « parte do mundo sensível » não é, pois, entendida como uma parte das coisas materiais, mas como uma parte dos usos possíveis das coisas materiais.

- 9 (1) A esta revolução copernicana na definição do direito de propriedade está ligada uma segunda revolução copernicana, na atribuição do direito de propriedade. Em oposição ao direito natural, Fichte não põe nem resolve a questão em termos de aquisição por um indivíduo de uma coisa que não pertence ainda a ninguém (*res nullius*), o princípio dos indiscerníveis torna impossível a existência simultânea de vários primeiros possuidores de uma mesma coisa. Fichte construiu o direito de propriedade a partir do direito originário fictício de propriedade, da possibilidade de colisão entre os direitos originários ou os fins dos diferentes indivíduos, e da solução que é a limitação mútua destes direitos. Ora, a limitação mútua constitui já o princípio do direito. É necessário, pois, substituir na definição do direito o termo *liberdade exterior* por sua definição que comporta, além da persistência e da intangibilidade do corpo, a persistência da ação livre na totalidade do mundo. Fichte

escreve: « toda relação jurídica é determinada pela proposição: cada um limita sua liberdade pela possibilidade da liberdade do outro. – O que pertence ao ser livre em geral e em si é agora elucidado. Para um ser livre infinito tal que aquele que se descreveu, a liberdade de todos, à exceção de um apenas, seria suprimida, e ela seria aniquilada igualmente em sua existência física [...] esta contradição se resolve desde que [...] cada uma das partes em colisão limite sua liberdade. Como nas teorias atuais da justiça, a propriedade nem preexiste ao direito das relações entre os indivíduos, mas depende da justiça distributiva ». Fichte aplica mais adiante sua construção indicando que a colisão se manifesta pela « declaração » pelos indivíduos de seus fins, depois, pela limitação pelo « reconhecimento mútuo » que une a vontade de muitos em uma só vontade. A Fichte resta apenas universalizar este conflito e esta solução, no espaço, projetando-a e aplicando-a em escala mundial, e no tempo, regulando o avanço do modo de aquisição válido para o futuro. Isto constitui somente a esquematização do conceito de direito no tempo e no espaço 18 .

- 10 Após ter operado esta esquematização do princípio do direito em um acordo sobre a limitação mútua de direitos originários de propriedade, ou ainda o « equilíbrio do direito » e, portanto, após ter mostrado o processo de aplicação, ele retorna, um ano mais tarde, à segunda parte do *Fundamento do Direito Natural* « de explicitar completamente » em um « contrato de propriedade » este equilíbrio apenas « descrito » em uma « dedução do direito originário ». Por trás do termo vago « de explicitação completa » é preciso ler a adoção de um princípio de determinação material do quantum da propriedade, por oposição ao princípio de determinação puramente formal do quantum que é o reconhecimento mútuo ou o acordo dos indivíduos em uma só vontade.

- 11 (3) É este princípio material de determinação que fornece uma alternativa à solução proposta por Kant, e antes de Kant pelo direito natural, ao problema dos pobres que não são proprietários e não podem assegurar sua subsistência. É também a adoção deste princípio de determinação material que constitui a bifurcação entre a via emprestada pelo idealismo fichteano da autonomia absoluta e àquela da filosofia do direito contemporâneo que reclama princípios kantianos e fichteanos.
- 12 Com efeito, a filosofia do direito contemporâneo adotaria como princípio da repartição um princípio de justiça, princípio que se reclamaria de uma certa igualdade entre os cidadãos, igualmente que restaria precisar, e que poderia ser por exemplo a igualdade de recursos de Dworkin, o princípio da diferença de Rawls, ou, de maneira mais clássica, uma igualdade de renda, de bem-estar, ou ainda de levar em conta na maximização do bem-estar, etc. Estes princípios teriam por efeito determinar completamente a partilha por efetuar.
- 13 Encontram-se no *Fundamento do Direito Natural* e mais geralmente no conceito kantiano-fichteano do direito vários elementos que tendem nesta direção. Fichte fala de um « equilíbrio do direito », o qual lembra a maneira em que Kant esquematiza o direito na *Doutrina do Direito*, a saber, como « uma linha reta » oposta à oblíqua, como « a posição de duas linhas se cortando ou tocando, de tal modo que pode haver apenas uma só linha (a perpendicular), que não inclina mais de um lado do que do outro e que divide o espaço em duas partes iguais; seguindo aquela analogia, igualmente a doutrina do direito quer conhecer precisamente (com uma exatidão matemática) o que para cada um é o seu [...] ».
- 14 Para saber qual equilíbrio adotar entre os direitos de propriedade originários dos indivíduos, a saber, entre os fins dos indivíduos, é

necessário saber quais são estes fins. Ora, Fichte reformula assim esta questão: « [...] estes fins podem ser bem diferentes e compreendidos no uso de um mesmo objeto, eles podem pois ser para objetos de espécies diferentes. A questão que se põe é saber se todos os fins possíveis do cidadão não podem, no entanto, se subordinar a um único fim »<sup>19</sup>. Ao fim de sua resposta, Fichte conclui: « O fim supremo e universal de toda a atividade livre é, pois, o de poder viver. Este fim, cada homem o possui, e por consequência, desde que a liberdade em geral é garantida, ela é garantida. Sem o atingir deste fim, a liberdade e a permanência da pessoa não seriam jamais possíveis »<sup>20</sup>. Reportamo-nos agora aos dois pontos que constituem para Fichte o « direito originário » de cada homem: « 1) o direito à persistência da liberdade absoluta e à inviolabilidade absoluta do corpo [...], 2) o direito à persistência de nossa livre influência sobre o mundo sensível em seu conjunto »<sup>21</sup>. Nas linhas precedentes, o raciocínio de Fichte é que (a) a raridade de recursos não é tal que a subsistência de todos não possa ser assegurada, (b) que a subsistência (o *poder viver*) é a condição *sine qua non* do direito originário (1), a saber, a liberdade e a persistência do corpo, de sorte que este fim pode ser atribuído a todo homem; (c) que, além disso, a subsistência é o « fim supremo e [o mais<sup>22</sup>] universal de toda atividade livre ». Que a subsistência seja o fim mais universal está claro, posto que ela é a condição *sine qua non* da persistência do corpo, portanto, de toda a ação. No entanto, fazer o fim supremo voltar a atribuir como o mais alto fim a nossa liberdade de agir sobre o mundo sensível, um fim que o mundo sensível ele mesmo torna necessário. Este ponto coloca três questões:  $\alpha$ ) por qual razão invocar implicitamente uma hierarquia de fins que pode se propor o livre arbítrio<sup>23</sup>?  $\beta$ ) Mesmo caso se aceite a existência de uma tal hierarquia, por que o fim supremo da liberdade seria submetido ao

determinismo da natureza sensível?; γ) na ausência de menção a todo outro fim, segundo qual critério dar um direito ou limitar os outros fins que o homem pode se propor, e se Fichte não indica o critério, por que este desinteresse e este tratamento somente parcial do direito aplicado?

- 15 Para responder estas questões é preciso começar por retificar a segunda questão. Adotar por *fim supremo* do livre arbítrio a subsistência não faz voltar a submissão ao determinismo da natureza sensível o fim supremo do livre arbítrio. Com efeito, a subsistência não é introduzida por Fichte como um simples dado antropológico, mas num argumento teleológico. Fichte afirma que « a natureza destinou os homens [...] à liberdade, a saber, à atividade ». Com efeito, os homens têm tanto um fim, cuja busca é condicionada por sua subsistência presente, quanto eles não o têm, e a « fome e a sede [...] a necessidade de alimento lhes é o único móvel originário [...] ». Tais são as « disposições » que a natureza toma « para impelir os homens à atividade » <sup>24</sup>. É por isso que Fichte escreve: « Poder viver é a propriedade absoluta e inalienável de todos os homens. Foi-lhe reconhecido uma certa esfera de objetos exclusivamente para um certo uso, isso temos visto. Mas, o fim último deste uso é poder viver. [...] É o princípio de toda constituição racional: todo homem deve poder viver de seu trabalho » <sup>25</sup>. De fato, Fichte propõe, por exemplo, proceder uma redistribuição de terras se certos camponeses não podem viver de seu trabalho. Como se vê, o argumento de Fichte consiste em promover o direito ao trabalho para assegurar a subsistência, mas, ao apresentar a subsistência como resposta teleológica ao problema de saber como impelir os homens à atividade, incluídos aí os homens preguiçosos. Pois desenvolver a atividade é o que exige a busca da autonomia, do eu,

enquanto que a preguiça, a passividade, é heteronomia. Promover o direito ao trabalho é, portanto, um requisito ético.

- 16 Se a satisfação da fome e da sede é para Fichte o « fim último do Estado e de toda a vida humana », Fichte toma cuidado de precisar que ela apenas « dura tanto tempo quanto o homem permanece simplesmente sob a direção da natureza e não se eleva para a liberdade de uma existência superior » <sup>26</sup>. A Doutrina da Vida Ética explicita, em sua « divisão das ocupações humanas possíveis » <sup>27</sup>, o que Fichte entende por uma existência superior. Ele aí distingue, com efeito, duas categorias de ocupações, todas destinadas a promover o fim da razão, que é a constituição de uma comunidade de seres racionais que seja também uma comunidade moral e espiritual. A primeira, a classe superior, composta de sábios, funcionários, instrutores morais e artistas, age diretamente sobre a comunidade de seres racionais, enquanto que a segunda classe, dita inferior, apenas atua indiretamente sobre esta comunidade lhe assegurando a subsistência sem a qual aquela não poderia progredir, uma vez que o Estado e o direito não existiriam. No *Sistema da Vida Ética*, Fichte não despreza de maneira alguma esta classe inferior que ele qualifica de *sublime*, pois ela domina a natureza e, assim nos libera do determinismo natural. No *Fundamento do Direito Natural*, a exposição das diferentes profissões apenas compreende as profissões inferiores, e encontra-se precedida por uma página sobre os degraus de organização na natureza, o homem se encontrando no mais alto degrau, pois ele não se alimenta da matéria bruta, mas de corpos orgânicos que se alimentam de outros corpos orgânicos, e mesmo articulados, pois ele deve ir procurar, ele mesmo, sua subsistência que a natureza não lhe proporciona. Tal é « a disposição que a natureza nos impõe para nos forçar à livre atividade » <sup>28</sup>. Fichte sublinha em seguida que o camponês aprende não certamente a

« transformar », mas a « conhecer e a dirigir » as leis da natureza, adquirindo, assim, « a capacidade de fazer progredir e aumentar a organização ». Assim, antes mesmo do nível mais elevado do artesanato, que Fichte nomeia de « artista », por oposição aos simples produtores que apenas fazem ajudar a natureza a produzir seus recursos, o que Fichte põe em relevo é a emancipação do homem em relação à natureza.

- 17 Observa-se que o artesanato não é necessário à estrita subsistência. De fato, após seu primeiro argumento teleológico, Fichte não fala mais da satisfação da fome e da sede, mas do « poder viver ». Mais adiante, ele prescreve a adaptação das efetividades das profissões à evolução das necessidades e de repartir as terras não cultivadas com aqueles que as demandam para a satisfação de suas necessidades. O « poder viver » parece, portanto, ir além da simples subsistência. De todo modo, Fichte exclui o luxo e recomenda a não introdução de produtos que pudessem engendrar novas necessidades duráveis. Satisfazer as necessidades sem as multiplicar, tal é precisamente a via de emancipação da natureza, em oposição à fome que nos torna absolutamente dependentes da natureza, e da multiplicação das necessidades, que nos torna de novo dependentes. Quando, na Doutrina do Direito de 1812, Fichte trata da questão da economia, do investimento, do aumento da produtividade, etc., ele escolherá dedicar ao lazer uma importante parte do crescimento, a fim de nos dedicar à nossa destinação moral e espiritual.
- 18 Naturalmente, como eu já ensaiei mostrar alhures, Fichte não entende colocar em questão a livre disposição de cada um dos frutos de seu trabalho, incluído aí sua dissipação ou sua fruição mais imediata. Não resta dúvida de que o idealismo fichteano da autonomia difere claramente das atuais teorias universalistas da justiça (e não da autonomia em sentido forte), as quais defendem

também a emancipação, e isso ao menos em dois pontos essenciais: 1) o critério da justiça distributiva: se Fichte reconhece um direito igual à subsistência pelo trabalho, ele não fixa nenhum quantum, nem estabelece qualquer igualdade de qualquer sorte pela distribuição do restante da propriedade. Mas, Fichte aplicará em *O Estado comercial fechado*, em 1800, um princípio de igualdade para o quantum da propriedade, de sorte que a verdadeira diferença entre Fichte e as teorias da justiça atuais consiste sobre 2) a exigência de progresso para o conjunto da comunidade: Fichte entende promover a disponibilidade dos cidadãos à sua destinação espiritual, enquanto que as teorias da justiça atuais entendem oferecer aos indivíduos o mais largo campo de opções ao seu livre arbítrio, observando a neutralidade entre estas opções. A divergência não consiste, portanto, sobre o princípio distributivo do direito, mas sobre a orientação que a comunidade jurídica entende dar ao progresso: seja orientar seus cidadãos em face de uma concepção forte de autonomia da vontade, o que passa pela via de um forte paternalismo, seja deixar à liberdade de ação dos indivíduos a escolha completa de seus fins. Sem concluir, eu ousarei apenas sugerir que se acorde sobre a segunda opção, por rejeitar a via paternalista, não sem experimentar alguma nostalgia para com a primeira opção face às errâncias de certos livres arbítrios.

---

## NOTAS

1. No que concerne a Kant, cf., por exemplo, J.-C. MERLE , „Funktionen, Befugnisse und Zwecke der Staatsverwaltung. Zur allgemeinen Anmerkung zu § 49, B-D“, in: O. HÖFFE (ed.) *Kants Rechtslehre* , Berlin: Akademie-Verlag, 1999.

2. Deixo aqui de lado os casos particulares, tais como a aquisição pela conquista.
- #. Nota do tradutor: *jus albinatus* - direito que tinha o soberano de ficar com os bens do forasteiro falecido em suas terras.
3. E. KANT, *Doutrina do Direito*, Trad. J. e O. Masson, in: *Oeuvres Completes*, ed. F. Alquiè, Paris, Gallimard, coleção Pléiade, 1986, t. III, p. 479 (edição da Academia de Berlim: I. Kant, *Gesammelte Werke Schriften*, Berlim: Reimer, 1907, RL AA 06, 230).
4. J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science* (FDNfr). Trad. A. Renaut, Paris: PUF, 1984, p. 136 (GA I/3, 411 GNR).
5. *Doutrina do Direito*, Pléiade III, 518; RL AA 06, 263.
6. FDNfr 207, GA I/4, 8 GNR.
7. G. W. F. HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em compêndio*. Trad. R. Derathé e J. P. Frick, J. Vrin, 1975, § 49, adendo, p. 106.
8. *Doutrina do Direito*, § 2, Pléiade III, 495; RL AA 06, 246.
9. *Doutrina do Direito*, § 5, Pléiade III, 499; RL AA 06, 249.
10. *Doutrina do Direito*, § 6, Pléiade III, 500-501; RL AA 06, 250.
11. *Doutrina do Direito*, § 10, Pléiade III, 512; RL AA 06, 259.
12. FDNfr, 126, GA I/3, 403 GNR.
13. *Doutrina do Direito*, § 41, Pléiade III, 573; RL AA 06, 306.
14. FDNfr, 131, GA I/3, 407 GNR.
15. FDNfr, 134, GA I/3, 409 GNR.
16. FDNfr, 222, GA I/4, 20 GNR.
17. Encontra-se aí uma justificação e uma extensão sistemática disto que o direito natural reconhecia como um direito não exigível sob o nome de *jus innoxia*, ou *direito de uso inocente*: cf. J.-C. MERLE, *Justice et progrès*, Paris: PUF, 1997, p. 54 e s.
18. Não abordarei aqui a questão de saber se Fichte realiza esta universalização no tempo e no espaço de uma maneira adequada nas páginas de *precisões da dedução dos direitos originários*. Fichte escolhe confiar a resolução das colisões da propriedade entre cidadãos ao Estado, isto é, a uma terceira instância e comum a todos os cidadãos. Ao contrário, no caso dos conflitos entre Estados, Fichte opta por uma solução mediante convenções bilaterais, sem uma terceira instância. A razão invocada por Fichte para justificar uma tal assimetria entre a solução proposta para os conflitos entre cidadãos e aquela proposta para os conflitos entre os Estados é que apenas os Estados limítrofes entram em relação entre si, ao menos quando eles não são separados por obstáculos naturais. Este argumento é tão fraco que Fichte reconhece em seguida que, apesar da descontinuidade geográfica, todos os Estados entram em relação entre si, notadamente pelas relações que mantêm entre si os seus cidadãos. No que concerne à universalização temporal, a adoção do direito do primeiro ocupante para regulamentar a questão da aquisição futura é apoiada pelo argumento segundo o qual no que se refere às coisas que ninguém quer fazer uso atualmente, não se pode temer colisão entre os fins simultâneos de diferentes indivíduos, pois sempre haverá

alguém capaz de determinar a prioridade temporal. Este argumento parece pouco provável, mesmo para Fichte, que escreve na *Legislação civil* que os « terrenos não cultivados devem ser repartidos, desde que a necessidade dos indivíduos os demande (FDNfr 231, GA I/4, 28 GNR). De fato, no direito aplicado, Fichte concebe a atribuição futura da propriedade da mesma maneira do que a atribuição original, a saber, por repartição.

19. FDNfr 222, GA I/ 4, 21 GNR.

20. FDNfr 223, GA I/4, 22 GNR.

21. FDNfr 134, GA I/3, 409 GNR.

22. Eu completo a tradução de A. Renaut.

23. Uma passagem da *Dedução do direito originário* confirma que, para Fichte, uma tal hierarquia existe, enquanto se mencionam outros fins, que não são levados em consideração na determinação do *quantum* da propriedade no contrato de propriedade: « Não há direito particular à conservação de si [...] mesmo se nós tivermos um fim menos importante, não se teria o direito de perturbar nossa liberdade, pois, de uma maneira geral, não se tem o direito de a perturbar » (FDNfr 134, GA I/3, 409 GNR).

24. FDNfr 222, GA I/4, 21 GNR.

25. FDNfr 223, GA I/4, 22 GNR.

26. FDNfr 222, GA I/4, 21-22 GNR.

27. J. G. FICHTE, *Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science*. Trad. P. Naulin, Paris: PUF, 1986, § 28.

28. FDNfr 226, GA I/4, 24 GNR.

---

## RESUMOS

This article aims at giving an explanation of Fichte's theory of property in his Foundations of Natural Right by comparing it with Kant's theory of property in his Metaphysics of morals. The main thesis is that Fichte's conception of property represents the transit from a jus naturalist comprehension of property, which can be found in theories of natural law as well as in Kant's philosophy of right, to an understanding of property in terms of distributive justice in the acquisition of goods. The central point in the distinction between Fichte's and Kant's conceptions of property consists in that Fichte radicalizes the Kantian project of self-determination of property in the state of nature as well as in the legal state. In doing so, Fichte's theory of property overcomes the duality, present in the acquisition of property, between the right of first purchase and the exercise of the will on the thing

possessed. It will be shown that individualism in Fichte is purely methodological and property only emerges as a means of achieving community. Hence, Fichte overcomes the idea of the owner acting out of free will in favour of an emancipatory conception of property.

## ÍNDICE

**Keywords:** autonomy, philosophy of right, property, Fichte, Kant

## AUTORES

JEAN-CHRISTOPHE MERLE

Universität des Saarlandes

# Occupatio, reconocimiento y propiedad en *Grundlage des Naturrechts* de Fichte (1796)

Felipe Schwember Augier

---

## NOTA DEL AUTOR

Agradezco al Dr. Alejandro G. Vigo, al Dr. Faustino Oncina Coves y al Dr. Tomás Vial por sus observaciones, sugerencias y correcciones.

## Introducción

- <sup>1</sup> La justificación del efecto *erga omnes* constituye el principal desafío de toda teoría de la propiedad. Como bien advirtiera Kant, por medio de sus apropiaciones una persona impone a todas las demás una obligación que de otro modo no hubieran tenido, a saber, la de abstenerse de usar las cosas que son objeto de dichas apropiaciones. Esta obligación, que es el efecto que por definición se sigue de la propiedad (y que se conoce con el nombre de efecto “*erga omnes*”), debe compatibilizarse con el principio general del derecho conforme al cual nadie puede resultar obligado por la sola voluntad unilateral de otro (*omnis obligatio est contracta*), pues de otro modo las

apropiaciones y, en fin, la instauración de la propiedad no resultan lícitas.

- 2 Dejando a un lado las teorías utilitaristas y las teorías que sostienen que la propiedad privada es moral y jurídicamente imposible (i.e., injusta), las teorías de la propiedad pueden, *grosso modo*, ensayar dos vías diferentes para intentar justificar el efecto *erga omnes*. La primera consiste en argumentar en favor de la licitud de las *apropiaciones originarias*: bajo ciertas condiciones la apropiación originaria de un bien es lícita y, por consiguiente, también lo es el efecto *erga omnes* que de dicha apropiación se sigue; la segunda consiste en radicar la validez del efecto *erga omnes* en una convención y, más precisamente, en una convención *necesaria*, una convención a la que los individuos deben llegar por la imposibilidad de permanecer de modo indefinido en estado de naturaleza. Se entiende en este último caso, por tanto, que el efecto *erga omnes* descansa en el consentimiento (real o hipotético) de aquellos a quienes alcanza.
- 3 Entre aquellos que defienden la posibilidad de las adquisiciones originarias se encuentran, por ejemplo, Locke, Kant y Nozick. Locke sostiene que la imposición del efecto *erga omnes* de la propiedad se sigue del derecho que cada hombre tiene a los frutos de su propio trabajo (*labour mixing theory*) <sup>1</sup> siempre y cuando, quien se apropia de algo 1) deje otro tanto de igual cantidad y calidad a los demás (*the sufficiency proviso*) y, 2) no se apropie más de lo que puede aprovechar (*spoilage proviso*) <sup>2</sup>.
- 4 Nozick, por su parte, inspirándose en Locke, sujeta las apropiaciones originarias a una sola condición: no empeorar la situación de los demás. Así, las apropiaciones de las cosas *que no pertenecen a nadie* son lícitas siempre y cuando por medio de ellas no se empeore la situación de los demás en relación a una cierta línea de base que fija

el punto de comparación pertinente (y que Nozick no termina de determinar) <sup>3</sup>.

- 5 La posición de Kant es, en cambio, aún más radical y más sencilla. Kant sostiene que las apropiaciones originales de las cosas que *carecen de dueño* son de suyo, por definición, lícitas, pues no puede cometerse nunca una injusticia o inferirse un daño efectivo (i.e., en un derecho y no en una mera expectativa) a un tercero por la apropiación de una *res nullius*. Y las cosas en estado de naturaleza son *res nullius* (no absoluta, sino relativamente) <sup>4</sup>. Por eso Kant llega a la conclusión de que la *voluntad unificada a priori* de una comunidad ideal de seres racionales (*communio fundi originaria*) sancionaría y ratificaría todas las apropiaciones originales hechas en estado de naturaleza. Lo contrario supondría convertir las cosas en *res nullius* en sí.
- 6 La posición de Kant en favor de la posibilidad de las apropiaciones originarias es la más radical de todas las aquí mencionadas porque supone que no es necesario someter a ninguna condición, (compensatoria o de ningún otro tipo) las apropiaciones originarias de las *res nullius* <sup>5</sup>. Después de todo, si las cosas en estado de naturaleza son efectivamente *res nullius* ¿por qué iba a ser necesario ofrecer tal compensación?

## Comunidad originaria, apropiación originaria y derecho de propiedad

- 7 Las teorías que justifican el efecto *erga omnes* de la propiedad apelando a algún modo originario de adquisición (el trabajo o la propiedad) parten, como se puede apreciar, del supuesto de que las cosas en estado de naturaleza son (en un sentido meramente negativo y no privativo) *res nullius* y no hay un modo eficaz de

impugnar dichas teorías —y particularmente la posición de Kant— si antes no se impugna esta suposición.

- 8 Pareciera, por consiguiente, que la existencia de las *res nullius* no puede negarse si no se afirma la existencia de algún tipo de *comunidad originaria* entre los individuos y más específicamente, una *comunidad originaria positiva*, es decir, una comunidad en la que todos poseen indistintamente todas las cosas, en la que, en suma, *todo es de todos* <sup>6</sup>.
- 9 No obstante, la idea de una *comunidad originaria positiva* es enormemente problemática. No sólo porque descansa sobre ciertas premisas teológicas sumamente controvertidas (i.e., la donación de Dios a toda la humanidad de los bienes que constituyen la creación) sino, peor aún, porque está expuesta a la grave objeción que formulara en la *Rechtslehre* Kant a dichas teorías: la de presuponer la propiedad, que es aquello cuya licitud (o condiciones de posibilidad) la filosofía del derecho debe mostrar <sup>7</sup>.
- 10 Las teorías que parten de una comunidad originaria *negativa* o que desechan completamente cualquier clase de comunidad originaria jurídica <sup>8</sup>, tendencialmente admiten un mayor grado de desigualdad en la distribución de los bienes, pues en ellas cada individuo tiene derecho a una parte indeterminada del total y no, como en el caso de la *comunidad originaria positiva*, derecho a una parte proporcional del total. Así, mientras en una comunidad originaria negativa (o en un estado “inicial” sin comunidad alguna) los individuos tienen todos la igual libertad para adquirir propiedades, en la comunidad originaria positiva tienen un *derecho a la propiedad* y, más exactamente, a su cuota del acervo total. Esta diferencia entre ambos tipos de comunidades puede expresarse afirmando que mientras en la *comunidad originaria negativa* (o en una comunidad inicial de hecho) los individuos tienen un derecho *de*

propiedad (i.e., un derecho a que se protejan las propiedades que libre y legítimamente han obtenido), en la *comunidad originaria positiva* tienen un derecho a la propiedad, i.e., tienen un derecho a que se les dé(n) alguna(s) propiedad(es), si es que no tienen ninguna.

## ¿Comunidad originaria positiva en la *GNR*?

- 11 En la *Grundlage des Naturrechts*, Fichte hace dos afirmaciones que resultan cruciales para erradicar la posibilidad de la *occupatio* (o del trabajo) como modo *originario* de adquirir el dominio:
  1. Que originalmente no existen las *res nullius*. El carácter de *res nullius* es, por así decirlo, adquirido, no original. Así se colige del pasaje de la *GNR* en que Fichte afirma que “no existe ninguna cosa absolutamente sin dueño para el derecho externo. Sólo por medio de la declaración recíproca y el ser excluido de ella (*Ausgeschlosseneyn*), surge para ambos contratantes una cosa sin dueño (*res neutrius*), que sólo problemáticamente es *res nullius*, hasta que se presente un dueño”<sup>9</sup>).
  2. Que (y esto es una consecuencia natural de lo anterior) la *occupatio* sólo tiene valor como modo de adquisición una vez que las partes contratantes así lo han convenido (“*cedit, ex pacto, primo occupanti et declaranti*”)<sup>10</sup>. Esto implica, naturalmente, que la *occupatio* puede ser admitida como un modo *derivativo*, pero no *originario* de adquisición del dominio.
- 12 Como se ha visto, el único modo de negar la licitud de los modos originarios “unilaterales” de adquisición (*occupatio* y/o trabajo) es negar la existencia de las *res nullius* en el estado “inicial” o, por emplear la terminología de la época, en estado de naturaleza. Pero ¿cómo negar la existencia de las *res nullius* sin presuponer una *comunidad originaria positiva*?
- 13 Aunque en virtud de su rechazo a la posibilidad de las *res nullius* en estado de naturaleza, de la *occupatio* como modo originario de adquirir la propiedad y, en fin, de la orientación igualitarista de su filosofía política, pudiera parecer correcto entender que Fichte

procede implícitamente sobre la base de una comunidad originaria positiva, dicha interpretación fácil debe ser evitada.

- 14 Presuponer una comunidad originaria, positiva o negativa, a la base de la argumentación ofrecida en *GNR* resulta incompatible con el propósito y el método adoptado por Fichte en dicha obra. A diferencia de los modos “habituales” de tratar el derecho natural, que proceden según lo que Fichte denomina una filosofía de *fórmulas vacías* (*leere Formular-Philosophie*)<sup>11</sup>, una *filosofía real* desarrollada según los principios de la *Doctrina de la ciencia* no se puede conformar con afirmar de modo arbitrario las determinaciones de su objeto; por el contrario, una *filosofía real* considera su objeto y el conjunto de actos del Yo por el que dicho objeto es constituido a un mismo tiempo, de modo de estar en condiciones de establecer tanto la necesidad de su objeto como de su contenido<sup>12</sup>. Dicho de otro modo, la génesis ideal del concepto de derecho que una filosofía real debe reproducir, torna transparente el objeto al tiempo que muestra la necesidad de su contenido.
- 15 Dado, por consiguiente, que de lo que se trata en la *GNR* es de narrar la génesis ideal del concepto de derecho y de mostrar la necesidad de sus determinaciones por la vía de probar que dicho concepto —dotado de *estas* determinaciones y no de otras— constituye una condición de posibilidad del ejercicio de la propia causalidad eficiente libre (y con ello del advenimiento a la propia autoconciencia), difícilmente podría Fichte dar por descontada alguna forma de propiedad originaria en la forma de una *comunidad originaria positiva*. La propiedad y el conjunto preciso de determinaciones que la caracterizan debe ser, por el contrario, “deducido”, por así decirlo, desde cero, al igual que todo el resto de las instituciones jurídicas (el contrato, la coacción, el Estado, etc.).

- 16 En suma, Fichte no puede partir en su justificación de la propiedad de una comunidad *originaria positiva*, pues ello contravendría todos sus supuestos metódicos. Naturalmente, no puede atribuirse a Fichte un error tan grueso como el de presuponer aquello que debe probar. Por lo demás, de presuponer una comunidad originaria positiva, Fichte mismo estaría elaborando una filosofía del derecho meramente formular y vacía, es decir, una filosofía que asume las determinaciones de su objeto sin detenerse a comprobar la necesidad de las mismas.
- 17 La clave, como veremos, para entender cómo Fichte está en condiciones de negar la existencia de las *res nullius* en estado de naturaleza sin necesidad de postular una *comunidad originaria positiva* se encuentra en su doctrina del reconocimiento, doctrina sobre la que, como el mismo Fichte dice, descansa toda la doctrina del derecho <sup>13</sup>.

## El reconocimiento y el contrato como modo de constitución de la propiedad

- 18 El tratamiento científico del derecho natural exige demostrar que tanto el concepto de derecho como la posibilidad de su aplicación efectiva en la experiencia son una condición del ejercicio de la propia capacidad eficiente libre. Esta aproximación “deductiva”, que narra la génesis ideal de la conciencia al hilo de la génesis de las diferentes instituciones jurídicas, obliga a Fichte a deducir, entre otras cosas, la adjudicación de una esfera exclusiva para el ejercicio de la propia causalidad eficiente libre: el advenimiento a la propia autoconciencia depende de que pueda atribuirme de forma exclusiva una esfera para el ejercicio o despliegue de mi propia causalidad eficiente libre.

- 19 No obstante, dicho ejercicio depende, a su vez, de la posibilidad de entablar una relación dialógica con otros: si estos otros no me prodigan el trato de un ser racional, el arribo a mi propia autoconciencia será imposible. Ahora bien, dado que para poder prodigarme un trato tal, aquel con quien entro en relación debe, a su vez, haber podido ejercer su propia capacidad eficiente libre (pues de otro modo su *exhortación* habría sido imposible), resulta entonces que la adscripción al otro de una esfera exclusiva para el ejercicio de su propia capacidad eficiente libre constituye, a su vez, una condición de posibilidad de mi propia autoconciencia. Dicho de otro modo, en virtud de la perspectiva deductiva y trascendental, no sólo la exhortación del otro se me aparece como una condición de posibilidad de mi propia autoconciencia, sino también la esfera exclusiva donde éste despliega su propia actividad causal, en tanto dicha esfera es condición de su autoconciencia y, por tanto, condición del trato dialógico que por su parte requiero para arribar a mi propia autoconciencia (*doctrina del reconocimiento*). Puesto que, además, este razonamiento es igualmente válido para el advenimiento a la autoconciencia de todos los demás individuos, el método deductivo-trascendental de Fichte permite poner al descubierto una suerte de red de dependencia mutua universal en el advenimiento a la autoconciencia. En virtud de esta dependencia mutua universal, la propiedad (entendida como el ámbito o esfera exclusiva para el ejercicio de la propia causalidad eficiente libre) de otros viene a ser una condición, al menos indirecta, de la posibilidad del advenimiento a mi propia autoconciencia.
- 20 Este entramado de condiciones recíprocas crea una suerte de *comunidad positiva adventicia* y en virtud de ella debe concebirse el derecho de propiedad como un derecho que necesariamente se constituye por medio de *actos multilaterales* (o, mejor, *omnilaterales* )

en el que los individuos se conceden unos a otros sus respectivas propiedades. Por eso para Fichte simplemente no existe «lo mío» sin «lo tuyo» y por eso la posibilidad de las apropiaciones por medio de actos unilaterales queda proscrita (o proscrita al menos mientras no se la permita expresamente mediante un pacto). Antes del reconocimiento recíproco hay, ciertamente posesiones, pero no propiedad. *El tránsito de la posesión a la propiedad sólo tiene lugar por medio del reconocimiento recíproco* <sup>14</sup> .

- 21 En consecuencia, por medio de su doctrina del *reconocimiento*, que pone al descubierto una suerte de comunión o solidaridad causal universal entre los individuos en el advenimiento de sus respectivas autoconciencias, Fichte está en condiciones de generar una especie de *comunidad positiva adventicia* entre los agentes, que queda fuera del alcance de las críticas que suelen hacerse a la *comunidad originaria positiva* pero que está en condiciones de llegar, prácticamente, a sus mismos resultados, a saber, que “toda propiedad se funda en la unificación de la voluntad de varios en una sola voluntad” <sup>15</sup> .

## Consecuencias

- 22 La primera y más obvia consecuencia de la teoría fichteana de la propiedad es la instauración del *contrato* (en cuanto medio de expresión jurídico del reconocimiento) como modo *originario* de constitución de la propiedad. Los modos unilaterales de adquisición de la propiedad (la *occupatio* , específicamente) sólo podrán ser introducidas *ex contractu* y tendrán, por ello, un carácter meramente derivativo. Por el contrato las partes se conceden recíprocamente una parte determinada del mundo en forma exclusiva, renunciando a su derecho originario a todo el resto de él <sup>16</sup> .

- 23 Dado, además, que es deducido, fundamentalmente, como instrumento jurídico del reconocimiento, el contrato no es una instancia de negociación o regateo en el que las diferencias de poder o astucia pudieran incidir en el resultado final de la distribución. En virtud de la *comunidad positiva adventicia* que la doctrina del reconocimiento permite introducir, Fichte llega a la conclusión de que la instauración de un régimen de propiedad privada sólo puede resultar legítima en la medida en que por ella se consagre un reparto más o menos igualitario de los bienes. Así, en el sistema esbozado por Fichte, *no puede haber individuos que carezcan de toda propiedad*; y si eso ocurriera, la porción de todos los demás debe rebajarse proporcionalmente en beneficio de los desamparados. Es decir, puesto que la propiedad del otro es condición de posibilidad de mi propia autoconciencia, el otro también debe tener alguna propiedad. En virtud de la doctrina del reconocimiento, Fichte está en condiciones de deducir en la GNR un derecho a la propiedad más que un derecho de propiedad.
- 24 Una segunda consecuencia es que el problema de la constitución o instauración de la propiedad queda intrínsecamente ligado al problema de su distribución. Más precisamente, a contar de ahora, el problema de la justificación de la propiedad se resolverá, básicamente, apelando a su justa distribución. Por eso, como afirma J.-Ch. Merle, en virtud de esa vinculación, para Fichte “el derecho de propiedad está, por definición, sometido a las exigencias de la justicia distributiva. La justicia social no es concebida ya más como una limitación exterior del derecho de propiedad, sino que comprendida como una limitación inmanente al mismo” <sup>17</sup>.
- 25 Por todo lo anterior no resulta sorprendente que el Estado pueda ser deducido en el sistema fichteano como garante y protector de la propiedad sólo bajo la condición de que igualmente se lo deduzca

como (re)distribuidor de la misma. El Estado fichteano, por tanto, estará dotado de poderes y atribuciones más amplias que, por ejemplo, el Estado kantiano o el Estado lockeano, todas ellas concedidas con vistas a que —como dice Fichte en *El Estado comercial cerrado*— cada cual pueda obtener lo suyo<sup>18</sup>.

- 26 Pareciera que el problema de la propiedad depende, en último término, de si existen o no las *res nullius*. Lo que viene a sostener Fichte es que dicha cuestión no puede ser resuelta con prescindencia de la cuestión de la génesis de la propia autoconciencia y de la propia capacidad eficiente libre. De ser esto cierto, la resolución del problema de la propiedad nos arrastraría, en realidad, mucho más allá de los dominios de la filosofía política.

---

## NOTAS

1. “[E]very man has a “property” in his own “person.” This nobody has any right to but himself. The “labour” of his body and the “work” of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever, then, he removes out of the state that Nature hath provided and left it in, he hath mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property”. J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, P. LASLETT (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 287-288.

2. Waldron sostiene, de modo bastante convincente, que la primera de las condiciones no es, en realidad, exigida como tal por Locke. J. WALDRON, “Enough and as Good Left for Others”, en: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, No. 117 (Oct., 1979), pp. 319-328.

3. R. NOZICK, *ANARCHY, STATE AND UTOPIA*, OXFORD: BLACKWELL, 1974, pp. 174 Y SS.

4. AA VI, 246.

5. En este respecto su postura es semejante, por tanto, a la de M. Rothbard u otros pensadores “libertarians”. Para la crítica de Rothbard a la “lockean proviso”, cf. M. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, New York: New York University Press, p. 244.

6. La comunidad originaria puede concebirse como una comunidad originaria *negativa* o *positiva*. De acuerdo con Pufendorf, la primera sería aquella en que nada es originalmente de

nadie (en un sentido meramente negativo y no privativo, como se encarga de aclarar Pufendorf) y en la que todos tienen un igual derecho a apropiarse de cosas. Cfr. S. PUFENDORF, *Gesammelte Werke*, tomo 4, *De iure naturae et gentium*, liber quartus, §5, Berlin: Akademie Verlag, 1998. Christian Wolff, por su parte, afirma que la comunidad negativa es aquella “in qua res communes sunt nullius” (§ 104), mientras que la comunidad positiva es aquella “in qua plures in re indivisa dominium omnibus conjunctim competens pro parte rata habent” (§126). C. WOLFF, *Gesammelte Werke*, vol. 18, *Jus Naturae*, Thomman, Marcel (ed.), Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968. En ambos casos, cualquier acto de apropiación individual rompe el equilibrio inicial que, de todos modos, es imposible de preservar (“Haec communio primaeva subsistere diu non potuit”. G. ACHENWALL, J. S. PÜTTER, *Elementa iuris naturae*, §276, Leipzig: Insel Verlag, 1995). Por tal motivo, la instauración de la propiedad privada depende de un consenso universal (*consensus omnium*) para alcanzar legitimidad. A Locke se le atribuye normalmente una concepción negativa de la comunidad originaria (Cfr., por ejemplo, E. MACK, “The Natural Right of Property” en: P. E. Franken; F. D. Jr. Miller y J. Paul (eds.), *Ownership and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 53-78). Simmons discute largamente si esa atribución es justa respecto de Locke, o no (Cr. A. J. SIMMONS, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press, pp. 240-241). Pero como afirma Buckle, “Locke makes no clear distinction between negative and positive community. Instead, he speaks indifferently of things belonging to all in common”: S. BUCKLE, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 165.

7. MS, AA VI, 258. Como afirma J.E. Weinrib, “For Kant the challenge is not to derive private ownership from common ownership [como hace Grocio] but to understand the basis of ownership as such. Kant criticizes the notion of a primitive community on the grounds that such a community would itself have arisen from contract and thus, since the possession of the contracting parties, would cast no light on original acquisition. Moreover, the legitimacy that arises from primitive possession would be merely contingent on the historicity of the contract that instituted it, rather than grounded in principle”. E. J. WEINRIB, “Poverty and Property in Kant's System of Rights” en: *Notre Dame Law Review* (2003), 78, pp. 795-828. También S. Bryd y J. Hruschka: “Neither the *communio primaeva positiva* nor the *communio primaeva negativa* can be thought of as being original. The *communio primaeva positiva* assumes that all human beings have common ownership of the earth's surface and the things upon it. Yet, as Kant points out, ownership rights cannot be derived from the individual's right to freedom but must instead be *acquired*. The same is true of common ownership rights, which thus cannot be original. The *communio primaeva negativa* assumes that the earth's surface and the things upon it remain free and that human beings have a right to use them. Yet the assumption that the land is and remains ‘free, *i.e.*, open for anyone's use,’ cannot be conceived of as being original, because it cannot be derived from the original right to freedom either. Therefore, Kant expressly rejects both assumptions. A

*communio primæva*, of whatever sort, could be based only on a contract and thus on a historical event, which Kant emphasizes for both variations. That a contract of this sort was closed in the past, however, is unverified and unverifiable”. B. S. BYRD & J. HRUSCHKA, “The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership: Kant’s Theory of Property in His Doctrine of Right”: *University of Toronto Law Journal* (Spring 2006), 56, 2, pp. 217-282.

8. Kant desechó la doctrina de la comunidad originaria en cuanto comunidad *jurídica in toto*. Tal como Kant veía el problema, al partir de algún tipo de comunidad originaria para explicar la propiedad no hacía más que no se está más que incurriendo en una petición de principio. Al respecto, cfr. S. BYRD, J. HRUSCHKA, *Kant’s Doctrine of Right. A commentary*, New York: Cambridge University Press, pp. 126 y ss. Para un vehemente ataque a la noción de comunidad originaria, cfr. E. FESER, “There is no such thing as an unjust initial acquisition” en: E. Franken Paul, F. Miller Jr., J. Paul, (eds.), *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 56-80.

9. “Es giebt keine absolut herrenlose Sache, für äusseres Recht. Nur durch gegenseitige Declaration und das Ausgeschlosseneyn von ihr entsteht eine herrenlose Sache für die beiden Contrahirenden (*res neutrius*), die nur problematisch *res nullius* ist, bis ein Eigenthümer dazu sich meldet”. GA I/3, 420-421 GNR.

10. GA I/3, 421 GNR.

11. GA I/3, 317 GNR.

12. GA I/3, 319 GNR.

13. GA I/3, 351 GNR.

14. “[L]a posesión [*Besitz*] se convierte por primera vez en una *propiedad* [*Eigentum*] sólo en virtud del reconocimiento recíproco”. GA I/3, 418 GNR.

15. GA I/3, 417 GNR.

16. *Ibidem*.

17. “Das Eigentumsrecht wird *per definitionem* der Forderung der Verteilungsgerechtigkeit unterworfen. Die soziale Gerechtigkeit wird nicht mehr als eine äußere Einschränkung des Eigentumsrechts aufgefaßt [sic], sondern als dessen immanente Beschränkung begriffen”. J.-C. MERLE, “Eigentumsrecht (§§18-19)” en: J.Ch. Merle (ed.) *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, p. 172.

18. “Im Gegensatz gegen diese Meinung [i.e., a aquellos que sostienen que puede existir propiedad con independencia del Estado] würde ich sagen: es sey die Bestimmung des Staats, jedem erst das Seinige zu *geben*, ihn in sein Eigenthum erst *einzusetzen*, und sodann erst, ihn dabei zu *schützen*”. GA I/7, 53 gHS.

---

# RESÚMENES

This paper deals with the questions that Fichte's rejection of occupatio as an original way to acquire property raises. That rejection is normally associated with an assumption of an original community of goods. However, if that were the case, it would leave Fichte exposed to Kant's critique of original community of goods theories. Here I deal with the question of how to make coherent a prohibition of occupatio with the assumption that goods were originally res nullius. It shall be argued that Fichte's theory cannot presuppose an original community of goods. Furthermore, that his theory of recognition is compatible with a rejection of occupatio and a belief that goods were originally res nullius and that it explains the idea of an adventitious community of goods.

# ÍNDICE

**Keywords:** property, occupation, recognition, contract, distributive justice

# AUTOR

FELIPE SCHWEMBER AUGIER

Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile

# Doutrina da Ciência e Filosofia Transcendental: Fichte em face de Kant

Marco Ivaldo

Tradução : Agemir Bavaresco, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Paulo Roberto Konzen e Greice Ane Barbieri

---

## NOTA DO EDITOR

Tradução: Agemir Bavaresco (PUCRS), Danilo Vaz-Curado R.M. Costa (UNICAP/UFRGS), Paulo Roberto Konzen (UFRGS) e Greice Ane Barbieri (UFRGS). NT.: O presente texto apareceu pela primeira vez, sob o título de *Dottrina della Scienza e filosofia trascendentale: Fichte di fronte a Kant*, in: G. MICHELI & G. SANTINELLO (eds.) *Kant a due secoli dalla "Critica"*, Brescia: La Scuola, 1984, pp. 223-232.

1. O objeto das reflexões que seguem não é uma reconstrução historiográfica do desenvolvimento das relações entre Fichte e Kant <sup>1</sup>, mas uma análise da recepção teórica por parte de Fichte da ideia de filosofia transcendental formulada por Kant, como também da elaboração que tal ideia conheceu na doutrina da ciência fichteana (*Wissenschaftslehre*).
2. Na introdução à primeira *Crítica*, Kant afirma usar transcendental para « todo conhecimento que se ocupa não de objetos, mas do nosso

modo de conhecimento dos objetos mesmo que este deve ser possível a priori. Um sistema de tais conceitos – continua Kant – se chamaria Filosofia Transcendental. Uma tal ciência [deveria] conter inteiramente tanto o conhecimento analítico quanto o sintético a priori » <sup>2</sup>. Kant se fixa – como momento preparatório da elaboração de uma filosofia transcendental como doutrina – em investigar criticamente a nossa faculdade cognoscitiva para mostrar quais são as ações necessárias à atuação do conhecimento. Ele estava persuadido que esta passagem de radical desprezo crítico fosse condição da refutação de todo dogmatismo não científico e fosse em função da elaboração de um saber sistemático dos princípios do intelecto. Na ideia kantiana de filosofia transcendental é indicado um conceito de filosofia – que é de fato o mesmo da Wissenschaftslehre –, no qual, segundo Reinhard Lauth, vem sustentada a « posição de uma unidade entre gnosiologia e metafísica que em nenhum caso é lícito dissolver » <sup>3</sup>. Por causa de tal unidade, não deve ser filosoficamente afirmado nada do qual não se possa mostrar o modo no qual é vindo ao conhecimento isto que é afirmado.

- 3 É importante observar como a perspectiva transcendental abre uma problemática filosófica diversa daquela tradicional da teoria do conhecimento. A perspectiva transcendental não põe o problema do saber sobre o plano das pesquisas das relações entre sujeito e objeto, cognoscente e conhecido (e da congruência e da correspondência entre eles), mas sobreleva o problema das condições de tais relações. A pergunta da filosofia transcendental versa sobre as condições de atuação e de funcionamento da necessária relação entre saber e ser, sobre os fundamentos a priori da congruência e da correspondência entre o conhecimento e o objeto do conhecimento. Como é suposto e implicado desde a unidade entre gnosiologia e metafísica, o plano da

filosofia transcendental é aquela de uma ontologia do saber, plano ulterior e fundador a respeito daquele da teoria do conhecimento como análise da relação sujeito-objeto <sup>4</sup>. Semelhante ontologia comporta a afirmação do caráter fenomênico (ou seja, não absoluto) do domínio da experiência, da qual são buscadas as condições a priori, e implica o reconhecimento da unidade profunda da razão, teórica e prática, e aquele, ligado, da unidade entre o mundo fenomênico e o mundo noumênico. É por este motivo que a especificidade do ponto de vista transcendental, dentro da constituição do pensamento kantiano, é alcançável apenas com a advertência da conexão profunda e articulada que existe entre as três críticas.

- 4 2. A linha da filosofia transcendental que liga entre si, também nas diferenciações específicas, Kant e Fichte, é a mesma linha que, a meu ver, diferencia a recepção fichteana de Kant daquela de outros contemporâneos, continuadores e intérpretes ou mesmo críticos de Kant. Estes últimos de fato – se pensarmos em Reinhold, Aenesidemus-Schulze, Maimon, Beck – privilegiando o papel da primeira *Crítica* em relação às outras, terminaram por interpretar a perspectiva transcendental à luz das preocupações suscitadas pelos esquemas do pensamento pré-kantiano. O ponto de vista dentro do qual vêm, por eles, sendo discutido e lido Kant foi, ainda, aquele da teoria do conhecimento e não aquele da nova ontologia do saber proposta pelo transcendentalismo. É devido a isto o insistente retornar de tais autores sobre os problemas tais como a interpretação em sentido *idealístico* ou *realístico* dos conceitos fundamentais de Kant (em particular do conceito de ‘coisa em si’) ou o problema da *dedução da representação* ou o problema de encontrar um *primeiro princípio*, do qual dedutivamente seja possível ordenar e sistematizar os elementos e os materiais da filosofia crítica

(problema este último, na verdade, que Fichte divide com Reinhold, mas que o resolve de modo assaz diverso de Reinhold, através da pesquisa de um princípio não apenas da razão teórica, mas que fosse fundamento comum da razão seja teórica ou prática, e o resolve, isto é, precisamente ultrapassando o registro estritamente cognoscitivo-teórico).

- 5 É possível sustentar que Fichte recepciona e interpreta Kant movendo-se a partir de preocupações filosóficas que são diferentes daquelas dos seus contemporâneos, e que o põe na linha de um prolongamento crítico da perspectiva transcendental. O horizonte do pensamento dentro do qual Fichte lê e acolhe a novidade da posição de Kant, é aquele aberto desde a postulação do *primado da razão prática*, ou seja, do reconhecimento do papel central que compete à liberdade na filosofia crítica. É portanto a problemática da *Crítica da Razão Prática* que inaugura e sela o encontro de Fichte com Kant. Mas Fichte, desde o início, revê esta problemática ética dentro de uma mais ampla perspectiva filosófica; ele põe o acento sobre a questão da possibilidade de manifestações da liberdade no mundo sensível e é induzido, conseqüentemente, a elevar o problema da fundação de uma unidade e de uma inter-relação entre o mundo noumênico da liberdade e o mundo fenomênico da necessidade e, correlativamente, entre a parte prática e a parte teórica da filosofia. Mas esta é a mesma problemática da *Crítica do Juízo* que vem, portanto, a assumir um significado central e decisivo no determinar a recepção fichteana de Kant e no orientar o processo mesmo de constituição do pensamento de Fichte <sup>5</sup>. O influxo da terceira *Crítica* é detectável de muitos lugares da produção fichteana nos anos que precederam e que são concomitantes com a publicação do *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-5), ou seja, da obra que apresenta a fundação do sistema. Por exemplo, a *Eigene Meditationen*

*über Elementarphilosophie* e a *Practische Philosophie* – que são colocadas entre o fim de 1793 e o início de 1794 e que documentam o processo gerativo e formativo da doutrina da ciência – têm a problemática estética e teleológica da *Crítica do Juízo* como fundamental objeto de reflexão <sup>6</sup>. Revela a influência dos temas da terceira *Crítica* também as indagações sobre a ideia da cultura como âmbito mediador entre o mundo sensível e a ordem suprassensível da liberdade presente na *Kritik aller Offenbarung* e nos escritos políticos sociais de 1793, e desenvolvida na *Einige Vorlesungen über Bestimmung des Gelehrten* (1794). É legítimo, em definitivo, afirmar que Fichte acolhe a ética de Kant, mas reelabora os materiais dentro da visão mais compreensiva sugerida pela *Crítica do Juízo*: o tratamento da *filosofia prática* e do primado da liberdade é influenciado e orientado de fato pela pesquisa sobre a *raiz comum* entre natureza e liberdade e sobre a relação entre mundo sensível e metassensível. É, portanto, e precisamente dentro desta mais ampla visão (transcendental-ontológica) que vem recebida e afrontada por Fichte a temática da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, aquela temática propriamente cognoscitiva-teórica que conduzia a reflexão e o debate filosófico entre os continuadores e críticos de Kant.

- 6 Precisa-se de tal modo a diferença de recepção de Kant existente entre Fichte e o conjunto dos pensadores e dos estudiosos kantianos e antikantianos a ele contemporâneos. Estes últimos privilegiam a leitura e a discussão da primeira *Crítica*, que lhes induz a interpretar e a avaliar a filosofia transcendental como proposta de uma teoria do conhecimento e, conseqüentemente, a deter-se no tratamento dos problemas gnosiológicos da razão teórica. A leitura diversa, se poderia dizer *subversiva* que Fichte efetua das três *Críticas*, requer de Fichte mesmo ver no transcendentalismo kantiano a proposição – se bem que necessitada de complementação quanto à demonstração dos

princípios – de uma superior filosofia que conecte em uma unidade a parte teórica e a parte prática. Em tal filosofia, o problema do saber é elevado do plano cognoscitivo-teórico ao plano ontológico, ou seja, do plano da análise das relações entre sujeito e objeto ao plano dos fundamentos de tais relações, fundamentos que são, juntos, princípios seja da razão teórica, seja da razão prática. Esta posição de Fichte se revela com evidência na sua crítica à pretensão reinholdiana de elevar o *princípio da consciência* a fundamento da filosofia, crítica exposta por Fichte na *Recensão ao Aenesidemus* (1792). Ele sustenta que não é o *fato da consciência*, mas um originário ato do eu (*Tathandlung*) o princípio da filosofia. A síntese entre sujeito e objeto dada na representação vale como determinação da consciência empírica e pertence, portanto, ao domínio teórico-cognoscitivo da filosofia. Mas a síntese pressupõe uma tese, o fato pressupõe um ato, a consciência representativa requer uma fundação transcendental de si mesma, que Fichte achou numa originária atividade do eu, que por um lado não cai na representação e que, por outro lado, torna possível a relação sujeito-objeto e, portanto, todo o sistema da consciência. Na linha do transcendentalismo kantiano – também com específica e autônoma preocupação de sistematicidade e de unidade da filosofia –, Fichte procura aquilo que Kant definiu como *as condições a priori de possibilidade* da experiência.

- 7 Esta continuidade de profundas intenções especulativas, para além das diferentes articulações sistemáticas e das diversas formulações, é sublinhada por Fichte várias vezes. Um ponto assaz representativo está presente na *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre* (1797), onde Fichte comenta a noção kantiana de apercepção pura. Segundo a lógica transcendental exposta na primeira *Crítica*, o princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação ao intelecto é:

« que cada multiplicidade submeta-se às condições da unidade originária da apercepção » <sup>7</sup>. Kant fala de condições, no plural, mas para Fichte trata-se na realidade de indicar uma condição fundamental (*Grundbedingung*) que Kant mesmo enuncia pouco antes: condições fundamentais da unidade originária da apercepção é que cada representação nossa possa ser acompanhada pelo eu penso. Ora, o eu penso – observa Fichte – não pode absolutamente ser identificado com a consciência da própria individualidade que permanece a mesma mesmo pensando diferentes pensamentos. O eu não é a consciência empírica, mas, precisamente, o que a torna possível. A explicação disto Fichte envia ao texto kantiano segundo o qual a representação eu penso « é um ato da espontaneidade, isto é, não pode ser considerada como pertencendo à sensibilidade. Eu a chamo – continua Kant – apercepção pura, para distingui-la da empírica, ou também originária, posto que é aquela autoconsciência que, enquanto produz a representação: eu penso – que deve poder acompanhar todas as outras e é em cada consciência única e idêntica, – não pode mais ser acompanhada de nenhuma outra ». Observa Fichte como Kant elabora neste percurso o conceito de pura autoconsciência e de eu puro, o qual se encontra em relação com a consciência empírica, na relação de condição (de possibilidade) a condicionado. Kant propôs – a juízo de Fichte – o programa filosófico da dedução sistemática do inteiro sistema da consciência do eu puro, como necessária atividade pré-consciente da razão no rigorosamente distinguir-se das ações da subjetividade empírica, que se detém pelo contrário num *idealismo transcendente e dogmático*. A doutrina da ciência constitui precisamente, segundo Fichte, a realização deste programa do qual Kant concebeu a ideia.

- 8 3. Os elementos delineados em relação à leitura e à recepção fichteana de Kant exigem ser integrados numa consideração da

tomada de posição teórica compreensiva de Fichte em respeito ao pensador de Königsberg. Isto permitiria clarificar o tipo de desenvolvimento especulativo que a doutrina da ciência – internamente à perspectiva geral do transcendentalismo – imprimiu na filosofia crítica de Kant.

- 9 É possível sintetizar a tomada de posição teórica de Fichte em relação a Kant segundo três direções fundamentais. Em *primeiro lugar* – como já se acenou – Fichte sublinha em numerosas passagens e evidencia a fundamental concordância da própria doutrina com a filosofia de Kant, seja acerca da ideia fundamental do transcendentalismo, seja acerca da posição específica de Kant mesmo. Em *segundo lugar*, Fichte põe em evidência a incompletude, sob o perfil fundador e sistemático do pensamento kantiano: Kant teria alcançado justos resultados filosóficos, sem todavia conseguir deduzi-los demonstrativamente e os expor numa sequência especulativa orgânica e ordenada. Nas três Críticas, a filosofia transcendental seria pelo contrário concebida numa ideia realizada e plenamente desenvolvida. Brota disso a terceira característica da tomada de compreensão compreensiva de Fichte com respeito a Kant: Fichte atribui a si mesmo a obrigação de remediar a incompletude da filosofia de Kant procedendo a uma adequada fundação e sistematização da perspectiva transcendental, não sem liberar o pensamento kantiano de alguns limites teóricos dos quais, segundo Fichte, ele era ainda prisioneiro. Em definitivo, para Fichte, a doutrina da ciência não representa nem a superação, nem uma outra filosofia em relação à filosofia transcendental. A doutrina da ciência é ao contrário a mesma filosofia transcendental conduzida a sistema e clarificada nos seus princípios intrínsecos.
- 10 Um texto através do qual é possível seguir a articulação teórica desta tomada de posição de Fichte em relação a Kant é a exposição da

doutrina da ciência efetuada em Berlim na primavera de 1804, em particular as primeiras quatro lições dedicadas aos *prolegômenos* do sistema. Vale recordar como esta exposição da doutrina da ciência detém um papel absolutamente central no pensamento de Fichte e inclusive indispensável para compreender a ideia global de filosofia.

- 11 A doutrina da ciência move-se desde um pressuposto – a verdade – e realiza a intelecção genética e reflexiva de tal pressuposto. A sua tarefa – que coincide em definitivo com a tarefa de toda autêntica filosofia – é aquela de « expor a verdade» <sup>8</sup>. Sendo a verdade definida como « a absoluta unidade e imutabilidade da opinião », a essência da filosofia consiste no reconduzir a esta « unidade absoluta toda multiplicidade », ou seja, tudo « que pode ser feito objeto de uma distinção, que tem seu oposto e correlato » <sup>9</sup>. O filósofo « concebe o múltiplo através do uno e, reciprocamente, o uno através do múltiplo; isto significa que a unidade = A [absoluto] lhe aparece como princípio da multiplicidade e, vice-versa, que os múltiplos possam ser concebidos na sua razão de ser apenas como princípios de A [absoluto] » <sup>10</sup>.
- 12 Se a « exposição do absoluto », como absoluta unidade e princípio dos múltiplos, é tarefa comum às filosofias (e portanto também à doutrina da ciência), a diferenciação entre as filosofias consistirá na sua concepção de absoluto. Disto ocorre acrescentar que, será verdadeira aquela filosofia que visar o verdadeiro absoluto e falsa aquela filosofia que trocar o absoluto por isto que, na realidade, é apenas um relativo e um múltiplo.
- 13 Emerge neste ponto, segundo Fichte, a peculiaridade e a diferença específica da visão transcendental do absoluto iniciada por Kant e continuada por Fichte, com relação às filosofias precedentes e com referência aos seguidores de Kant ou aos pretensos *aperfeiçoadores* da doutrina da ciência (a alusão é a Schelling e a Bardili). Até Kant, no

juízo de Fichte, o absoluto foi posto no ser entendido como coisa, mera objetividade em si. Em uma visão análoga – e unilateral – do absoluto recaem também aqueles comentadores ou continuadores de Kant que afirmam querer partir do eu (e não da coisa), mas objetivam o eu e o concebem como consciência em si. Pela perspectiva transcendental o absoluto não se identifica nem com a coisa em si, nem com a consciência em si. Cada um, na verdade, que rigorosamente reflete dá-se conta que o ser supõe sempre uma consciência do ser mesmo. A unidade absoluta deve, portanto, ser reconhecida no princípio da unidade e da inseparabilidade do ser e da consciência, princípio que é, contemporaneamente, àquele da sua disjunção. Este princípio foi descoberto por Kant, que é, por consequência, para Fichte, o fundador da filosofia transcendental. « A doutrina da ciência – de sua parte – é a filosofia transcendental como filosofia kantiana, em tudo a ela semelhante ao pôr o absoluto nem na coisa, como tem ocorrido até agora, nem no saber subjetivo, coisa que é propriamente impossível – dado que com aquele que reflete sobre o segundo termo deveria ter certamente também o primeiro – mas na unidade de ambos » 11 .

- 14 Não tem inteiramente compreendido a orientação fundamental da doutrina da ciência (e portanto da filosofia transcendental) quem retém que ela ponha o absoluto no pensamento ou na consciência, reduzindo-a a um idealismo do eu em si. Mas, compreende mal o significado da doutrina da ciência mesma quem também se propõe a completá-la através da elaboração de uma *filosofia da natureza* que ela – enquanto pretensa doutrina do eu – não conteria. O princípio da doutrina da ciência é aquele da unidade transcendental (ser mais consciência), a partir da qual é possível desenvolver do ponto de vista crítico um sistema do mundo sensível e do mundo inteligível. Vale lembrar como é encerrado nesta perspectiva o núcleo teórico

da resposta fichteana não apenas aos seguidores de Kant, mas também aos críticos de Schelling e do Hegel da *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*.

- 15 Até aqui, há unidade do programa transcendental de Fichte e Kant. Fichte, todavia, retém que Kant mesmo não tenha conseguido assegurar à filosofia transcendental uma unidade sistemática e uma fundação adequada. Kant, a juízo de Fichte, compreendeu bem o princípio absoluto como ligação indissolúvel entre ser e pensamento (pelo qual Kant é verdadeiro fundador do transcendentalismo), mas não o concebeu na sua autonomia em si e para si. Na filosofia crítica o absoluto é pensado apenas como determinação fundamental ou como acidente das suas três modificações originais: experiência sensível (na *Crítica da razão pura*), mundo moral (na *Crítica da razão prática*), e elo entre experiência sensível e mundo moral na intuição do belo, do sublime e da finalidade (na *Crítica do juízo*). De tal modo, todavia, comenta Fichte, o único absoluto cinde-se em três absolutos, comprometendo a unidade e a fundação da filosofia transcendental.
- 16 Mesmo na introdução à *Crítica do juízo* – onde Kant produziu a suprema tentativa para assegurar a unidade ao sistema – o princípio da « comum, mas completamente insondável raiz » do mundo sensível e do mundo inteligível constitui no fundo a exposição de um terceiro absoluto impenetrável, que subsiste para si em modo separado dos outros princípios e que não consente a uma compreensão mediata de sua derivação dele.
- 17 A filosofia crítica de Kant se atém à evidência fática. Esta pretende reconstruir a unidade de suas disjunções: seu procedimento é aquele de querer uma síntese a priori, mas praticar uma síntese *post factum*.
- 18 A doutrina da ciência, segundo Fichte, realiza aquela síntese a priori que reside na intenção profunda do transcendentalismo e que Kant não conseguiu elaborar explicitamente. Trata-se de uma síntese que

é em conjunto uma análise, enquanto exhibe em conjunto o fundamento da unidade e da disjunção. A unidade não é postulada (como em Kant), mas penetrada na sua qualidade interna pelo princípio da disjunção. A doutrina da ciência conquista a evidência genética. « A visão com a qual ela inicia e na qual consiste sua essência como doutrina da ciência em oposição ao kantismo não é absolutamente a visão da divisão em S [ser] e D [pensamento] (...) nem a visão da divisão em x [experiência sensível], y [unidade estético-teleológica entre sensível e moral], z [mundo moral] (...), mas a visão da imediata inseparabilidade de ambos os modos do dividir-se. Por isso (nela) ambas as divisões são suprimidas não imediatamente (...) mas apenas mediatamente, através da superior visão da sua unidade » 12 .

- 19 É possível neste ponto indicar a forma de conceitualização especificamente própria da doutrina da ciência. Ela não propõe uma visão direta do absoluto nem constitui uma exposição do desenvolvimento lógico-histórico do absoluto mesmo (aqui consiste, em meu entender, a diferença entre Fichte e Jacobi ou Hegel). A doutrina da ciência é a reconstrução reflexiva da gênese das disjunções da unidade absoluta. Ela não se instala puramente e simplesmente na unidade (isto que daria origem a um novo dogmatismo), nem acolhe as disjunções sem interrogar-se acerca da sua gênese e perpetrando de tal maneira uma ilegítima absolutização da empiria. Ela é compreensão da gênese das disjunções da unidade e da unidade no seu articular-se no múltiplo. A sua é uma afirmação mediata do absoluto, obtida através da reconstrução da sua *Erscheinung*, como saber, ou consciência. Autocompreensão reflexiva da *Erscheinung* (ou seja, o saber do saber) é, em conjunto, atestação indireta do *outro* do saber, do inconcebível (para o saber) que é origem e fundamento do saber mesmo. Em seu conjunto, a exposição

de 1804 mostra o modo no qual do ponto da unidade e diferença entre absoluto e *Erscheinung*, nos elevamos redutivamente da fenomenologia da consciência à doutrina da verdade do absoluto como *actus*, ele em mero *actu*, e, sucessivamente, descemos de modo dedutivo da evidência do absoluto à fundação da *Erscheinung* mesma. Este movimento ascendente/descendente é efetuado pela doutrina da ciência não se exilando da reflexão e da consciência, mas através da sua mediação. Deriva desta impositação crítica a tensão extrema que percorre a articulação e que é atestação da fidelidade da doutrina da ciência mesma, seja no ponto de vista da reflexão e do espírito finito, peculiar do transcendentalismo de Kant, seja naquela exigência de orientação e de fundação ontológica que Fichte entendia dever imprimir ao transcendentalismo mesmo.

---

## NOTAS

1. Tais relações são discutidas e tratadas em muitos lugares da literatura fichteana e da historiografia sobre filosofia clássica alemã. Instrumentos essenciais para seguir este desenvolvimento estão no epistolário de Fichte: J. G. Fichte, *Briefwechsel*, recolhido e sob organização de H. Schulz, Leipzig: Haessel, 1925 [Hildsheim: Olms, 1967]; e a biografia de Fichte devida a X. LEON, *Fichte e seu tempo*, Paris: Colin, 1922-7, 1954-9. Uma recente, eficaz e sintética reconstrução histórico-teórica é aquela de M. ZAHN, *Fichtes Kant-Bild*, in: K. HAMMACHER & A. MUES, *Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluss an Kant und Fichte - Reinhard Lauth zum 60<sup>o</sup> Geburtstag*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1979, p. 479-505.

2. KfV A 12/B 25.

3. R. LAUTH, “Die grundlegende transzendente Position Fichtes”, in: K. HAMMACHER (ed.) *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg: Felix Meiner, 1981, p. 18.

4. Veja-se nesta chave de interpretação, M. J. SIEMEK, “Fichtes Wissenschaftslehre und die kantische Transzendentalphilosophie”, in: *Der transzendente Gedanke*, p. 524-31.

5. Uma nítida e profunda reconstrução teórica da leitura fichteana de Kant está contida em L. PAREYSON , *Fichte. Il sistema della libertà* , II, ed. aumentada, Milão: Mursia, 1976, p. 76-80.
  6. Sobre este ponto veja-se a ampla pesquisa de F. MOISO , *Natureza e cultura no primeiro Fichte* , Milão: Mursia, 1979. Permanece fundamental, para o conhecimento da importância e do significado da *Eigne Meditationen* no processo de constituição da *Wissenschaftslehre* o estudo de R. LAUTH , “Gênese do *Fundamento de toda a doutrina da ciência* de Fichte a partir de suas *Meditações Pessoais sobre Filosofia Elementar*” , in: *Archives de Philosophie* , XXXIV (1971), p. 51-79.
  7. KrV B 136.
  8. J. G. FICHTE , *Die Wissenschaftslehre . Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni* , aos cuidados de R. Lauth e J. Widmann, Hamburg: Felix Meiner, 1975, p. 7 (de agora em diante citada como WL 1804-II).
  9. WL 1804-II, p. 7.
  10. WL 1804-II, p. 7-8.
  11. WL 1804-II, p. 11.
  12. WL 1804-II, p. 21-2.
- 

## RESUMOS

This paper offers an analysis of Fichte’s reception of Kant’s idea of transcendental philosophy focussing on the influence of this idea on the development of Fichte’s Doctrine of Science (*Wissenschaftslehre*). It is argued that the Kantian idea of transcendental philosophy proposes a concept of philosophy that in fact corresponds with Fichte’s concept of philosophy as *Wissenschaftslehre*, i.e. philosophy as unity of gnoseology and metaphysics. Furthermore, it is shown that Fichte’s reception and interpretation of Kant occurs in the line of a critical prolongation of the transcendental perspective; and that the horizon of thought within which Fichte reads and accepts the novelty of Kant’s philosophy is opened thanks to the postulation of the primacy of practical reason, i.e., the recognition of the central role of freedom in critical philosophy. Accordingly, the Doctrine of Science represents neither an overcoming nor an alternative to transcendental philosophy. The Doctrine of science must be understood rather as transcendental philosophy completely systematized and clarified in its intrinsic principles.

# ÍNDICE

**Keywords:** transcendental philosophy, privacy of practical reason, Kant, Fichte

# AUTORES

MARCO IVALDO

Università degli studi "Federico II" di Napoli

# Fichte e Schelling e o Debate Inaugural do Idealismo Transcendental

Luciano Carlos Utteich

---

## I. Idealismo Prático ou Dogmatismo Perfeito

- <sup>1</sup> Nos dois estudos de Fichte, introdutórios à *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fundação completa da Doutrina da Ciência, 1794), chamados *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Primeira Introdução à Doutrina da Ciência, 1797) e *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Segunda Introdução à Doutrina da Ciência, 1797-98), ele apresentou o debate através do qual funda o Idealismo transcendental, partindo da confrontação entre as duas escolas teóricas que se opuseram desde o advento da *Crítica da razão pura* de Kant, o Dogmatismo e o Idealismo. Na tentativa de conciliar uma das duas escolas herdeiras de Kant com os resultados obtidos na fundação da *Doutrina da Ciência*, Fichte estabeleceu o Idealismo transcendental como a perspectiva complementar ao estágio negativo da razão pura kantiana: só pela *Doutrina da Ciência*, como prerrogativa da filosofia, se demonstra o fundamento de todas as representações e a possibilidade de fazer coincidir o pensante e o

pensado, vindo a ser nisso superado o estágio kantiano da razão, sugerido pelo *Ich denke*, do mero “acompanhar as minhas representações” <sup>1</sup>, em favor – agora – do resgate da origem das representações no sujeito, para considerá-las todas como fundadas na atividade originária do sujeito (*Ich bin*). Entretanto, a possibilidade de o Idealismo transcendental fundar o sistema da razão, fornecer a base do distanciamento crítico presente na razão kantiana e considerar o pensamento do ponto de vista de um olhar complementar graças ao fundamento originário da “espontaneidade” do pensamento, assentada numa atividade originária, não-sensível, mas inteligível da razão, foi demonstrada também nos estudos de Schelling. Buscando fundar o sistema na dimensão inteligível da razão, a perspectiva sistemática postulada dever-se-ia mostrar por isso como idêntica às condições exigidas pelo Idealismo para fundar-se de modo filosófico e transcendental, na superação da sobrepujança histórica das escolas existentes. Depreender-se-á daí que o modo pelo qual Fichte e Schelling apresentaram o fundamento do Idealismo transcendental não tenha conclusivamente assentado sobre o mesmo elemento teórico nem mesma figura da espontaneidade. Para Fichte a consciência de si tem de ser concebida como originária, dependente do sujeito (*Ich bin*), e não de uma coisa (ou ser). No texto fundacional de 1794 distinguira entre ser absoluto e existência efetiva, a fim de assinalar esse ponto, considerado por ele como o verdadeiramente originário; e então disse: “A doutrina da ciência distingue cuidadosamente o ser absoluto e a existência efetiva, e coloca o primeiro meramente como fundamento para explicar a última” <sup>2</sup>. Nos estudos das duas *Introduções*, Fichte assinalou em vários momentos os modos de refutar as exigências do sistema do dogmático, cercando e contornando os limites empíricos esboçados neste pretensão sistema,

mediante a ênfase colocada no caráter crítico proporcionado pela perspectiva Idealista transcendental (Idealismo Absoluto), que discrimina duas noções de ser, a noção de ser empregado pelo sistema do Dogmático (que se refere à coisa ou coisa em si) e a noção de ser para si empregado pelo Idealismo Absoluto, que entende como objetiva a necessidade da Inteligência de reconhecer como ato válido só para-si mesma o ato de referir as representações presentes na consciência, independente de quais forem os motivadores das representações. Assim, enquanto atributo pertencente a um próprio modo de atuar da Inteligência, que consiste em voltar-se-para-si-mesmo sempre, Fichte enfatiza o duplo ato referencial <sup>3</sup> a que a Doutrina da Ciência (ou o Idealismo transcendental por ela compreendido) sempre deve se ater, dizendo: “Eu mesmo (...) sou para mim um objeto cuja natureza depende – numas condições precisas – só da Inteligência, e cuja existência, ao contrário, deve sempre se pressupor” <sup>4</sup>. Nas palavras do texto fundacional de 1794, Fichte explicita: “O Eu é dependente segundo sua existência, mas é pura e simplesmente independente nas determinações dessa sua existência” <sup>5</sup>. Ou seja, na medida em que admite a fundamentação de todo elemento subjetivo como capaz de ser explicado pela Inteligência (Eu), ele considera de outro modo, de modo diferente, a capacidade explicativa referida a todo elemento objetivo, por parte da Inteligência (Eu). Diz: “A presença daquilo que deve ser subjetivo poderia (...) ser explicada pelo pôr do Eu pura e simplesmente por si mesmo, mas não a presença daquilo que deve ser objetivo, pois este está pura e simplesmente não posto pelo pôr do Eu” <sup>6</sup>. Para Fichte é suficiente elevar todos os condicionamentos à série da reflexão na estrutura autoreflexiva do pensamento. Para ele esse exercício deve ser tornado habitual porque fundado na “possibilidade de dirigir conforme o dever sua atenção a algo, e desviá-la de outro algo,

[possibilidade] sem a qual nenhuma moral é possível” 7. Os atos necessários da Inteligência são co-constituídos com o princípio da razão que antecipa o fim moral desde a espontaneidade originária, como expressão de um impulso da faculdade prática do Eu à realidade, como esforço prático, diz Fichte, “por modificar (...) a força oposta (...) independente do Eu segundo seu ser e sua determinação” 8 que, por outro lado, entretanto, pré-existe pelo fato de que a força oposta existirá como “dependente da atividade ideal do Eu (...) [ou seja], ela só é para o Eu na medida em que é posto por ele e, fora disso, não é para o Eu” 9. Ou ainda, como diz ele: “Apenas na medida em que é referido à faculdade prática do Eu, algo tem realidade independente; na medida em que é referido à [faculdade] teórica, esse algo está apreendido no Eu, contido em sua esfera, submetido a suas leis de representação” 10. Afinal, como poderia, por fim, “ser referido à faculdade prática, senão pela [faculdade] teórica, e como pode tornar-se um objeto da faculdade teórica, senão mediante a [faculdade] prática?” 11 Mas a prerrogativa fichtiana de resgate da origem das representações no sujeito, por isso, pela sua vinculação só à consciência enquanto movimento autoreflexivo (voltar-se-a-si-mesmo) e por ser dependente em certo sentido de uma existência (a ela inexplicável), contrastará com a prerrogativa schellinguiana de considerar para origem das representações tanto o elemento subjetivo como o objetivo, atividades originárias a serem consideradas desde duas perspectivas – nomeadas posteriormente, nos textos seguintes schellinguanos. Em virtude disso Schelling estende a abordagem fundadora do Idealismo transcendental para incluir sob ela a filosofia da natureza 12. Assim, para ele doravante tem de ser distinguido, diz, “[...] entre o ser (*Wesen*), na medida em que existe, e o ser na medida em que é mero fundamento (*Grund*) da existência

(Existenz). [Já que] Esta distinção é tão antiga como a primeira apresentação científica desta filosofia” 13 .

## II. O Idealismo transcendental através da Crítica da razão pura

- 2 Os primeiros rumores da ampliação da fundação da doutrina do Idealismo podem ser percebidos no texto *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus* 14 (Cartas filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo), que adota como perspectiva decisiva a de que subjaz, prévia à toda cisão e mesmo a toda síntese teórica e prática, um “ser originário” enquanto um princípio originário como condição vital que se subtrai a toda regra. Desde este ponto de partida se pode identificar no assunto introduzido pelo texto *Cartas Filosóficas* a tematização de um princípio da razão (princípio da causalidade em geral ou da conformidade à razão) que é primeiro em relação tanto ao subjetivo como ao objetivo. Pois, diz Schelling, se “quanto mais intermediários eu coloco entre ele [mundo] e mim [Eu], tanto mais limitada é a minha intuição dele”, então isso por si só já colocaria “afastado de mim (...) o mundo” 15 . Unicamente em vista disso eu teria, então, de colocar “um ser superior” entre Eu e o mundo, como que para considerar a necessidade de “um guardião do mundo para mantê-lo [mundo] em seus limites” 16 . Entretanto, um tal ser superior denotaria um conceito com significado imediatamente moral, do incondicionado obtido como conceito moral – e que foi inteiramente rechaçado pela nova tematização do incondicionado, trazida pelo texto *Cartas*. Isso se constituirá imediatamente, também, em um obstáculo, pois na medida em que a prerrogativa – de resgate da origem das representações – não nega o fato de que o aparato cognoscitivo humano “forma a matéria (...) de

dentro para fora” 17 , o ato de colocar intermediários entre Eu e o mundo favorece unicamente o esmorecimento reflexivo do sujeito (esmorecimento embasado pelo amparo numa prova moral do incondicionado). Com efeito, o princípio interior constitutivo da matéria desde dentro para fora se vincula diretamente à intuição (*Einsicht*) intelectual do mundo, e é imprescindível a fim de se realizar “a unificação instantânea dos dois princípios conflitantes em nós” 18 , que permanece existente em função dessa unificação e dessa luta. Neste sentido, na medida em que toda tentativa de prova da existência de Deus, como um Deus moral, só consegue lançar mão sempre “apenas [de] uma outra representação antropomórfica”, então já não haverá – nesse Deus moral – “nem um lado estético, nem um lado filosófico” 19 , pois faltaria demonstrar em que sentido pode aparecer nessa representação de Deus a noção do sublime (incondicionado, do ponto de vista estético). Schelling inaugura, no interior da doutrina do Idealismo transcendental, a tematização da Natureza 20 – enquanto tematização do incondicionado ou da atividade originária do lado do objeto – como outro possível tema filosoficamente relevante e especial em relação ao conjunto de objetos fundados pelas atividades da razão transcendental. Assim, diz ele, se “a Filosofia tem que partir do absoluto” 21 , isso é porque o incondicionado aparecia ao Dogmatismo e ao Criticismo como inconcebível: “Até onde eu entendo, esse inconcebível é, tanto para o criticismo quanto para o dogmatismo, teoricamente insolúvel” 22 . Pois, diz Schelling, “se o sistema inteiro do criticismo fosse fundado única e exclusivamente na faculdade de conhecer, o fim último do criticismo, o de tornar livre a humanidade, não teria efetivamente sido alcançado” 23 . A questão é justamente essa: “o que se ganha com isso, quanto à questão teoricamente insolúvel” – a propósito do incondicionado como aquilo que está além da lei de identidade da

razão teórica –, com o fato de que o criticismo pode “certamente provar a necessidade de proposições sintéticas para o domínio da experiência?” <sup>24</sup> No dizer de Schelling, só “desatando o nó górdio (..) pode essa questão ser respondida” <sup>25</sup>, isto é, a própria questão deve ser suprimida. E isso significa: “uma tal solução dessa questão não pode mais ser teórica, mas se torna necessariamente prática” <sup>26</sup>. Ou seja, para responder essa questão “tenho de suprimir para mim os limites do mundo da experiência, tenho de deixar de ser um ser finito”; e na medida em que só “para a razão em geral vale a necessidade de se tornar [razão] prática – e não para uma razão determinada, aprisionada nos grilhões de um sistema isolado” <sup>27</sup>, não é pela recorrência aos postulados práticos que se alcança isso, pois pelos postulados só se é levado “a uma região onde não encontro terra firme, mas tenho de produzir essa terra, a fim de poder me firmar, depois, sobre ela, além dos limites do saber” <sup>28</sup>. Sem admissão de nenhum subterfúgio – como daqueles que fizeram o criticismo buscar num mundo absolutamente objetivo e num Deus moral a justificação para causas naturais, em face da fraqueza e cegueira da razão teórica <sup>29</sup> – o dogmatismo perfeito exigirá do próprio ser originário que este admita uma objetividade absoluta. Isso significa: o ser originário é que deve explicar a necessidade de uma existência que é independente da lei (ab-solutos) <sup>30</sup> – não cabendo mais conceder tal tarefa à mera índole da faculdade de conhecer. Segundo Schelling advém o “forte atrativo peculiar ao dogmatismo, pelo menos na medida em que ele não parte de abstrações ou de princípios mortos, mas (pelo menos em sua forma perfeita) de uma existência, que zomba de todas as nossas palavras e princípios mortos” <sup>31</sup>. Mas, isso era para ser entrevisto a partir da própria *Crítica da razão pura*, na medida em que ela tem apenas o *status* de um cânon da razão, e não de um sistema desenvolvido: ela é

a condição dos sistemas – de dois deles – o criticismo e o dogmatismo <sup>32</sup>; e uma decorrência necessária do conceito de filosofia é que “não poderia haver, em geral, sistemas diferentes, se ao mesmo tempo não houvesse um domínio comum a todos eles” <sup>33</sup>. Se, por um lado, a *Crítica* estabeleceu o método dos postulados práticos para dois sistemas inteiramente opostos, por outro lado, era impossível a ela “ir além do mero método, e como ela devia atender a todos os sistemas, era-lhe impossível determinar o espírito próprio de cada sistema em sua singularidade” <sup>34</sup>. Pois, no dizer de Schelling, para o filósofo crítico “o mais concebível é: como nós determinamos tudo meramente pela lei da identidade. E o mais enigmático é: como nós podemos determinar ainda algo, para além dessa lei [da identidade]” <sup>35</sup>. Schelling encaminha a questão do seguinte modo: se Kant procurou garantir no princípio do Eu penso (*Ich denke*) uma unidade analítica (como identidade da consciência com as suas representações) e uma unidade sintética (como identidade da consciência consigo mesma), faltou encontrar um princípio que perpassasse a unidade analítica desde a unidade sintética ou perpassasse a unidade sintética desde a unidade analítica, isto é, faltou encontrar o primeiro e único verdadeiro fundamento de todas as sínteses, subjacente ao fornecido pela faculdade do entendimento (*Verstand*) às categorias (deduzidas no número de doze), como sínteses categoriais. Essas são as condições de uma síntese prévia ao sujeito e ao objeto, como unidade absoluta, incondicionada, anterior à unidade obtida pela síntese fornecida pelas categorias. Então, conclui Schelling: “Acredito mesmo ter encontrado, no próprio criticismo, a solução do enigma: porque esses dois sistemas [criticismo e dogmatismo] têm necessariamente de subsistir um ao lado do outro, porque, enquanto ainda existirem seres finitos, também tem de haver dois sistemas diretamente opostos entre si.

[...] Porque, enfim, nenhum homem pode se convencer de um sistema qualquer a não ser, apenas, praticamente, isto é, por ter realizado um dos dois em si mesmo” <sup>36</sup>. Assim, o problema dos dois sistemas, que é o mesmo, exige ser solucionado praticamente. A fim de que isso seja possível, o sistema autenticamente absoluto, ao invés de ser um sistema que é objeto do saber, deve se tornar sempre somente objeto da liberdade. Numa terceira nuance, ladeada pelos extremos – de um lado pelo criticismo (prova moral da existência de Deus) e, do outro, pelo dogmatismo (dogmatismo forte ou dogmaticismo), o dogmatismo se levanta da oposição entre as duas escolas filosóficas históricas, na designação de um Dogmatismo perfeito: “Quanto a mim, acredito que há um sistema do dogmatismo, assim como há um sistema do criticismo” <sup>37</sup>. Mas, Schelling adverte: “Nenhum de nós queira fazer passar seu sistema dogmático [perfeito] por um sistema do criticismo, por ter tomado emprestado da Crítica da razão pura a norma para construí-lo” <sup>38</sup>. Como fundamento e condição geral imprescindível para obter as formas puras do pensar em geral, tem de pertencer portanto esse primeiro e único fundamento, o incondicionado, à razão em geral (*Vernunft*), e não à razão determinada (*Verstand*). Desde aqui a investigação schellinguiana exige partir do conceito do incondicionado (*das Unbedingte*), visto que à base da existência do mundo da experiência sempre subsistirá um propósito superior, o de sair da esfera mesma da experiência e alçar-se sobre ela, até ao incondicionado, como o domínio verdadeiramente legítimo desde o qual o homem se constitui enquanto razão. Logo, a necessidade de rever a efetividade do dogmatismo, através do próprio criticismo, como uma atividade dogmática positiva, se vislumbra na forma de uma antecipação entreaberta <sup>39</sup>, na qual Schelling julga haver descoberto o sistema definitivo da filosofia transcendental, ao qual

nenhum modelo teórico conseguirá refutar, praticamente: “Estou firmemente convencido de que, mesmo quando chega à sua perfeição, o sistema do criticismo não pode refutar teoricamente o dogmatismo. Certamente, este é demolido na filosofia teórica, mas apenas para se reerguer com uma potência ainda maior” <sup>40</sup>, a saber, na esfera da efetividade sistemática ou prática. Isto porque, na verdade, o dogmatismo refutado negativamente pelo criticismo cai na classe daquele modelo designado por dogmaticismo. Tem-se aqui, então, a apresentação daquela nuance <sup>41</sup> que torna clara a perspectiva schellinguiana, através da qual se resgata um acréscimo de sentido ao termo dogmatismo, que Kant não tomara em apreço: ela se refere ao realce concedido à ideia da Filosofia sempre primeiramente como filosofia da natureza. E assim a doutrina, denominada Idealismo transcendental, que recebera na *Crítica da razão pura* um tratamento monocromático sob a ênfase da dimensão fenomênica e sensível, do mundo e da natureza, desde a qual tinham sido vinculados os domínios da sensibilidade e do entendimento, como radicalmente distintos, na ênfase e no esclarecimento, por fim, de que “[...] tudo o que se intui no espaço e no tempo e, por conseguinte, todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si. A esta doutrina chamo eu idealismo transcendental” <sup>42</sup>, notoriamente aparece discriminando menos os aspectos inteligíveis que os aspectos empíricos envolvidos no ato constitutivo do conhecimento. Com isso Kant privilegiara a aplicação das categorias à natureza (razão teórica) do ponto de vista constitutivo. Todavia, a esta altura já havia fundado, no texto da *Crítica da razão pura*, a diferença e o uso, com sentidos distintos, dos objetos possíveis em fenômeno e

noumeno <sup>43</sup>, possibilitando relativizar os resultados do Entendimento, em vista de um desdobramento mais coerente partindo exclusivamente do domínio da Razão.

### III. Conclusão

- 3 Ao lado do debate acerca do Älteste *Systemprogramm des Deutschen Idealismus* (O mais antigo Programa de Sistema do Idealismo alemão) <sup>44</sup>, o debate sobre a fundação do Idealismo Transcendental, doutrina inicialmente elaborada por Kant e capitaneada por Fichte e Schelling, coloca-se como decisivo, pois aquele não prescinde das bases fundadoras implantadas pelo Idealismo transcendental, este último fica-lhe atrás no sentido de que lhe precedeu e condicionou o desenvolvimento posterior nas suas versões Objetiva e Absoluta. Por ter terem adotado estratégias distintas na apresentação da perspectiva incondicionada e racional fundada do ponto de vista sistemático, mostrou-se neles preservada a autêntica explicação filosófica transcendental, que não pode prescindir do atuar ou da capacidade inteligível para organizar a própria experiência, seja do ponto de vista sensível, seja do ponto de vista inteligível. Para Fichte e para Schelling a questão motivada pelo texto kantiano atendeu a uma espécie de corrida de bastão de revezamento da questão do sistema do Idealismo, motivando apropriar-se daquela doutrina como lugar inicial de sistema da filosofia, trazendo ao debate a questão da constituição e desenvolvimento do que devia ser entendido, num sentido depurado, como a única via ou “o único modo existente em filosofia de pensar conforme o dever” <sup>45</sup>, isto é, de conceder ao pensamento a amplitude de atividades que lhe cabe por direito, enquanto o domínio completo de atividades da razão (*Vernunft*) tem de poder ser todo ele por primeiro pensado para

considerá-la, então, como fundada de modo transcendental, neutralizam as perspectivas empíricas e históricas.

---

## NOTAS

1. KrV B 131-132 ( *Crítica da razão pura* , tr. M. P. DOS SANTOS e A. F. MORUJÃO , Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990 [= CrP], p. 131.

2. GA I/2, 419 GWL Fn. ( *A Doutrina da Ciência de 1794* , tr.: TORRES FILHO , R. R., São Paulo: Abril Cultural, 1972 [= DCp], p. 149, nota de rodapé.

3. Nesta medida pode-se reconhecer aqui, nesse duplo ato referencial, na verdade, dois atos autoreferenciais: um ato autoreferencial (desde a consciência que parte da consciência e volta para si mesma, e neste sentido trata das determinações) e um ato autoreferencial (que vai desde a consciência para a existência e retorna para a consciência, e neste sentido mantém a existência como um fato bruto). Para uma exposição detida do duplo sentido no significado da palavra pôr ( *setzen* ), Cfr. GA I/2, 325 GWL (DCp, p. 92).

4. GA I/4, 190 EE.

5. GA I/2, 411 GWL (DCp, p. 150).

6. GA I/2, 354 GWL (DCp, p. 110).

7. GA I/2, 424 GWL (DCP, p. 158).

8. GA I/2, 413 GWL (DCp, p. 151).

9. Ibidem.

10. Ibidem.

11. Ibidem.

12. Como continuação do movimento de dupla face à propósito do trabalho realizado na perspectiva dos dois lados da razão, Schelling procederá desenvolvendo a discursividade da razão a fim de demonstrar um caráter regular na demonstração (construção) dos conceitos. Então, a questão passa a ser para ele, de modo resumido aqui, justamente a seguinte: “Como podem ser pensadas as representações regendo os objetos e, ao mesmo tempo, ser pensados os objetos regendo as representações?” ( *System des transzendentalen Idealismus* , 1800 – *Sistema del idealismo transcendental*, tr. J. R. de R. CHACÓN & V. L. DOMINGUEZ , Barcelona: Anthropos, 1988, p. 348 [=SIT]). A partir disso o Sistema do Idealismo distingue entre a dimensão transcendental (razão técnico-teórica) e a dimensão prática, devendo conciliá-las, como conciliação da dimensão técnico-constitutiva da natureza e da dimensão prática da ação humana.

13. SSW I/7, 366 Fn. ( *A Essência da Liberdade Humana. Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas* s. Tr. DE SÁ CAVALCANTE, M. C., São Paulo: Vozes, 1991 [= IFELH], p. 38 nota de rodapé. Igualmente pode-se confrontar SSW IV, 198, no texto *Darstellung meines System der Philosophie* (1801) (Exposição do meu sistema de Filosofia), publicado em 1801 na *Zeitschrift für spekulative Physik*, fundada por Schelling em 1798 para divulgar a nova filosofia da natureza. Servimo-nos da edição de M. Durner, *Zeitschrift für spekulative Physik*. Bd. II, Zw. Hft. Hamburg: Meiner, 2001, 329-459.

14. Publicado inicialmente no *Philosophisches Journal* em 1795 e posteriormente recolhidas no primeiro volume dos *Escritos Filosóficos* (1809).

15. F.W.J. SCHELLING, *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*, en: *Schellings Werke*, ed. M. Schröter, München: C. H. Beck, 1927-1958, S. 285 [= PhBDK]; ( *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, São Paulo: Ed. Abril Cultural [= CFDC], Primeira Carta, p.180).

16. PhBDK, 285 (CFDC, Primeira Carta, p. 180).

17. Ibidem.

18. Ibidem.

19. Ibidem. Como diz Schelling, no fundo tal idéia se mostra apenas expressão de um querer (“essa ideia [...] quer um Deus”). Nessa medida falta a ela, igualmente, o poder de limitar o mundo, porque aqui o querer mesmo teria que realizar uma operação do tipo: primeiro teria de tomar do mundo, para só então poder dá-lo a Deus. (Cfr. PhBDK, 284-5 – CFDC, Primeira Carta, pp. 179-80). Esta idéia, fundada em solo criticista – enquanto é expressão apenas desse querer – segundo Schelling não representa a vantagem que se esperaria sobre o dogmatismo.

20. Enfim, a questão que permanece é a de “explicar como representações podem coincidir absolutamente com objetos que existem em inteira independência delas”. (Cfr. SIT 175) Schelling mantém a ênfase sobre a importância fundamental do estabelecimento positivo (Dogmatismo Perfeito) da Filosofia com vistas à possibilidade de considerar filosoficamente a evolução e o contínuo progresso do conhecimento. E por isso é decisiva a abordagem positiva da razão, do contrário faltaria estofo (lastro, apoio) para a investigação da física. Diz Schelling: “Visto que a possibilidade de toda experiência se baseia na aceitação de que as coisas são precisamente como as representamos, por conseguinte, de que sem dúvida conhecemos as coisas como são em si (pois, sem este pressuposto da identidade absoluta do ser e do aparecer, que seria a experiência e para onde se extraviaria, por exemplo, a física?)

é idêntica a resolução dessa tarefa à tarefa da filosofia teórica, a qual tem de investigar a possibilidade da experiência”. (SIT 156).

21. Carta de Schelling a Hegel (Tübingen, 4 de fev. de 1795), *Correspondências*, in: G.W.F. HEGEL, *Escritos de Juventud*, México: FCE, 2003, p. 59. Em correspondência datada de 21 de julho de 1795, é anunciada por Schelling a Hegel a publicação no jornal de Niethammer do seu texto *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. (Cfr. *Correspondências*, p. 62-64) E no contexto da carta de Hegel a Schelling, datada de janeiro de 1795, Hegel afirma: “Se tivesse tempo, trataria de tornar preciso até que ponto, após consolidar a fé moral, nós necessitamos regressivamente da ideia legitimada de Deus”, constante ao problema que ocupava, de certo modo, já Schelling no texto *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* – de considerar “até que ponto se pode transpor da teológica ética à teologia física e com ela operar neste terreno”. Cfr. *Correspondências*, p. 54-56.

22. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p.193).

23. PhBDK 290 (CFDC, Segunda Carta, p. 182).

24. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p. 193).

25. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p. 193).

26. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p. 193).

27. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p. 193).

28. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p. 193).

29. Ora, no dizer de Schelling, o criticismo se mostrou insuficiente na medida em que considerou “a faculdade de conhecer como algo (...) próprio do sujeito, mas não necessário nele”. (PhBDK 295 – CFDC, Terceira Carta, p. 185) Enquanto a crítica da mera faculdade de conhecer só conseguira ver “o sujeito na medida em que ele mesmo é o objeto da faculdade de conhecer e, portanto, completamente diferente dela [dessa faculdade]”. Sem poder se refazer do erro de “considerar que a faculdade de conhecer é independente do próprio ser do sujeito”, a desvantagem do lado do criticismo é patente. Portanto, a ação de síntese tem de ser considerada a partir do ser originário: “tem de [se] aceitar que só chego ao objeto por mim mesmo e que não posso subir nos meus próprios ombros para olhar para além de mim mesmo.” PhBDK 296 (CFDC, Quarta Carta, p. 186).

30. A passagem expressa diz assim: “Pois uma lei que não é explicável por nenhuma existência independente dela, que comanda a potência suprema assim como a menor de todas, não tem nenhuma sanção, senão a necessidade.” (PhBDK 288 – CFDC, Primeira Carta, p. 181)

31. PhBDK 290 (CFDC, Segunda Carta, p. 182).

32. E, diz Schelling: “Sem dúvida, a um cânon de todos os sistemas pertence também, como parte necessária, a metodologia universal”. Em seguida lamenta : “Mas nada de mais triste pode acontecer a uma tal obra do que ver o método que estabelece para todos os sistemas ser tomado pelo próprio sistema”. (PhBDK 301 – CFDC, Quinta Carta, p. 188). E adiante expressa: “A *Crítica da razão pura* não se destina a fundar com exclusividade um sistema

qualquer (...). Pelo contrário, destina-se precisamente (...) a deduzir a possibilidade de dois sistemas diretamente opostos um ao outro, a partir da essência da razão, e fundar tanto um sistema do criticismo (pensado em sua perfeição) quanto um sistema, diretamente oposto a esse, do dogmatismo”. (PhBDK 302 – CFDC, p. 189). Ou seja, “ela vale para ambos porque vale tanto para o sistema do criticismo quanto para o do dogmatismo, e o criticismo e o dogmatismo nada mais são do que o idealismo e o realismo pensados sistematicamente”. (PhBDK 303 – CFDC, p.189). Historicamente, a mútua oposição entre criticismo e dogmatismo levava somente à anulação de um pelo outro, sem a conquista de uma posição intermediária, de conciliação incondicional. A intenção schellinguiana se dirige para esse fim.

33. PhBDK 293 (CFDC, Terceira Carta, p. 184).

34. PhBDK 304 (CFDC, Quinta Carta, p. 189). No dizer de Schelling, enquanto o método dos postulados práticos não podia pertencer com exclusividade a um dos sistemas; e enquanto há dois sistemas inteiramente opostos um a outro, o coroamento do dogmatismo perfeito se dá como se levantou – ainda que menos explicitamente – da *Crítica da Faculdade do juízo*, o Imperativo Técnico, ao modo da solução da Antinomia da faculdade do juízo teleológico (§§ 69-78). Na Terceira *Crítica*, tratando do conflito da antinomia no âmbito da faculdade do juízo reflexionante, Kant afirmou que “o entendimento, que não (...) consegue igualar o passo” da razão (*Kritik der Urteilskraft*, [= KdU], em: Cfr. *Immanuel Kant Werkausgabe: in zwölf Bänden. Hrsg, Wilhelm Weischedel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968, Bd. X, 339 (*Crítica da faculdade do juízo* [= CFJ], tr. V. ROHDEN, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1995, p. 242), não tem como comportar o espaço que essa última tem à solução de questões que geram impasses. Sabe-se, no entanto, que nessa esfera nem a razão, nem o entendimento solucionam a antinomia, porque num domínio onde as questões que caem não exigem ser determinadas, o apaziguamento do conflito unicamente pode ser atribuído ao título de uma validade apenas subjetiva, a saber, a da própria faculdade de juízo, de modo necessário. É a faculdade do juízo que conduz os conflitos à unidade na ideia (aos conceitos da razão), contornando a ilusão de uma possível determinação e conhecimento nessa área. Enquanto tal as ideias transcendentais são figuras do pensar que exigem estritamente tal uso meramente regulativo. Pode-se dizer que as ideias transcendentais de Deus, liberdade e imortalidade representam um substrato antropológico perene, cujo destino é aparecer como questão em dados momentos da vivência humana, mas cuja abordagem crítica de tal aparecer – como na expectativa de um surgimento regular – requer, por sua vez, a compreensão de que o que tais questões exigem é o mesmo que pode ser fornecido a elas: somente uma resposta dada enquanto regra, regra para a reflexão.

35. PhBDK 310 (CFDC, Sexta Carta, p. 193). Continua Schelling: “Para o filósofo crítico, mais concebível do que qualquer outra coisa é o Absoluto em nós. Mas, como saímos do Absoluto, para opor algo a nós pura e simplesmente, é inconcebível [a ele]”.

36. PhBDK 306 (CFDC, Quinta Carta, pp. 190-1).

37. PhBDK 306 (CFDC, Quinta Carta, p. 190).

38. PhBDK 302 (CFDC, Quinta Carta, p. 189).

39. À pergunta : quais são os limites da intuição? - pode-se responder de dois modos distintos. Primeiro: se se a pensa como matéria (passividade), à qual as faculdades de conhecimento têm de se debruçar, encontramos-a como aquela noção desenvolvida e mantida com ênfase por Kant; e se se a pensa, por outro lado, como *intuição formal*, como aquela atividade originária devida à faculdade de Imaginação transcendental, então se encontra a noção que Schelling quer enfatizar. Para realçar, por analogia, a legitimidade do elemento dogmático perfeito mediante a noção de uma antecipação entreaberta, pode-se completar desde o ângulo em que o texto *Cartas* pressupõe isso, a saber, de que aqui “não se trata de uma obra de virtuosismo, onde se reencontra no final apenas aquilo que inicialmente – e bem astutamente – havia já sido preparado para ser encontrado” (PhBDK 312 – CFDC, Sexta Carta, p. 194), porque “necessariamente um sistema do saber [...] tem de adquirir realidade [...] por uma faculdade prática, [...] por uma faculdade produtiva, realizadora, [...] pelo agir”. (PhBDK 300 – CFDC, Quinta Carta, p. 190) ou, como vimos chamando aqui, por uma *faculdade técnica*.

40. PhBDK 296 (CFDC, Quarta Carta, p. 185).

41. À título informativo, quando publicadas no *Philosophisches Journal*, as cartas traziam o título *Cartas filosóficas sobre o Dogmaticismo e o Criticismo* e, na reunião delas ao volume *Escritos Filosóficos*, fora corrigido e convertido dogmaticismo para dogmatismo. Essa não é uma nuance despropositada, sem uma finalidade específica no contexto de *Cartas*. No Prefácio da 2ª ed. da *Crítica da razão pura* Kant distinguira entre o dogmatismo autêntico e o dogmatismo cego, dizendo: “A Crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros a priori), mas sim ao dogmatismo, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar, contudo, de que modo e com que direito chegou a eles” (KrV XXXV – CrP 30).

42. KrV B 519 (CrP 437).

43. O caráter monocromático trazido nessa exposição da doutrina do Idealismo transcendental é enriquecido de nuances quando Kant realiza a distinção entre fenômeno e *noumeno*, no capítulo da *Crítica da razão pura*, intitulado *Do Princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômeno e noumeno*. (Cfr. KrV B 295-315 – CrP 257-273).

44. A descoberta por F. Rosenzweig, em 1917, de uma folha manuscrita (frente e verso) oriunda do final do século XVIII, cuja composição remetia à autoria conjunta de três jovens ex-estudantes de teologia do *Tübinger Stift* (Hegel, Schelling e Hölderlin) fora publicada

naquele ano sob o título de *O mais antigo Programa de Sistema do Idealismo alemão* ( *Das Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* ) , cuja data de redação teria sido estabelecida entre março e agosto de 1796. À parte da celeuma entre os especialistas para determinar sua exata autoria (que demonstra pelos estudos caligráficos trazer a letra de Hegel, o estilo de Schelling, mas os componentes poéticos e idéias de Hölderlin), a frase que mais instigara o debate em torno do texto, e parece resumir a força do que será o projeto filosófico do Idealismo alemão, é a sentença que afirma: “Somente o que é objeto da liberdade chama-se ideia”. Cfr. R.R. TORRES FILHO, *Schelling* , São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1974, p. 40. A corrente de estudos denominada de Idealismo alemão nasce da conjunção do kantismo e espinosismo, como escolas que, no debate fichtiano e schellinguiano, inicialmente exprimirão a oposição entre Criticismo (Idealismo) e Dogmatismo (Realismo). (Cfr. *Documento: Escritos Filosóficos de Hölderlin* , in: K. H. ROSENFELD ( Org . ), *Filosofia e literatura: o trágico* , Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 (Filosofia política-serie III,n.1), pp. 163-174. 45. GA I/4, 219 ZE.

---

## RESUMOS

Fichte developed the foundations of transcendental reason according to Kant's transcendental Idealism. In articles of 1797, the First and the Second Introduction to the 'Wissenschaftslehre', Fichte refuted the dogmatic and empiricist perspectives, which were developed as continuers of Kantian criticism. Schelling also drafted the refutation of dogmatism and criticism in the text of 1795, 'Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus'. From a different refutation strategy, each philosopher settled his own conceptual system. The following we show the outlines of these strategies, pointing what distinguishes each of the approaches.

## ÍNDICE

**Keywords:** transcendental philosophy, thing-in-itself, transcendental idealism, dogmatism

## AUTOR

LUCIANO CARLOS UTTEICH

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

# A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia

Ulisses Razzante Vaccari

---

- 1 No ano de 1794, Schiller decide fundar uma “sociedade de ilustres sábios [Gelehrten]”<sup>1</sup>, cujo objetivo era publicar mensalmente um periódico chamado *As Horas (Die Horen)*<sup>2</sup>. Numa carta de 13 de junho de 1794 em que convida Goethe para fazer parte do conselho editorial do periódico, Schiller escreve que a reunião originária dessa sociedade ocorreu “em Jena com os senhores Fichte, Woltmann e von Humboldt”<sup>3</sup>. Fichte, assim, tendo se tornado subitamente famoso por ocasião de uma declaração pública de Kant<sup>4</sup> e por ocasião da obtenção da cadeira de filosofia na Universidade de Jena, havia sido cotado por Schiller para fazer parte da fundação tanto dessa sociedade como do periódico resultante dela. E é na qualidade de membro fundador que Fichte envia um texto já para o primeiro número da revista, o *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade*<sup>5</sup>. Como esse texto foi muito bem recepcionado por todos, Schiller pede ao filósofo um novo artigo para o número seguinte. Fichte aceita de bom grado e promete uma contribuição ainda maior do que a anterior<sup>6</sup>. Esse novo texto que Fichte se põe a escrever para *As Horas* é o manuscrito intitulado *Sobre o espírito e a letra na filosofia – Numa série de cartas*.

2 Ao contrário do planejado, entretanto, Schiller decide não publicá-lo na revista. O manuscrito apareceria apenas em 1798, no *Philosophisches Journal*, periódico do qual Fichte passou a ser editor ao lado de Immanuel Niethammer. Contrariamente ao que acontecera com o primeiro texto do filósofo, Schiller irrita-se profundamente com essa sua segunda contribuição e comunica seu autor, numa carta de 24 de junho de 1795, sua decisão de não publicá-lo na revista. Assim originava-se a chamada *Horenstreit*, a disputa das *Horas*. Surpreendido pela decisão de Schiller, Fichte responde a essa carta justificando os motivos que o teriam levado a escrever o *Sobre o espírito e a letra*, o que, por sua vez, propicia o ensejo ainda de uma tréplica de Schiller. Essa disputa, como se verá, na medida em que gira em torno de pontos fundamentais tanto da recém-publicada *Doutrina-da-ciência*<sup>7</sup> de Fichte como das igualmente recém-publicadas *Cartas sobre a educação estética do homem* de Schiller, reflete uma discussão fundamental daquele rico período da filosofia alemã, essencial para definir o rumo que viria tomar a estética do século XIX.

\* \* \*

3 A primeira parte de *A educação estética do homem* havia sido publicada em 1794 no primeiro número de *As Horas*<sup>8</sup> e o seu restante seria publicado ao longo dos três números seguintes. Fortemente influenciadas pela filosofia kantiana, as cartas de Schiller procuravam executar aquilo que a *Crítica do Juízo*, embora fosse esse o seu objetivo final, não realizara: elevar a estética a uma doutrina do gosto<sup>9</sup>. Para isso, Schiller segue o caminho indicado por Kant na sua última *Crítica* e procura estabelecer, tal como aquele, a ligação sistemática entre natureza e liberdade, mundo sensível e mundo supersensível, por meio da noção de belo da arte. Entendida como

uma tarefa de reconstituição da *totalidade* perdida do homem, essa unificação sistemática entre um domínio e outro, na medida em que deveria ser realizada por meio do belo, só seria possível restituindo-se ao elemento sensível sua independência, anulada pela importância exagerada do suprassensível na filosofia moral de Kant. Em outros termos, a tarefa da educação estética somente poderia ser realizada se a sensibilidade recuperasse seu domínio próprio de ação, de modo que, segundo o projeto de Schiller, o sensível se tornasse uma *expressão* do inteligível, a bem dizer, uma *expressão* da própria liberdade.

- 4 Ao invés, desse modo, de realizar essa tarefa sistemática pelo caminho do juízo de Kant, que, em certa medida se inseria ainda nesse campo intelectualizado do suprassensível, Schiller procura fazê-lo por meio da noção de impulso (*Trieb*). Essa noção, que havia sido utilizada por Reinhold em seu *Ensaio de uma nova teoria da capacidade de representação humana*<sup>10</sup>, permitia justamente compreender o sensível e o suprassensível como duas necessidades fundamentais (*Bedürfnis*) do homem, cada qual à procura de sua realização absoluta. Enquanto o impulso sensível ou material exprime a necessidade fundamental de submeter tudo ao domínio do tempo e da duração, o impulso intelectual ou formal exprime a necessidade fundamental de neutralizar toda relação temporal e alcançar com isso a liberdade absoluta. Na esteira de Reinhold<sup>11</sup>, assim, escreve Schiller que todas as faculdades e capacidades do homem poderiam ser reduzidas a dois impulsos principais:

O primeiro desses impulsos, que chamarei sensível, parte da existência física do homem ou de sua natureza sensível, ocupando-se em submetê-lo às limitações do tempo e em torná-lo matéria. [...] O segundo impulso, que pode ser chamado de impulso formal, parte da existência absoluta do homem ou de sua natureza racional, e está empenhado em pô-lo em liberdade, levar harmonia à multiplicidade dos fenômenos e afirmar sua pessoa em detrimento de toda alternância do estado (EEH, 1989, p.67-8).

5 Assim formulada, essa distinção entre o impulso formal e o impulso sensível não vai muito além das concepções de Kant e de Reinhold. Pois, apesar de a noção de impulso, tal como Schiller a apreendera deste último, exprimir por um lado uma necessidade fundamental do homem, ela por si só não permite a execução da tarefa suprema herdada da filosofia de Kant, de suprimir a separação entre sensível e intelectual, que, por seu turno, é justamente o que, segundo Schiller, propicia a relação desarmônica e por isso tirânica entre um e outro. Tal como havia feito o próprio Kant com a imaginação transcendental, seria preciso encontrar um ponto médio que permitisse superar essa separação e, conseqüentemente, a relação de dominação de um dos elementos em relação ao outro. Na carta XIII de *A educação estética do homem*, Schiller indica ter encontrado justamente numa passagem da *Fundação a toda doutrina-da-ciência* de Fichte o método que lhe permitiria chegar até esse ponto médio. Esse método, escreve Schiller, se refere justamente ao conceito de determinação recíproca (*Wechselbestimmung*) que, estabelecido na obra de Fichte, permitia pensar a separação entre as duas esferas não mais como uma separação absoluta e *originária*, caso este que não deixava “nenhum outro meio de assegurar a unidade no homem senão *subordinar* incondicionalmente o impulso sensível ao racional”. Antes, o conceito de determinação recíproca permitiria ver que essa subordinação de um elemento a outro precisava ser pensada numa relação recíproca, coordenada e simultânea:

Decerto a subordinação tem de existir, mas reciprocamente: pois conquanto os limites jamais possam fundar o absoluto, conquanto a liberdade jamais possa depender do tempo, é igualmente certo que o absoluto não pode, por si só, jamais fundar os limites, que o estado no tempo não pode depender da liberdade. Ambos os princípios são, a um só tempo, coordenados e subordinados um ao outro, isto é, estão em ação recíproca: sem forma, não há matéria; sem matéria, não há forma. (Esse conceito de ação recíproca, e toda importância do mesmo, encontra-se excelentemente exposto na *Fundação a Toda Doutrina da Ciência*, de Fichte, Leipzig, 1794) (EEH, 1989, p.67-8).

- 6 Antes de tudo, essa declaração mostra a importância que esse conceito, tomado de empréstimo da obra de Fichte, passaria a ter na economia da obra de Schiller. Numa carta ao seu amigo Körner, depois de declarar estar “extraordinariamente satisfeito” com seu trabalho, Schiller confessa que, nele, “tudo gira em torno do conceito de ação recíproca entre o absoluto e o finito, dos conceitos de liberdade e de tempo, da capacidade de agir e padecer”<sup>12</sup>. Pois, utilizando esse conceito a partir de uma variação – ao invés da “determinação recíproca” de Fichte Schiller opta pela “ação recíproca” (*Wechselwirkung*) –, o autor das *Cartas* vê nele o meio de encontrar o elemento mediador e unificador entre o impulso sensível e o intelectual: o impulso estético. Na verdade, é por meio desse impulso médio que se pode observar pela primeira vez o absoluto e o finito em ação recíproca, isto é, numa relação em que um não exclui o outro necessariamente, dado que um limita a força absoluta do outro. Denominado por Schiller *impulso lúdico*, esse impulso médio relativiza as forças dos outros dois impulsos na medida em que põe uma em um jogo com a outra. Esse impulso, nessa medida, permite reconstituir a harmonia perdida, a totalidade do homem, pois ele impede a sobreposição de uma das partes apenas, seja do impulso sensível em seu desejo de excluir toda espontaneidade e liberdade, seja do formal em seu desejo de excluir toda dependência e passividade<sup>13</sup>. Por meio dele, tal como escreve Schiller em uma de suas frases mais conhecidas, “o homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga” (EEH, 1989, p.84).
- 7 Em sua *Fundação a toda doutrina-da-ciência*, entretanto, Fichte utilizava o conceito de determinação recíproca num sentido diferente. Nessa obra, seu objetivo era mostrar como essa tarefa herdada pela filosofia kantiana, superar a separação entre natureza e

liberdade, transposta ali na oposição eu e não-eu, não se realizava pela simples justaposição de um termo médio, tal como Kant fazia com a imaginação transcendental e Schiller com seu impulso lúdico. Constituindo uma análise progressiva das oposições encontradas na consciência, a determinação recíproca é antes de tudo um método que conduz à origem comum dessas oposições e essa origem, como se deduz da *Fundação*, é a imaginação produtiva. Estabelecida como a atividade originária de todas as oposições do espírito, a imaginação produtiva é definida nessa obra como uma “alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo” (FTDC, 1988, p.113; GA I/2, 358 GWL). Por não se basear em nada de fixo, a imaginação deve ser compreendida como um oscilar constante entre “determinação e não determinação, entre finito e infinito” e, na medida em que é produtiva, também seu produto deve ser um oscilar “como que durante seu oscilar e por seu oscilar” (FTDC, 1988, p.114; GA I/2, 358 GWL).

- 8 Se a imaginação é vista como um termo médio entre o sensível e o inteligível é porque ela produz o sensível e o inteligível como estados diferentes de um e mesmo eu. Compreender a filosofia de Kant segundo seu espírito, assim, significa compreender que a imaginação é capaz de unir o sensível e o inteligível porque ela é a origem de um e outro como separados entre si. O próprio acesso à *Doutrina-da-ciência*, na medida em que seu objeto é a imaginação, só pode ser realizado pela imaginação. Pois só compreende que a imaginação é a origem da oposição entre sensível e inteligível quem oscila junto com ela entre um e outro e, nesse seu oscilar, vê esses estados absolutamente diferentes entre si sendo produzidos. Como o objeto da *Doutrina-da-ciência* é a imaginação e como o seu produto é o seu próprio criar, então só é possível compreender essa filosofia ao mesmo tempo criando-a, a partir de sua letra, pela própria

imaginação. É esse o sentido da distinção que Fichte faz amiúde entre o *espírito* e a *letra* de uma obra <sup>14</sup>. Ler uma obra segundo o seu espírito é justamente saber criá-la a partir de sua letra, tal como escreve o filósofo numa das passagens mais conhecidas de sua obra de 1794:

A Doutrina-da-ciência é tal que não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito; pois suas ideias fundamentais devem ser produzidas em todo aquele que a estuda pela própria imaginação criadora, como não poderia deixar de ser em uma ciência que vai até os fundamentos últimos do conhecimento humano, uma vez que toda a operação do espírito humano parte da imaginação, e a imaginação só pode ser apreendida pela imaginação (FTDC, 1988, p.153; GA I/2, 415 GWL).

- 9 Ora, essa mesma ideia aparece novamente no *Sobre o espírito e a letra* de Fichte, embora sob uma nova roupagem. Nesse texto, o filósofo pretende chegar ao mesmo ponto já evidenciado na *Fundação*, mas por uma via estética e não apenas filosófica. Em *Sobre o espírito e a letra*, Fichte procura mostrar que uma obra de espírito não se refere apenas a um sistema filosófico, mas que, pelo contrário, pode, por exemplo, ser comparada à apresentação de um drama. Tanto no caso do sistema filosófico como no da apresentação de um drama, trata-se da produção concomitante da “peça e [d]o espectador”, isto é, da comunicação “no mesmo sopro” de “movimento e organização à matéria inerte e de vida espiritual à matéria organizada” (GA I/6, 336 üGB). Essa concepção, entretanto, só poderia ser formulada neste texto *Sobre o espírito e a letra* porque o filósofo já havia empregado o método da determinação recíproca na *Fundação*, aquilo que o permitiu reduzir analiticamente todas as oposições até o momento de sua origem na imaginação produtiva. Como, assim, o momento da origem das oposições coincide com o momento da origem da consciência, reduzir todas as oposições à sua origem é atingir o momento da origem da consciência. Ora, como essa origem está na imaginação, então não apenas a filosofia pode chegar até ela por

meio do método da determinação recíproca, mas também a própria arte na medida em que é igualmente um produto da imaginação.

- 10 O método da determinação recíproca, portanto, permite ao filósofo chegar a esse momento em que tudo – o mundo e o eu – surge. Nesse sentido, esse método permite chegar à conclusão de que o fundamento desse eu é justamente uma ação, fundada inteiramente na liberdade e definida pelo filósofo como a ação de pôr a si mesmo ao mesmo tempo como limitado e ilimitado. O modo como esse eu se põe ora limitado ora ilimitado, ora como *eu* ora como *não-eu*, é um trabalho da imaginação. Na medida em que está fundada na liberdade absoluta, a imaginação é o meio pelo qual o eu absoluto, impulsionado por um esforço e por uma autoatividade (*Selbstätigkeit*) infinita, separa-se de si mesmo e ao fazê-lo toma consciência de si <sup>15</sup>. Em outros termos, o impulso – ponto central da disputa – tanto para se separar de si mesmo como para unir-se novamente a si mesmo, é dado à imaginação *interiormente* pela razão, pois, como escreve Fichte no *Sobre o espírito e a letra na filosofia*, o impulso é “o único elemento no homem que é independente e completamente incapaz de qualquer tipo de determinação externa”. E continua:

Este e apenas este é o princípio supremo e único da autoatividade em nós; apenas ele é aquilo que faz de nós seres autônomos, observadores e ativos. – Até onde possa se estender em nós a influência das coisas externas, é minimamente certo que ela não chega ao ponto de produzir em nós aquilo que elas próprias já não possuem, isto é, não chega ao ponto de sua ação conter o contrário daquilo que está contido nelas próprias como causa. A autoatividade no homem, que constitui o seu caráter, que o diferencia de toda a natureza, que nos faz ultrapassar os seus limites, deve se fundar em um elemento próprio dele e esse elemento é precisamente o impulso (GA I/6, 340 üGB).

- 11 No que se refere à disputa com Schiller, não é difícil ver em que sentido essa sua concepção se opõe diametralmente àquela do autor das *Cartas sobre a educação estética*, para quem o impulso sensível, longe de provir de uma limitação do absoluto por si mesmo, deveria ser considerado um elemento exterior ao sujeito, que o limita desde

fora. Na medida em que em seu projeto da educação estética da humanidade estava explícita a necessidade de reatribuir a independência que a sensibilidade perdera para o domínio do intelectual, Schiller não poderia simplesmente partir do pressuposto de que tudo, o mundo e a própria consciência, provém de uma autolimitação do eu absoluto. Nesse caso, a sensibilidade continuaria a ser considerada apenas uma determinação particular do intelectual e, nesse sentido, submetida a ele. Se Schiller utiliza o conceito de determinação recíproca em sua obra, transformando-o em ação recíproca, ele o faz de uma forma tal que esse conceito não conduza a uma atividade absoluta como origem de toda oposição, mas, considerado apenas um conceito mutuamente limitante, ele o estabelece de um modo tal que ele permita chegar à beleza como *expressão* de uma *harmonia* entre o intelectual e o sensível. Concordar com Fichte, pelo contrário, significaria incorrer novamente naquele erro que sua obra pretendia justamente corrigir. Por isso, após confessar que tomara o conceito de determinação recíproca da *Doutrina-da-ciência* de Fichte, completa Schiller na mesma nota já citada acima:

Numa filosofia transcendental, em que é decisivo libertar a forma do conteúdo e manter o necessário puro de todo contingente, habituamo-nos facilmente a pensar o material meramente como um empecilho e a sensibilidade numa contradição necessária com a razão, porque ela lhe obstrui o caminho justamente nessa operação. Um tal modo de representação não está de forma alguma no espírito do sistema kantiano, embora possa estar na letra do mesmo (EEH, 1989, p.72).

- 12 Quando Schiller menciona ter tomado o conceito de determinação recíproca de Fichte, ele estaria plenamente consciente das diferenças que separavam seu pensamento daquele do autor da *Doutrina-da-ciência*. Uma dessas diferenças, nas palavras de Xavier Léon<sup>16</sup>, repousa no fato de que, enquanto para Schiller a tarefa sistemática herdada pela filosofia kantiana de reconstituição da totalidade do

homem só poderia ser realizada pela arte, para Fichte ela deveria ser realizada pela ciência filosófica. Se, entretanto, se considera que o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* de Fichte – o móbil da disputa – tinha o objetivo de mostrar que essa tarefa também poderia ser realizada por meio da arte, como se viu acima, aquilo que abre para a possibilidade de se considerar uma estética de Fichte<sup>17</sup>, então os dois pensadores não discordavam assim tão diametralmente um do outro tal como pretende Léon. Nesse sentido, a tese de Dieter Henrich<sup>18</sup> parece ser mais sensível ao tom geral do texto de Fichte, pois, segundo essa tese, o filósofo, no texto em questão, estaria procurando se aproximar do projeto estético de Schiller (ou antes de fazer com que este se aproximasse da *Doutrina-da-ciência*) e não procurando estabelecer de uma vez por todas as diferenças que os separavam. Evidentemente, havia diferenças irreduzíveis entre ambos, aquilo que se pode ver pela *Trieblehre* de cada um<sup>19</sup>, assim como pelo uso que cada um faz do método da determinação recíproca, como se viu. Enquanto Schiller parte de um modelo mais próximo à letra da filosofia kantiana, preservando a dualidade e procurando um termo médio para resolvê-la, Fichte procura reduzi-la a uma e única origem. Isso, entretanto, não impede a suposição de que Fichte – e isso estaria em *Sobre o espírito e a letra na filosofia* – nutria justamente um apreço pela estética, apesar das recentes teses que procuram mostrar o contrário. Afinal, como escreve Herbart a Halem numa carta de 28 de agosto de 1795, “dos poetas ele [Fichte] espera muito para sua filosofia. Entre todos os homens, ele acredita ter sido até agora melhor entendido por Schiller e por Goethe, que se ocupam muito com seu sistema”<sup>20</sup>.

- 13 Nesse sentido, o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* teria sido escrito como uma tentativa de aproximação entre filosofia e arte, motivo pelo qual Fichte o envia ao mesmo periódico em que Schiller

publicava seu escrito estético, assim como na mesma forma utilizada por este, a forma epistolar. Nesse texto, é como se o filósofo recordasse de uma ideia que já lhe havia aparecido em *Sobre o conceito da Doutrina-da-ciência*, mas que ainda não havia encontrado espaço para se desenvolver, a saber, a proximidade entre o gênio artístico e o gênio filosófico. Como escrevia Fichte ali:

o filósofo deve ser dotado do sentimento obscuro do que é correto, ou de gênio, em grau não menor do que porventura o poeta ou o artista; só que de outro modo. Este último precisa do senso da beleza, aquele do da verdade; e tal senso certamente existe.<sup>21</sup>

---

## NOTAS

1. A lista completa com todos os convidados dessa sociedade, bem como da revista, encontra-se em *Die Horen - Einladung zur Mitarbeit*, in: SCHILLER, F. *Theoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p.998-1006. Além dos já citados, constam nela também Goethe, Herder, Garve, Hufeland, Jacobi, Schlegel e Schulz.
2. As Horas, na antiguidade, eram as filhas que Temis teve com Zeus. O próprio Schiller relaciona essas divindades com o nome do periódico, em *Die Horen - Einladung zur Mitarbeit*, 2008, p.1001.
3. In: GOETHE, J.W. *Briefe*. München: Wilhelm Goldmann, 1958, p.293.
4. Cf. VORLÄNDER, K. *Immanuel Kant. Das Mann und das Werk*. Wiesbaden: Fourierverlag, 2004, vol.II, p.261-65.
5. *Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit*, GA I/3, 83-90.
6. Diz Schiller a Goethe numa carta de 19 de junho de 1795: “Espero um texto do amigo Fichte” (*Fichte im Gespräch*, I, 287).
7. A opção de se traduzir o neologismo cunhado por Fichte para dar nome ao seu sistema, a *Wissenschaftslehre*, por *Doutrina-da-ciência*, de modo hifenizado, segue a indicação de Rubens Rodrigues Torres Filho em sua tradução brasileira da *Fundação a toda doutrina-da-ciência de 1794* (São Paulo: Abril Cultural, 1988, p.35, nota; doravante, a tradução brasileira, utilizada neste texto, será indicada pela sigla FTDC) designando a forma do original, composta por dois substantivos.

8. Como nota Emiliano ACOSTA (cf. *Schiller versus Fichte – Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit* . Rodopi: Amsterdam, New York, 2011, p.16, nota 28) as primeiras cartas de Schiller (cartas 1-9) apareceram na mesma edição de *As Horas* em que Fichte publicou o *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade* . Segundo o autor, apesar de isso não ser suficiente para recusar a tese de Xavier Léon segundo a qual o *Sobre o espírito e a letra na filosofia* de Fichte seria uma reação à *Trieblehre* contida nas *Cartas* de Schiller (dado que já em *Sobre a vivificação e a elevação do puro interesse pela verdade* Fichte apresenta sua própria *Trieblehre* ), seria preciso ver que a *Horenstreit* inicia antes do que supõe Léon, isto é, já com a publicação desse primeiro texto de Fichte, em que o filósofo apresenta uma versão preliminar de sua *Trieblehre* .

9. Cf. para isso SUZUKI , M. *O belo como imperativo* . In: SCHILLER , F. “A educação estética do homem. Numa série de cartas”. São Paulo: Iluminuras, 1989, p.11-19 (doravante, a tradução brasileira das *Cartas* de Schiller será designada pela sigla EEH).

10. Cf. REINHOLD , K. L. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* , 1789, p.561-2.

11. Segundo Reinhold, do ponto de vista da representação em geral, o impulso precisa ser diferenciado em impulso para a *matéria* e impulso para a *forma* , de modo que: “Um possui a efetividade daquilo que é *dado* à representação, o outro aquilo que deve ser nela *produzido* , o objeto. Um surge a partir da *necessidade* , fundada no sujeito representativo, de uma *matéria* que aquele não pode produzir, ligada à *forma* da *receptividade* [...]; o outro surge da *força positiva* presente no sujeito representativo, ligada à forma de sua *espontaneidade* ” ( *Versuch* , 1789, p.561-2).

12. Carta de 29 de dezembro de 1794, citada por M. Suzuki, em EEH , 1989, nota 38 à tradução, p.153; e também por D. HENRICH . *Der Grund im Bewußtsein* . Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, p.315.

13. “Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de perder-se nele e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão” (EEH, 1989, p.73).

14. Cf. R.R. TORRES FILHO . *O espírito e a letra: crítica da imaginação radical em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p.76-124.

15. Pois como é na imaginação e por meio da imaginação apenas que as oposições existem, é por meio dela igualmente que se torna possível a limitação do eu absoluto. Assim, é o próprio eu que limita a si mesmo, por meio da imaginação, na medida em que, sendo infinito e ilimitado, ele é capaz de pôr um limite a essa sua atividade originariamente absoluta e infinita. Como escreve Fichte, “se sua atividade não fosse ao infinito, o eu não poderia delimitar ele próprio essa sua atividade; não poderia pôr um limite da mesma, como entretanto deve fazer” (FTDC, 1988, p. 113; GA I/2, 358 GWL). Assim, ainda, “na medida em

que o eu se opõe um não-eu, ele põe necessariamente *limites* (§ 3), e põe a si mesmo dentro dessas *limites*”.

16. *Fichte et son temps*. Paris : Librairie Armand Colin, 1954, vol. I, p.345-9.

17. Na contramão do que supõem as leituras de PHILONENKO, A. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris : Vrin, 1999, p.38-42 ; e RENAUT, A. *Le système du droit*. Paris : Presses Universitaires de France, 1986, p.55-114 e no sentido dos estudos de RADRIZZANI, I. *Genèse de l'esthétique romantique*. De la pensée transcendental de Fichte à la poésie transcendante de Schlegel, 1996. In : *Revue de Métaphysique Et de Morale* 101, no. 4, p.471-498; *De l'esthétique du jugement à l'esthétique de l'imagination, ou de la révolution copernicienne opérée par Fichte en matière d'esthétique*. In : *L'esthétique naît-elle au XVIIIe siècle ?* Paris : PUF, 2000, p.135-156 ; e de CECCHINATO, G. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon Verlag, 2009, cuja primeira parte, por exemplo, “comprova com uma detalhada análise de texto o profundo interesse de Fichte no debate estético de seu tempo”, de modo que “uma imagem tão abrangente permite excluir que Fichte não teve nenhum interesse em arte. Em todo caso, seu interesse se limita principalmente à poesia e à literatura” (p.10).

18. Cf. HENRICH , D. *Der Grund im Bewußtsein* , 1992, p.329-56.

19. Emiliano ACOSTA expõe muito bem a *Horenstreit* a partir justamente dessas diferenças entre Fichte e Schiller (a partir daquilo que ele denomina o *ἀγών*), e não a partir das eventuais semelhanças entre os dois autores. Cf. *Schiller versus Fichte – Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, 2011, p.275-91.

20. In: *Fichte im Gespräch* , I, 301. Esse fascínio do filósofo com a obra de arte, de resto, pode ser visto ainda numa carta de Fichte a Schelling de 18 de agosto de 1803. Nesta carta, que foi traduzida e comentada por Rubens Rodrigues TORRES FILHO (em *Ensaio de filosofia ilustrada* . São Paulo: Iluminuras, 2004, p. 91-107), Fichte faz uma comparação da apresentação (*Darstellung* ) de uma peça dramática de Goethe, assistida por ele à época em Berlim, *A filha natural* , com a apresentação filosófica, tema central da *Doutrina-da-ciência* .

21. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* , 1988, p.29.

---

## RESUMOS

One year after the publication of the *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* in the journal *Die Horen*, Fichte sends Schiller a writing entitled *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*. Schiller, however, promptly refuses to publish the text of Fichte in his magazine, starting the so called *Horenstreit*. The core around which this dispute is

originated, is the concept of reciprocal determination (Wechselbestimmung). Although Schiller indicates in his writing that he had taken this concept borrowed from the work of Fichte, a more detailed analysis would show that the fundamentals and assumptions of both Fichte's Wissenschaftslehre as Schiller's Briefe were irreconcilable, which is why Schiller could not have used that concept of Fichte to substantiate his theory of impulses. However, if one considers some recent dissertations on Fichte's interest in themes of aesthetics, it is possible to speculate that the Über Buchstabe Geist in der Philosophie was written not in a polemical tone, but as an attempt to approach itself of the aesthetic project of Schiller.

## ÍNDICE

**Keywords:** reciprocal determination, Horenstreit, aesthetic impulse

## AUTOR

ULISSES RAZZANTE VACCARI

Universidade de São Paulo

---

# Reseñas/Recensões

---

# SERRANO, V., *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*

Francisco Antuña

---

## REFERENCIA

SERRANO, V., *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama, 2011, 217 pp., ISBN 9788433963246

- 1 Semejante título habilita a decirnos que la herida de Spinoza no es la herida de Spinoza, que no puede ser la de aquel “hombre quieto” que, tal como escribió Borges, “libre de la metáfora y del mito”, soñó un claro laberinto sin perturbarse siquiera por la fama. La herida de la que habla el hacedor de este arriesgado y galardonado ensayo debe entenderse mas bien como una especie de reclamo precipitado y en cierto modo ingenuo que se desprende literalmente de la prestigiosa obra del neurobiólogo portugués Antonio Damasio. Tras las investigaciones: *El error de Descartes* (1996) y *En busca de Spinoza* (2005), volcadas a la discusión sobre la disparidad o unidad mente-cuerpo en Descartes y Spinoza, el médico portugués, admirado por éste último pensador, se exaspera ante la “tranquila certeza” con la que el filósofo se enfrenta al conflicto -que la

humanidad jamás ha resuelto- sobre el sufrimiento y la muerte. Escribe Damasio: “queda una herida, y me gustaría que no fuera así. Y es que prefiero los finales felices”. Desde ese 'punto herido', el español Vicente Serrano también decide trazar otro dédalo que le permita pensar nada mayor, ni nada menor que en eso a lo que llamamos felicidad desde nuestro marco actual de “biopoder sin ideologías”, como indica uno de los bloques de este libro.

- 2 En esta ocasión, Serrano piensa aquel gran tema bajo el signo filosófico de algo así como una 'periferia profunda', puesto que se mantiene al margen del estilo academicista y ampuloso, que tantas veces pierde al lector en incansables mares de notas marginales, y a la vez destaca el recorrido de un conocimiento que se adentra vigoroso y obliga a sumergirse fundamentalmente en la Modernidad desde nuestra propia época. Con ello, y claramente desde otro parnaso, consigue atraer al lector hacia el problema filosófico y político en la historia del pensamiento occidental.
- 3 Las claves heterodoxas del despliegue de su libro no están directamente en las rotulaciones que transparenta su índice, sino en nodos tales como: “la contingencia histórica”; “la paradoja de la falacia naturalista”; “la doble naturaleza”; “la estructura profunda”; “la nueva realidad sin nombre”, etc. A través de ellas, el autor encuentra los ángulos precisos para explicar la herida, para mostrarnos que la 'exaltación' de Damasio no se debe tanto al carácter particularmente estoico con el que Spinoza hace frente al tratamiento de las pasiones humanas, como sí a la raíz metafísica del pensamiento del filósofo; por otra parte, ambos comparten en cierta medida lo que Serrano denomina: “la contingencia histórica”. Esta es una condición que no se elige y de la que no se escapa (p.175); lo producido y dado a la historia en la Modernidad, en la que los elementos pre-modernos y cristianos sostenidos por una divinidad

trascendente y legisladora, o bien apoyados en el “ser” o la naturaleza, ocupan el “sentimiento básico de omnipotencia, o lo que es lo mismo, la no asunción de límite alguno al deseo” (p.76). En otros términos, se trata de una configuración histórica en la que la voluntad de poder se cristaliza como “el afecto básico [...] en torno del cual se estructuran los demás” (p.61), y específicamente es el mapa conceptual que rige la ciencia médica desde la que funda su saber y crítica Damasio.

- 4 Ahora bien, si nos centramos en Spinoza, cabe señalar que aunque se puedan resaltar diversos elementos indicadores de esa misma “contingencia histórica”, ello no ocupa el lugar predominante. Pues si nos aproximamos más -como quiere Serrano- a la raíz metafísica u ontológica que incardina la Ethica de Spinoza, se puede distinguir desde y en ella un elemento epocal-anómalo, que difícilmente podríamos destacar en las grandes filosofías de Hobbes, Hume, Leibniz, Kant, o incluso en la de Nietzsche. Esa anomalía (o lo que se sale de la norma), en Spinoza, nada tiene que ver con la anomalía que A. Negri denomina 'salvaje' en su interpretación marxista del concepto multitud, sino que por contra al carácter 'revolucionario', debe leérsela como “tranquila” (p.43). A ella, sólo se la entiende a la luz del distingo de dos tipos de naturalezas, como bien subraya Serrano. Una naturaleza perdida, inocente e irrecuperable, depositaria de la bondad y fuente de la moral, que reclama Rousseau preconizando la rebelión romántica (p.57), y que más tarde deviene locura en los cantos de Hölderlin (p.69). Y otra naturaleza desnaturalizada, cuya esencia no es sino la misma ciencia, el artificio humano, o toda realidad que lleva inscrita el sello del cogito cartesiano. Así, la rehabilitación de esa anomalía tranquila, frente al miedo y exasperación (o frente a la desesperanza médico-científica de no poder asegurar la inmortalidad del ser humano) de Damasio,

radica en señalar la posibilidad de crearnos a partir de la misma Ethica una especie de mapa mental que nos permita “obtener guías en torno a eso enigmático que los antiguos llamaban felicidad, pero sin acudir a la finalidad de la sustancia aristotélica, de las ideas platónicas o la idea del Dios cristiano” (p.87). Sólo salvando esa distancia se hace posible re-pensar la felicidad en el interior de la potencia o de la voluntad de poder. Ese es el esquema ético-spinozista que resolvía ya aquella extraña paradoja que no es asequible por vías de una ética como la kantiana, es decir por vías de una ética cuyos cimientos se levanten sobre constructos newtonianos. Pero tampoco podría fundarse sobre el relativismo moral humeano, del que era crítico Kant. De ahí también el sentido de la “paradoja de la falacia naturalista” que Serrano atribuye al relativismo moral humeano. La conocida falacia naturalista (del ser no se sigue el deber ser) deja de funcionar como tal al basarse en un tipo de “ser” (o naturaleza) fundado justamente sobre “el sujeto y su voluntad entendida como deseo” (p.108). Siguiendo la falacia, tampoco consigue liberarse de la paradoja el utilitarismo que proclama Rorty en nuestro siglo, ya que su “principio de utilidad” no es sino más que un eco del principio “ético humeano, basado en la satisfacción” (p.119).

- 5 El auténtico problema radica entonces en una dimensión ética y política de caras precisamente a considerar aquella primera naturaleza perdida, que ha muerto para la representación simbólica bajo la cual los hombres organizaron el mundo, rebasando lo que, según Emerson, sería el único pecado: el “límite” (p.125) Rehabilitando esa idea de naturaleza se hace visible el hilo que integra la tesis más poderosa de la Ethica de Spinoza: Deus sive natura. Ella da lugar a expresar de otra manera la totalidad sin abandonar el carácter moderno de lo infinito, y por consiguiente,

considerar la felicidad de los antiguos -o la quietud- en el núcleo de la voluntad de poder; pensar el límite en el interior del poder, como pensar la felicidad dentro del poder. Sólo ese reconocimiento de la finitud y del límite del afecto humano de sentirse no-omnipotente, es lo que da sentido a una búsqueda de la felicidad, y de ahí que sea preciso reabrir -en la huella de Spinoza- un 'juego ético' que concilie el acrecentamiento de poder “más y mejor precisamente mediante el reconocimiento de una limitación” (p.83). De ese modo, y como contra-cara del “todos contra todos” que se sostiene en el Leviathan hobessiano, “la guerra como metáfora dejaría de ser adecuada” (p.92), y la tensión por 'ser todo' quedaría aliviada y pacificada.

- 6 En esos términos, la mirada de Serrano se proyecta hasta Foucault, quien más próximo a nosotros (seguido hoy por Agamben y Esposito) dedicó sus últimas investigaciones, de modo simultáneo, al biopoder y notablemente al amor erótico y al cuidado de sí, o *souci de soi*; nada impide a admitir que esto es lo que resuena en el subtítulo del libro que reseñamos: felicidad y política en la vida posmoderna.
- 7 Mediante la noción reflexiva de lo biopolítico el poder se sitúa más allá del laberinto de las ideologías. Pues a diferencia de la esterilidad de la ideología, “que no sólo no es eterna, sino que es una pantalla que impide ver aquello que opera detrás de ella” (p.158-159), lo biopolítico permite divisar una doble estructura profunda (que destaca el afecto básico dominante) y superficial (que contiene la diferencia entre los partidos y las ideologías) y que es directamente compatible con el pluralismo del mundo moderno. Esa doble estructura política se la entiende también como una realidad sin nombre, que se distingue no sólo de las ideologías, sino también de la religión, y aglutina a ambas. (p.175). Así, una tesis bastante acertada y descriptiva de la realidad del mundo posmoderno, como es la de Lyotard, acerca de la pérdida de fe en los grandes relatos (entre ellos

el de la Ilustración), también queda matizada por Serrano. Pues, según él, debiéramos fundar una especie de fe de cristal (significando la idea de algo que no se ve a sí mismo); una fe que no recaiga ya sobre ningún relato, sino que más bien sea compatible con todos los relatos, que sea compatible con todos los afectos y objetos. Sólo el terror o la violencia, como ropajes de la voluntad de poder exacerbada, podrían teñir o empañar ese cristal y permitir ver el relato (p.183). Fuera de esa fe no es posible reconocer la propia condición finita, ni por consiguiente la totalidad de Dios o la naturaleza; otra forma de mantenernos en la “condición paradójica de ser un límite cuyo contenido es la pretensión de lo ilimitado” (p.98-99). El límite, en cuanto entendido como la condición de no atentar contra el afecto básico que da sentido a la estructura misma y la gobierna, es lo mismo que posibilita una comunidad de bienestar real y simbólica desde la cual se hacen tolerables todos los afectos: amor, ternura, debilidad, esperanza, tristeza, ambición, celos, paz y quietud (o la vida misma, que es sinónimo en el análisis de Serrano) (p.202). Por último, también en línea con la capacidad foucaultiana de poner en marcha una ética y una estética de la existencia, Serrano incluye otra metáfora para resaltar que, entre aquellos afectos, el amor es el que más resistencia puede oponer al poder. Eso da sentido o más bien condensa la herida de la que nos habla constantemente. Pues, en contraste con la 'exaltación' de Damasio, desde su ciencia temerosa, los personajes principales del filme *Leaving Las Vegas*, sí reconocen el límite asumiendo “el dolor y la impotencia y lo hacen con una enigmática quietud y serenidad. No huyen de la muerte sino que la consuman como cifra del amor imposible” (p.212). Si por último, valiera imaginarnos un nuevo homo mensura, este sería -siguiendo a Serrano- un ser cuyo progresar nietzscheano de lo indefinido se establezca constantemente por una lógica spinozista

semejante a la del conatus; desde la cual: voluntad, apetito, consciencia, deseo, y potencia juegan a lo mismo.