

15 | 2017

Verano/Verão 2017

Emiliano Acosta (dir.)



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ref/754>

DOI : 10.4000/ref.754

ISSN : 2258-014X

Éditeur

EuroPhilosophie Editions

Référence électronique

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 15 | 2017, « Verano/Verão 2017 » [En línea], Publicado el 28 diciembre 2017, consultado el 19 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/754> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.754>

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTE DE LA RÉDACTION

En el presente número de la *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* el lector encontrará no sólo estudios acerca de distintos aspectos de la filosofía de J. G. Fichte, sino también acerca del pensamiento de figuras relevantes de la filosofía moderna tales como Maimon y F. Schlegel. Así, Giorgia Cecchinato nos ofrece un análisis novedoso del modo en que F. Schlegel reelabora la idea Schilleriana del arte y de la obra de arte y Gonzalo Santaya, por su parte, nos brinda un estudio detenido, esclarecedor y convincente acerca de cómo puede llegar a interpretarse la influencia de Salomon Maimon en la primera obra publicada de Fichte acerca de su sistema de filosofía. En lo que respecta a los artículos sobre Fichte en sentido estricto, hemos seleccionado dos contribuciones: una sobre filosofía práctica y una sobre filosofía teórica. Héctor Arrese intenta un nuevo ingreso a la filosofía del derecho y/o política de Fichte a partir de la cuestión actual sobre la libertad, el trabajo y la educación y Thiago Santoro presenta, mediante un análisis del concepto de intuición intelectual en distintos escritos de Fichte durante y después de Jena, nuevos argumentos contra la tesis de una ruptura a partir de 1800 en el desarrollo del pensamiento fichteano. Por último, ofrecemos un estudio crítico del *Cambridge-Companion to Fichte* a cargo de David Wood. Este trabajo viene a complementar la reseña del *Companion* ya aparecida en el número 13 de nuestra revista. No se trata, por cierto, de otra reseña sin más, sino de un análisis en detalle de la polisemia con la que nos vemos confrontados al intentar dilucidar el o los significados de conceptos centrales de la doctrina de la ciencia tales como “setzen”, “Tathandlung”, “Bestimmung”, “Anstoß” y “Gesicht”.

Agradecemos a los autores por la buena predisposición para preparar y reelaborar sus contribuciones y por haber escogido nuestra revista como medio de difusión de los resultados de sus respectivas investigaciones.

Ghent, 27 December 2017

SOMMAIRE

Artículos/Artigos

Ugly and Interested Art. Modernity, Freedom and democratization of taste in F. Schlegel

Giorgia Cecchinato

Educación, libertad y justicia en Fichte

Héctor Oscar Arrese Igor

Subjetividad, determinabilidad y reciprocidad en Maimon y Fichte

Gonzalo Santaya

Intuição como princípio, intuição como fim. Apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano

Thiago S. Santoro

Reseñas/Recensões

The “Double Sense” of Fichte’s Philosophical Language. Some Critical Reflections on the Cambridge Companion to Fichte

David W. Wood

Artículos/Artigos

Ugly and Interested Art. Modernity, Freedom and democratization of taste in F. Schlegel

Giorgia Cecchinato

- 1 The German intellectual world at the end of the 18th century was shocked by the French revolution and by Kant's Copernican revolution. It was subsequently driven to question the sense of modernity and the possibilities and instruments for understanding these years of radical changes. The debates in aesthetics were involved in this wider investigation of the sense of modernity. Hence, the old *Querelle des anciens et des modernes* came back with a new strength. In this context, Schiller's essay "On Naïve and Sentimental Poetry" is particularly relevant ¹. On the one hand, in this essay Schiller recognizes that the naive and natural character of ancient poetry has a fundamental value, as an ideal of spontaneity and completeness. On the other hand, he ascribes a new meaning to the artificial and sentimental character of modern poetry. Modernity is characterized by the birth of consciousness and therefore by the kind of freedom that raises from a non-natural and reflexive approach to life, which did not exist in ancient times. This interpretative scheme was decisive for Hegel and it became crucial for Schlegel too.
- 2 My aim in the first part of the paper is to describe how Schlegel develops this idea of Schiller's and to show how he, by reflecting on modernity, leaves out the ideal of beauty from aesthetics and develops a wider range of possibilities for what could be recognized as a work of art. In the second part, I will demonstrate that Schlegel goes beyond Schiller's project of an aesthetic education, because his way of thinking about art opens more possibility for dialogue and inclusion than Schiller's model based on beauty. This will allow us to see that Schlegel's romanticism as an aesthetic theory can be very useful and fruitful to us in contemporary era.

The "interesting" as aesthetic category

- 3 In the 1795 essay *On the Study of Greek Poetry*, Schlegel focuses on the ideal character of ancient poetry, and in this way sheds light on all that was lacking in what was then modern poetry. In later writings, in particular in the *Preface* to this 1795 essay, the shortcomings of modernity and of modern art do not seem overly negative: on the one hand, antiquity represents the objectivity of artistic ideal, and it is not possible to count on modern readers' possibility of having an objective taste or of being trained to understand objectivity. On the other hand, modern taste is not the result of barbarity, but of the distinctive feature of one's times: individual and autonomous subjectivity. The development of a free subject, no longer regulated by

nature, results in the shift from the key role of objectivity and harmony in the ancient aesthetic to the supremacy of the “interesting” in the modern reflection on art. The “interesting” is the only main guiding idea that connects the various different tendencies of modern art. The panorama of arts, and generally the modern era seems to be dominated by chaos and anarchy. The artist seems to be apart from the whole of the *Bildung*, as if everyone acts according their individualistic urges, without care for the others: “as a matter of fact every artist exists for itself (für sich); he is an isolated egoist” ². Even the investigation about an objective law of beauty generated a multiplicity of opinions and theories, whose unity can only be found in the implicit doubt about the possibility of an objective and universal aesthetic law ³. In every sphere chaos prevails: in politics as a consequence of the supremacy of the Third State after the French Revolution and the tension of crown of Europe, in the sciences and arts because there is no more boundary between art and science, and among arts.

“The boundary between science and art, between true and beautiful are so confused that even the conviction about their immutability starts to sway everywhere. Philosophy poeticizes, poetry “philosophies”” ⁴.

- 4 With regard to such chaos, Schlegel does not give up the possibility of finding a common plane for modern culture. Rather he affirms that this absence of harmony and order constitutes the central idea of all modern cultural experiences. In this way it is possible to consider the European modern culture as a whole, a totality. In this whole the art is characterized by the prevalence of the individual and interesting, that is what the spectator wants: no more the beautiful, but something new, different, something that stimulates reflection. In order to understand this peculiarity of modern culture, we must consider the definition of *Bildung* as interaction between nature and reason. In the ancient world nature is not only the moving force, but the main guide of human production too; in the modern world production, culture in general, is guided by the understanding. In this case the human act and deliberation are more important than the natural element, and freedom dominates nature. The consequences of this change of balances are both positive and negative. On one hand when reason dominates it seems possible to find a legislation that drives the cultural development to the ends determined by reason. That’s why modern people are searching for law and they find it in the normative character of the ancient art. On the other hand, when the imitation of the ancients becomes no more satisfactory for the understanding, the free will, emancipated from every kind of law, acts in order to produce autonomously something original. Understanding and freedom are very close to each other, but freedom without a law easily becomes free will (*arbitrium*); in this case it produces only nostalgia and

pessimistic works. Modern culture is an artificial one, and it is searching for an ideal, for a law, but doesn't find one which is really normative. Consequently every artist plays with different elements, as if he were a chemist he separates and unifies natural elements in order to show his capacity to impose his will on matter, on nature ⁵. It is good to remember that Schlegel in a fragment written in 1797, affirms that the modern era is a chemical one ⁶, and about ten years later Goethe in his novel *Elective affinities* describes the relationships of two couples with a chemical metaphor, and in this way deals with the problem of the contrast between nature and free will.

- 5 In the modern chemical era the artist does not aim at the creation of the beautiful, but he tries to imprint his own subjectivity in original and interesting works. A work of art is successful when it stimulates the curiosity of the spectator and piques his interest, but a work that is original in the moment t1, can lose its stimulating character in the moment t2 because the flow of time normalizes it. Every interesting work of art can be made outdated by another one that is more interesting or interesting in another way. In the ancient world the artist with a beautiful work reached the maximum of an ideal and every beautiful work in itself represents and embodies a maximum. In the modern world that is no longer possible, there is no more a maximum that each work in itself embodies, the modern artist is searching for a maximum absolute, but, as we have seen, interesting can not be absolute. This fact generated a "paradoxical situation" ⁷:

"The more one distances oneself from pure truth, the more one has partial opinions about the truth and even more bigger is the whole of that what was the original, and even more rare and pure the new originality" ⁸

- 6 There is no work of art that is interesting in the absolute sense because there is no aesthetical law, canon or purposiveness (*Zweckmässigkeit*). Every work of art follows other works of art, and obscures their originality. At the same time that work will be obscured by a successive one more original and interesting. Every creation depends on the previous one because it must exceed the grade of the previous one; in this sense it belongs to the history of art. Actually that is not progress or an improvement in the sense of the Enlightenment (*Aufklärung*); instead in this dynamic process the originality is always normalized and a new creation must every time invade the plane of the ordinary world. In this process there is no progress, but a continuous break, a breakdown of the world of art and its reconstitution thanks to other, more original works of art.

Interesting and critical activity

- 7 In the first part of this paper, I tried to delineate the theory of the interesting in Schlegel's early work, *On the Study of Greek Poetry*. Now I'd like to highlight the most meaningful aspects of his aesthetic theory with respect to, on the one hand, the aesthetics of the 18th century, in particular Kant and Schiller; and on the other hand with respect to some aspects of the contemporary aesthetics ⁹.
- 8 The introduction of the category of "interesting" explains and justifies the exclusion of the beauty from the art world and moreover opens the doors of the art world to the ugly and to the disgusting in a way that is very close to what Arthur Danto made two centuries after Schlegel. Finally for Schlegel, as for Danto, everything can be art ¹⁰. Furthermore the German philosopher delineates exactly what the art world is and what are its boundaries: that is the set (whole thing) of objects that are produced by the free will, that manifests human freedom and intelligence and that raises interest and piques reflection.
- 9 At the same time Schlegel affirms the flexibility of the art world, considering that it is, as the modern era, dominated by chaos, that means that science can become art and art can make philosophy ¹¹.
- 10 It is possible to better understand the way in which the artist and her public relate to the precariousness and to the subjective and temporary nature of the works of art by considering Schlegel's successive reflections on the critical character of the creative activity in both the production and reception of art. Schlegel distances himself from the dogmatism of Winckelmann and Gottsched because for them works of art must be judged on the basis of objective norms. But Schlegel distances himself from Kant too, because he is not in accordance with the thesis of judgment intended as individuation of the universal in the particular, even if, as in Kant, the universal is not a priori given and must be found. In other words, the critic is not an instrument to eliminate the particular and the contingent, the relative and the individual, as if these were only a form of illusion or appearance that hides something universal and objective. The critical activity is rather the *medium* with which every individual and incomplete art-work refers to the absolute and infinite idea of the art. The critic does not search for the accordance between the particular and the universal, but instead it looks for the valorization of the particular character of the work and its peculiarities. Consequently it is not possible to achieve a definitive judgment on a work of art, but every judgment, every critic contributes to its completion and save it

from its limits and relative characters, as W. Benjamin highlighted. The critical activity is a reflection on the condition of possibility of a work and of a judgment about a work, and finally is a reflection on the possibility of such a critical activity. That means at least that critic is always aware of its temporary and provisional character and moreover it is aware of the precariousness of the art. Although the critic must be aware of the fact that every judgment on something that arouses an interest can not have a neutral character, that is can not be pronounced without the intervention of desire and previous knowledge, that is: can not have disinterested character in the sense of Kant's *Critique of judgment*. Instead, every critical judgment, for Schlegel, involves the entire individuality, the one of the critic and the one of the artist.

- 11 The critical activity in Schlegel's sense, is not a Kantian judgment of taste, which pretends that the one who judges puts aside his particularity to reach a universal, neutral point of view. In the modern era the universality is lost, as the law of beauty. Only the critic can save modernity from relativism, because the critic consists in the awareness of the relative character of every judgment and in the awareness of the presence of a more or less implicit interest.
- 12 This way of understanding critical activity in art can have meaningful implications in the political praxis ¹². As we know the romantic Philosophers together with Schelling and Schiller considered art as the most effective activity in order to express and to understand the human being. Hegel strongly critiques them because he does not agree with the theory that art and philosophy of art can help understand and solve the problems of modernity.
- 13 In his epistolary work, "Letters on the aesthetic education", Schiller affirm the possibility of ennobling the humanity through art, and in this way of contributing to a political renovation. The experience of the beauty becomes a sort of ground zero: all the strivings, rational and sensible in the experience of beauty are still. The particular ends and cognitions are annihilated and in this way the space for the play of the beauty is opened. But beauty doesn't teach us anything, it does not command anything, it only makes an open space for all types of dialogue. Schiller is inspired by the Kantian theory of the *sensus communis* as an ideal society of judges, in which every one can participate in a dialogue from a neutral, universal point of view.
- 14 Whereas Kant with the theory of common sense refers only to an ideal justificatory ground for the judgment of taste, Schiller transforms this theory in a political proposal in order to educate the sensibility and contributes to a moral (that is free) development of the political community. But he admits

the utopian character of this kind of education and implies the difficulty of such a pure and disinterested experience. In the latest letter he ask “Where can we find such an aesthetic State?” and he answers as follows: “in the hearts of the select few members of a small circle” ¹³ .

- 15 In more than on one occasion Schlegel accuses Schiller that he did not really “digest” Kantian Philosophy. In fact the ahistorical and disinterested character of the judgment of beauty that we find in Kant, becomes in Schiller the key for making the political community more just and free.
- 16 Schlegel’s proposal seems certainly more realistic and appropriate: he affirms that art as well as other products of human reason, such as the State (the Republic) and philosophical systems are based on artificiality (*Kunstlichkeit*) and temporary nature with which one must deal, because one can not annihilate or easily overlook them. The right attitude is the critical one: it is important to be aware of the artificial, conditional, individual, and interested character, which is the product of the understanding and of our judgments; in this way one can be open to the future and able to respect individuality of others and to improve one’s own.

Bibliography

- 17 Beckenkamp J., (2004). *Entre Kant e Hegel* . Porto Alegre: EdiPUCRS.
- 18 Behler E., (1993). *German Romantic Literary Theory* . Cambridge: Cambridge University Press.
- 19 Bernstein J.M., (2004). “Poesy and the arbitrariness of the sign. Notes for a critique of Jena romanticism”, in: Nikolas Kompridis (ed. by), *Philosophical Romanticism* , New York: Routledge, 143-173.
- 20 Danto A.C., (1981). *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of art* . Ambridge MA, London: Harvard University Press.
- 21 Danto A.C., (1997). *After the End of Art. Contemporary art and the pale of history* . Princeton: Princeton University Press.
- 22 Frischmann B., (2001). Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre
- 23 Potenzierung zur “Kritik der Kritik”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 43, 83-111.
- 24 Kant I., *Kritik der Urteilskraft* [1790], Gesammelte Schriften, Bd. V, Königlich Preußlichen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Georg Reimer, Berlin 1910 p. 165-485;
- 25 Schiller F., Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: *Philosophische Schriften* . Erster Teil. Unter Mitw. von Helmut

Koopmann hrsg. von Benno von Wiese. 1962. Unveränderter Nachdr. 2001. Nationalausgabe, Bd. 20, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar 1943ff.

- 26 Schlegel Fr., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. XXIII, Schönigh-Thomas, Paderborn Zürich 1979.
- 27 Id., *Über das Studium der Griechischen Poesie* [1795-1796], KFSa I, p. 217-368.
- 28 Valpione G., (2014) *L a frammentazione dell'ordine. Comunità e critica in Friedrich Schlegel*. [Tesi di dottorato]. <http://paduaresearch.cab.unipd.it/6993/>
-

NOTES

1. On the relevance of Schiller's essay for F.Schlegel see Beckenkamp 2004: 161-184.
 2. KFSa I, 239.
 3. KFSa I, 218-220.
 4. KFSa I, 219.
 5. On this aspect see Behler: 1993, 95-110.
 6. Athenaeum Fragment 426 KFSa II, 249.
 7. Valpione: 2014, 54.
 8. KFSa II, 239, quoted by Valpoine: 2014 too, see p. 54.
 9. Bernstein, 2004 interprets the consequences of Schlegel's aesthetical thought as analogous to the theory of the death of art that we find in G.W.F. Hegel and A.C. Danto.
 10. Danto: 1997, p. 44.
 11. Danto aims precisely at a definition of art that is sufficiently pluralist to accommodate all possibilities, see Danto: 1981.
 12. This aspect is explored by Valpione: 2014, 103-139.
 13. Schiller: 2016, letter XXVII.
-

ABSTRACTS

The aim of this paper is to describe how F. Schlegel develops F. Schiller's conception of the modern art and to show how he, by reflecting on modernity, leaves out the ideal of beauty from aesthetics and develops a wider range of possibilities for what could be

recognized as a work of art. Schlegel goes beyond Schiller's project of an aesthetic education, because his way of thinking about art opens more possibility for dialogue and inclusion than Schiller's model based on beauty. This will allow us to see that Schlegel's romanticism as an aesthetic theory can be very useful and fruitful to us in contemporary era.

INDEX

Keywords: modern art, Schlegel, interesting, beauty, poetry

AUTHOR

GIORGIA CECCHINATO

Universidade Federal de Minas Gerais

Educación, libertad y justicia en Fichte

Héctor Oscar Arrese Igor

- 1 Isaiah Berlin reactualizó un antiguo debate acerca de la forma más deseable y justa de la libertad, distinguiendo entre la libertad positiva y la negativa. La libertad negativa consiste en la ausencia de coerción externa sobre el agente, de modo tal de que pueda llevar a cabo los fines que desee en ese espacio privado.¹ Por otro lado, Berlin define a la libertad positiva como la persecución de algún ideal de vida buena, de la cual quedarían excluidos quienes no compartan esta concepción.² En este sentido, Berlin se ubica en la tradición liberal, en la medida en que rechaza aquellas concepciones de la libertad positiva que implican la imposición de una concepción moral dominante sobre las minorías. Se trata de la crítica de Benjamin Constant a la teoría de Rousseau, entendida como un planteo autoritario que busca avasallar el plano de la privacidad.³ O de las objeciones de John Stuart Mill a la “dictadura de la mayoría”, con la consecuente necesidad de proteger la particularidad de cada individuo.⁴
- 2 Tomando esta clasificación como marco de referencia, Berlin objetó la concepción de la libertad desarrollada por Fichte en su *Fundamento del derecho natural*. En su texto *Freedom and its Betrayals*, Berlin argumenta que en la teoría de Fichte no hay lugar para la libertad negativa, dado que el individuo queda subsumido en la totalidad de la comunidad política.⁵ Berlin apoya su interpretación en aquel pasaje en el que Fichte identifica a la comunidad política como una *totalitas* y no como un mero *compositum* de individuos.⁶
- 3 Frente a la interpretación de Berlin, intentaré mostrar en este trabajo que la concepción fichteana de la libertad no puede ser interpretada en términos de las categorías de las libertades negativa y positiva. La razón de esta afirmación reside en que la idea de la libertad en Fichte está íntimamente ligada a la propiedad, dado que se funda en el derecho a la existencia de todos los ciudadanos. Esta concepción implica una idea particular de la justicia distributiva, que no gira en torno de la distribución de bienes, sino de oportunidades para poder vivir del propio trabajo.

- 4 Ahora bien, también apunto en este trabajo a explorar otra dimensión importante de la idea de la libertad en Fichte, que tiene que ver con el enfoque basado en el desarrollo de capacidades. Para ello, en primer lugar reconstruiré la demostración del reconocimiento del otro a partir de la figura humana del Yo en cuanto *cuerpo en reposo*. Finalmente, derivaré las consecuencias que tiene esta concepción de la libertad como desarrollo de las capacidades para la política educativa diseñada por Fichte.

1. Libertad y propiedad

- 5 La idea de la libertad política en el *Fundamento del derecho natural* (de ahora en más GNR) ⁷ de Fichte es un concepto complejo, porque implica una serie de dimensiones diversas. Por un lado, la libertad está unida inextricablemente a la propiedad pero, por el otro, depende de una concepción de la educación de las capacidades para realizar una serie de fines, en el sentido de *Bildung*. En última instancia, la idea fichteana de la libertad tiene como condicionante último a la educación en capacidades determinadas, dado que la propiedad depende de que los ciudadanos estén en condiciones de vivir de su trabajo.
- 6 Dada la multidimensionalidad de la idea fichteana de la libertad, considero que es necesario entrar con cierto detalle en su estructura. En primer lugar, creo que podemos encontrar un momento distributivo en el concepto de libertad, dado que claramente descansa en un determinado sistema de derechos de propiedad. Veamos cómo Fichte llega a esta noción. Cuando Fichte establece el principio del derecho, apunta en última instancia a delimitar esferas iguales de libertad de acción para los sujetos. Es decir que cada uno es libre en la medida en que el otro tiene el mismo campo de acción para tomar decisiones por sí mismo. ⁸
- 7 El fundamento de esta simetría reside en que cada uno de los sujetos puede ser reconocido por el otro como un ser racional en la medida en que el otro le deja un campo libre de acción. La razón de esto es que el otro no puede reconocer al Yo como un ser racional si al mismo tiempo lo coacciona para que actúe de una determinada manera. Se trata de un argumento de tipo pragmático, dado que la estructura de una acción coercitiva presupone que el otro no es un ser libre y que, por lo tanto, puede ser tratado como un objeto. Y, por otro lado, Fichte entiende a la relación de reconocimiento como un tipo de acción en la que el otro le transmite al Yo su concepto de un ser racional y libre. ⁹
- 8 Asimismo, cuando el otro exhorta al Yo a la acción libre, lo está reconociendo si bien de modo problemático, dado que todavía falta la respuesta del Yo. El Yo hace posible que el otro lo confirme categóricamente cuando se

autodetermina a la acción, respondiendo a la exhortación del otro. De este modo, es necesario que el reconocimiento consista en una influencia recíproca entre los sujetos involucrados en la relación en cuestión.¹⁰ De este modo, el principio del derecho viene a garantizar esta relación, que por otro lado es constitutiva de la subjetividad.

- 9 Ahora bien, resta saber en qué consiste esa esfera de acción que los sujetos deben garantizarse mutuamente. Para determinarla, es necesario en primer lugar aclarar que las esferas de acción en realidad consisten en las condiciones externas de la autodeterminación a la acción. Fichte determina estas condiciones a partir del análisis de la estructura misma de la acción libre. En cuanto acción ella debe estar estructurada teleológicamente. Esto significa que la acción se define por el fin que el agente desea realizar.
- 10 Con esta idea en mente, Fichte analiza las condiciones que permiten al agente proponerse el fin de realizar la acción. La más importante de ellas es la garantía que el agente debe tener de que al menos seguirá existiendo al momento de realizar la acción. Por lo tanto, el agente persigue con cada acción el objetivo fundamental de la auto-conservación en la existencia.¹¹ Ahora bien, Fichte debe resolver el problema del status de esta búsqueda.
- 11 En primer lugar, Fichte rechaza la fundamentación de esta tendencia a la auto-conservación en un deseo a ser realizado en el futuro. Si la acción tuviera como un elemento constitutivo central este deseo futuro, entonces no podría explicarse esta búsqueda de la auto-conservación. El problema de esta estrategia radica en que no puede pensarse la acción como estructurada en torno de un determinado deseo del futuro, porque esta acción misma también sería producto de un deseo del futuro, por lo que la explicación caería en un regreso al infinito. Por lo tanto, Fichte emprende una estrategia fundada en la identificación de algún mecanismo constitutivo del cuerpo humano que provoque el impulso a garantizarse la auto-conservación en la existencia.
- 12 Fichte concibe al cuerpo como una totalidad organizada teleológicamente, cuyo móvil (*Triebfeder*) fundamental consiste en la supervivencia del organismo. Dado que el cuerpo es la condición de posibilidad de toda acción, entonces el móvil fundamental de toda acción es la auto-conservación del cuerpo. Por lo tanto, el derecho debe garantizar la hidratación y nutrición de todos los ciudadanos, a fin de preservar su libertad de acción. De lo argumentado hasta aquí Fichte concluye que

[e]l fin supremo y universal de toda actividad libre es, por lo tanto, poder vivir. Todo el mundo tiene este fin, y está garantizado en la misma medida en que está garantizada la libertad en general. Sin su obtención no serían posibles en absoluto ni la libertad ni la permanencia de la persona.¹²
- 13 Todo el sistema legal fichteano parece pues girar en torno de la garantía del derecho a la existencia. Efectivamente, considero que el contrato de

propiedad, que es el primer momento del contrato de ciudadanía, puede ser interpretado en estos términos. El contrato de propiedad es aquel momento en el que los ciudadanos se comprometen a no interferir en la esfera de acciones de los demás.¹³ Dicho de otro modo, cada uno se abstiene de impedir al otro la realización de los fines que pueda proponerse llevar a cabo en el mundo sensible. A partir de lo argumentado más arriba, esto implica que cada uno debe evitar poner obstáculos para que los demás no satisfagan su derecho a la existencia.

- ¹⁴ Esta exigencia se traduce en el siguiente derecho natural: “todo el mundo debe poder vivir de su trabajo”.¹⁴ De este modo, la unidad de distribución de la propiedad es la profesión o el oficio que cada ciudadano desempeñe. Este es el contenido concreto de su esfera de acción. Toda vez que la acción tiene como último horizonte la satisfacción de las necesidades vitales del agente, cada ciudadano debe poder ganarse el pan con su trabajo. Como señala acertadamente Zwi Batscha, el concepto de ciudadanía en Fichte no es algo abstracto, es decir que no se trata de una serie de características compartidas entre todos los ciudadanos tales como, por ejemplo, ser nativo del país que habita o haber cumplido con los requisitos legales para gozar de una serie de derechos universales. Por el contrario, siguiendo a Batscha, la ciudadanía está constituida intrínsecamente por aquella tarea que cada uno desempeña en el marco de la división social del trabajo. Por lo tanto, el status social del individuo es aquello que lo define como ciudadano.¹⁵
- ¹⁵ En este marco Fichte pone un ejemplo ilustrativo. Imaginemos, argumenta Fichte, un pueblo de ciudadanos que anden desnudos. En este pueblo no tendría sentido permitir a un ciudadano que ejerza el oficio de sastre, porque nadie podría vivir allí de ese trabajo.¹⁶ Por el contrario, si el Estado debe hacer posible que el sastre viva de su trabajo, deberá exigir que los ciudadanos compren sus trajes. Por lo tanto, si el Estado define la ciudadanía de sus miembros en función de su oficio, debe garantizar a los mismos las condiciones para llevarlo a cabo. En este sentido, si un ciudadano no llega a poder vivir de su trabajo, entonces el Estado debe apoyarlo para conseguir otra tarea de la que pueda vivir.¹⁷ El respeto por la propiedad del ciudadano implica la reproducción de las condiciones que hacen posible dicha propiedad.
- ¹⁶ En la teoría fichteana del Estado cada ciudadano está inserto en una red de relaciones con los otros de modo tal que su libertad externa está condicionada por la de todos los demás. Por esa razón el Estado tiene la atribución de controlar el modo en que se producen los bienes y el modo en que estos son distribuidos entre los ciudadanos.¹⁸ Esta atribución no puede ser delegada al libre mercado dado que, desde el punto de vista de Fichte, se trata de un

sistema azaroso de producción e intercambio de bienes que no está en condiciones de garantizar los derechos de nadie.

- 17 En consecuencia cada ciudadano tiene derecho a coaccionar a todos los demás a través de las instituciones del Estado para que cumplan con el compromiso de garantizarle el ejercicio de aquella profesión que ha declarado ejercer. En caso contrario, el contrato de ciudadanía carece de validez. Esto acarrea consecuencias aún más importantes, dado que, en el caso de que un ciudadano no vea garantizado su derecho a la existencia, no tendrá la obligación de respetar la propiedad de los demás. Esto implica a su vez que todas las propiedades de los demás pertenecen al ciudadano que está pasando necesidad, dado que deben ser redistribuidas por el Estado. Dicho de otro modo: si un solo ciudadano ve en peligro su subsistencia, esto conlleva una hipoteca sobre los bienes de los demás. ¹⁹
- 18 Como señala Allen Wood, la propuesta de Fichte es novedosa para su época porque fundamenta una concepción de la justicia distributiva pero en términos liberales, en el sentido que adquirirá esta palabra en el siglo XIX. Es decir que Fichte entiende que el Estado debe redistribuir los bienes según el criterio de las necesidades vitales, pero teniendo en mente el derecho inalienable de los ciudadanos a llevar su vida privada según la concepción de la vida buena que quieran sostener en cada caso. Por lo tanto, como señala acertadamente Wood, en la teoría fichteana el Estado debe garantizar que los ciudadanos no lleguen a padecer un estado tal de pobreza que los lleve a depender del arbitrio de los demás, para poder sobrevivir. De este modo, Fichte argumenta que quienes estén en una situación de vulnerabilidad estarán a merced de las interferencias arbitrarias de los demás. Finalmente, según la interpretación de Wood, Fichte intenta también reducir la posibilidad de que algunos ciudadanos acumulen tal cantidad de poder o de riqueza que los habilite para reducir la libertad de los demás, estableciendo relaciones de dominación. ²⁰
- 19 Por otro lado, la idea de un derecho a la existencia conlleva una reinterpretación del contrato de protección, que es el segundo momento del contrato de ciudadanía. Según las cláusulas del contrato de protección, cada ciudadano debe cooperar activamente para proteger la propiedad de los demás. ²¹ En este sentido, si la propiedad fundamental de los ciudadanos es el derecho a vivir de su trabajo, entonces todos deberán ser coaccionados para que entreguen sus propiedades en el caso eventual de que los demás las necesiten para subsistir.
- 20 Ahora bien, la idea de un derecho a la existencia tiene consecuencias de peso incluso para cuestiones que podrían considerarse como propias del ámbito privado. El derecho a la autoconservación en la existencia no implica

solamente que el Estado redistribuya la propiedad de modo tal que los ciudadanos reciban lo necesario para poder vivir de su trabajo. También este derecho exige que los ciudadanos puedan administrar dichos bienes de modo tal de que puedan lograr con ellos la autoconservación que se persigue. De este modo, el Estado tiene la obligación de controlar si los ciudadanos están trabajando lo suficiente como para ganarse el pan. En caso de ser necesario, en el contexto de esta argumentación, el Estado tiene derecho a coaccionar a los perezosos para que se pongan a trabajar, dado que están disfrutando de bienes que fueron cedidos por los demás ciudadanos para que ellos puedan ejercer su oficio. ²²

21 En razón de lo argumentado hasta aquí, los ciudadanos tienen la obligación de trabajar (*Arbeitspflicht*) a fin de materializar finalmente su derecho a la existencia. ²³ La razón de esta obligación tiene que ver con la imposibilidad de que la mera redistribución de bienes se convierta en oportunidades para vivir del propio trabajo. En otras palabras, los ciudadanos podrán vivir del propio trabajo en la medida en que efectivamente lleven a cabo su tarea con la intensidad y dedicación necesarias para dar los frutos esperados.

22 En consecuencia, cada ciudadano deberá declarar ante el Estado la profesión que desea ejercer. Esta declaración, según Fichte, debe ser clara e inequívoca, dado que el Estado deberá arbitrar los medios y las medidas necesarias para que el ciudadano pueda vivir del oficio que ha declarado, así como protegerlo de las interferencias de los demás. Una vez que el Estado considera que la profesión declarada es viable y que el ciudadano en cuestión está capacitado para su ejercicio, este último tiene derecho a los bienes indispensables para su tarea. Sin embargo, no tiene derecho a mucho más que eso, dado que los demás ciudadanos también requerirán a su turno de la canasta de bienes limitada de la que dispone el Estado para redistribuir. De allí la siguiente afirmación de Fichte:

En este sentido, el contrato dice: cada uno promete hacer todo lo que esté a su alcance, para poder vivir gracias a las libertades y a los derechos que le son reconocidos; en contrapartida, la comunidad promete, en el nombre de todos los particulares, concederle más si, no obstante, aún no debiera poder vivir. Todos los individuos se obligan a contribuir a tal efecto, de la misma manera como lo han hecho para la protección en general, y ya en el contrato social mismo se encuentra una disposición de asistencia de la misma manera que es instituido un poder de protección. La adhesión a la primera es, como la adhesión al segundo, condición del ingreso en el Estado. El poder estatal tiene la supervisión suprema de esta parte del contrato y de todas sus partes, y tiene el derecho de coacción así como el poder para obligar a cada uno a su cumplimiento. ²⁴

23 Ahora bien, dado que Fichte desconfía del mercado, en razón de su carácter azaroso, deja la división social del trabajo en manos del Estado, única entidad

capaz de garantizar el derecho a la existencia con imparcialidad y de modo universal. Como resultado, Fichte postula una división social del trabajo planificada centralmente, cuyo eje central es la satisfacción de las necesidades vitales de los ciudadanos. Teniendo como horizonte este objetivo, Fichte diseña una estructura productiva de los medios básicos para la subsistencia, a cuya base están los productores (*Producenten*).

- 24 La clase social de los productores tiene la función de obtener de la naturaleza la materia prima necesaria para la nutrición y la hidratación de todos. En este sentido, Fichte está fuertemente influido por los fisiócratas, dado que considera que la única actividad realmente productiva es la agricultura. Por lo tanto, Fichte concibe al comercio como el mero intercambio de mercancías, pero no como un formador de precios y de valor.²⁵ Sin embargo, Fichte también da lugar en la clase de los productores a la ganadería, la pesca y la caza.
- 25 Fichte otorga una prioridad absoluta a la agricultura por sobre la recolección de frutos silvestres, dado que esta actividad no puede ser planificada por el Estado. Es decir que la presencia o no de frutos silvestres depende del azar o del capricho de la naturaleza. Por el contrario, la agricultura supone una planificación de la tarea, lo que le otorga una mayor previsibilidad y se adapta mejor a la idea que tiene Fichte de la producción.²⁶
- 26 Por otro lado, Fichte distingue claramente la tala de bosques de la recolección de frutos silvestres. En realidad Fichte asimila la tala de bosques al tipo de actividad propia de la agricultura, dado que tiene más previsibilidad la cantidad de leña que se obtendrá de una extensión de bosque determinada. Al igual que la agricultura, Fichte considera que la tala de bosques permite la transformación de la naturaleza según reglas. Por esa razón, Fichte reclama la propiedad del leñador respecto del suelo donde crecen los árboles.²⁷ Ahora bien, la adjudicación de la propiedad del suelo al agricultor presenta un problema importante, dado que el suelo es el apoyo de todas las personas en el mundo sensible.
- 27 La dificultad radica en que el suelo no puede ser propiedad exclusiva del agricultor, dado que los demás también pueden llegar a necesitar trasladarse por allí para realizar sus fines. Por lo tanto, la propiedad del suelo debe estar determinada únicamente en función de la actividad que debe realizar el agricultor y no ir más allá de estos límites. En este sentido, Fichte considera que el agricultor debe cultivar la tierra siguiendo las leyes de la naturaleza, por lo cual el suelo no puede ser alterado arbitrariamente por otras personas.²⁸ Fichte se opone a la idea de la propiedad como posesión o *dominium*, es decir como posesión absoluta, que permitiría el abuso, la alienación y la exclusividad. Por otro lado, Fichte defiende la concepción de la propiedad

como posesión ligada al uso del suelo.²⁹ Para aclarar esta distinción, nuestro autor utiliza la distinción aristotélica entre la substancia y los accidentes. En este sentido, el suelo como substancia no puede ser poseído de modo absoluto y sin restricciones. Pero sí se lo puede poseer en razón de su potencial de ser cultivado, que en realidad es un accidente suyo.

- 28 Por lo tanto, Fichte contempla la posibilidad de que varias personas puedan acceder a la propiedad del suelo, siempre y cuando no interfieran en el trabajo del agricultor. Fichte piensa en personas tales como los mineros, quienes pueden utilizar el subsuelo del campo, siempre y cuando no dañen la superficie del terreno o no perjudiquen a las cosechas. También quien quisiera aprovechar el campo para criar ganado, luego de la cosecha y antes de la siembra, estaría legitimado para ello.
- 29 En razón de lo argumentado hasta aquí, la propiedad del suelo debe ser protegida contra los invasores potenciales, por medio del establecimiento de mojones (*Grenzsteine*). De este modo, pueden delimitarse los límites del campo, lo cual exige a su vez que los transgresores sean castigados duramente. Por otro lado, la porción de suelo adjudicada al agricultor debe ser suficientemente extensa como para que él pueda vivir de ella. Esto acarrea a su vez la obligación del campesino de trabajar el suelo con la intensidad, la dedicación y la destreza requeridas para poder vivir de su tarea.³⁰
- 30 Pero dentro de la clase de los productores Fichte también admite otros grupos, como es el caso de quienes se dedican a la minería. Entre las actividades propias de la minería, Fichte destaca la búsqueda de metales, la extracción de arcilla, arena, el carbón necesario para cocinar, los metales necesarios para elaborar utensilios, entre otros. La minería presenta una diferencia importante con la agricultura, porque la materia prima no puede ser obtenida según una regla ni tampoco se trata de recursos renovables. Por el contrario, los minerales son recursos no renovables y no puede saberse de antemano dónde se encuentran ni en qué cantidad. Por lo tanto, esto presupone que el productor minero tenga un respaldo financiero tal que le permita esperar los plazos necesarios hasta encontrar y extraer los minerales. *Por esa razón Fichte sostiene que sólo un sujeto colectivo puede afrontar semejante inversión.* Dado que en el marco de su teoría el único sujeto que puede acumular tantos recursos es el Estado, debe quedar en sus manos la explotación de la minería.³¹
- 31 Otro grupo importante de la clase de los productores es el de la ganadería. La cría de animales es análoga a la agricultura, dado que se trata de una actividad planificada según reglas, a fin de minimizar el rol del azar y posibilitar la garantía del derecho a la existencia de todos los ciudadanos. Al

igual que en el caso de la agricultura, la actividad de la cría de animales requiere que el criador tenga la propiedad del animal con el que trabaja y de los recursos que necesita para ello. Por otro lado, la planificación de la cría de animales debe adaptarse a las leyes y el funcionamiento del cuerpo natural organizado de los animales en cuestión. Por otro lado, también es necesario planificar el cultivo de los alimentos que los animales puedan necesitar, para lo cual la agricultura juega un rol fundamental.

- 32 Pero, sobre todo, es necesario también limitar toda interferencia arbitraria de los demás sobre la tarea del criador. Para ello debe reglamentarse el derecho doméstico (*Hausrecht*), que se ocupa de la atribución de la propiedad de los animales domésticos (*zahmes Vieh*). El derecho doméstico gira en torno de la determinación de cuáles especies son domesticables y cuáles son salvajes, a fin de poder dictaminar cuándo un animal concreto ha sido injustamente apropiado. De este modo, ejemplifica Fichte, si alguien disparara contra un caballo, este acto podría catalogarse como una violación del derecho doméstico, toda vez que el caballo es una especie domesticable y, seguramente, debe pertenecer a alguien. ³²
- 33 En el caso de la pesca, la regulación presenta problemas particulares, dado que no puede planificarse, toda vez que consiste en la captura azarosa de los peces que se encuentren. Dado que la pesca tiene lugar en el medio acuático, el pescador recibe el río en propiedad, pero sólo en relación con la actividad de la pesca. Sin embargo, esta propiedad no debe obstaculizar la propiedad de quienes también trabajen en el río, como quienes navegan por él o cultivan en sus orillas. ³³ El pescador puede consumir o vender las presas que obtenga, pero en caso de que tenga más presas de las que necesita para vivir, deberá entregarlas al Estado en calidad de impuestos.
- 34 Ahora bien, hasta aquí hemos desarrollado los rasgos principales de la clase de los productores. Sin embargo, Fichte considera necesario introducir una segunda clase social, que es la de los artesanos (*Künstler*). El rol de los artesanos consiste en manufacturar la materia prima obtenida por los productores de la naturaleza, de modo tal de producir los utensilios y elementos indispensables para garantizar el derecho a la existencia de los ciudadanos. A diferencia de los productores, quienes deben adaptarse al funcionamiento de la naturaleza para obtener la materia prima buscada, los artesanos deben transformar la materia prima de acuerdo con el fin que quieran realizar con ella. Dicho de otro modo, los artesanos buscan modificar la materia prima para que se conforme con el concepto del objeto a producir. ³⁴ Esto significa que el principio de la actividad de los artesanos no radica en la materia prima que manufacturan, sino que reside en ellos mismos.

- 35 Pero existe otra diferencia importante entre la actividad de los productores y la de los artesanos. La misma reside en que la tarea que realizan los artesanos requiere de una formación específica. Por esta razón, Fichte considera indispensable que la actividad de los artesanos sea regulada por las corporaciones que agrupan a quienes realizan diversas tareas.³⁵ La agrupación de los artesanos en las corporaciones permite al Estado controlar que efectivamente se respete su derecho a vivir de su trabajo, dado que se autorizará a realizar este tipo de tareas únicamente a quienes formen parte de una corporación. De este modo, puede planificarse desde el Estado la cantidad de vacantes disponibles para los oficios de los artesanos, excluyendo a los demás ciudadanos que pretendan vivir de este trabajo sin haber ingresado en una corporación.
- 36 De este modo, Fichte ha diseñado un sistema en el que los productores y los artesanos se necesitan mutuamente, dado que aquellos no pueden subsistir sin los instrumentos y utensilios de los artesanos, quienes a su vez no pueden prescindir tampoco de la materia prima obtenida por los productores. Por otro lado, no puede dejarse la satisfacción mutua de necesidades a merced de las transacciones voluntarias de los involucrados, dado que no podría evitarse la influencia de factores distorsionadores y generadores de asimetrías de distinto tipo. Por ejemplo, podría ocurrir que los productores intentaran sacar ventaja de que sus productos son más indispensables que los ofrecidos por los artesanos, dado que sin su materia prima es imposible nutrirse e hidratarse. Es decir que los productores, a fin de aumentar los precios de sus productos, podrían retirar una cantidad determinada del mercado y provocar una situación de escasez. En consecuencia, esta situación pondría en peligro la garantía del derecho de todos a vivir de su trabajo.
- 37 Por esta razón es que Fichte prevé la necesidad de introducir una tercera clase social en su sistema de la división social del trabajo. Se trata de los comerciantes (*Kaufmänner*), quienes deben intervenir para controlar que los intercambios entre los productores y los artesanos sean llevados a cabo de acuerdo a derecho.³⁶ Los comerciantes son funcionarios del Estado que deben monitorear la provisión de bienes para todos. Para ello, Fichte propone la implementación de establecimientos propios (*Magazinen*), a fin de que los productores y los artesanos puedan acceder a los medios para satisfacer sus necesidades, siempre mediados por la intervención estatal.
- 38 En razón de lo argumentado hasta aquí, considero que estamos en condiciones de afirmar que en el derecho natural de Fichte la libertad sólo puede ser pensada a partir del disfrute de ciertos derechos de propiedad. Como ha apuntado acertadamente Jean-Christoph Merle, la propiedad es en esta teoría el conjunto de condiciones para realizar una acción libre, cuyo

principal objetivo es poder vivir del propio trabajo. ³⁷

- 39 Sin embargo, considero que es fructífero explorar otra dimensión fundamental de la propiedad en Fichte. Se trata de la necesidad de educar las capacidades del agente para que pueda auto-conservarse en la existencia y vivir de su trabajo. La propiedad, entendida como el derecho a vivir del propio trabajo, presupone la educación de las propias capacidades para que esto sea posible. Por esta razón, el derecho a la existencia y la distribución de oportunidades laborales no pueden ser adecuadamente comprendidos sin integrar la propuesta educativa fichteana. De esta manera, podremos tener un panorama más completo del concepto de libertad en el GNR.

2. La libertad como educación de las capacidades

- 40 La idea de la libertad entendida como el desarrollo de capacidades ha sido puesta sobre el tapete por Amartya Sen. ³⁸ Se trata de una propuesta filosófica que se integra en el debate sobre el problema de la justicia. Al igual que en el caso de Sen, Fichte se resiste a entender la libertad en términos de la mera distribución de la oportunidad de vivir del propio trabajo. Considero que Fichte entiende, del mismo modo en que lo hace Sen, que la mera distribución de la renta no puede convertirse en libertad, si no va acompañada de una educación en las capacidades del agente. Lo novedoso y original del planteo de Fichte reside en que su punto de partida es antropológico y metafísico.
- 41 Fichte fundamenta su concepción de la libertad por medio del análisis de las condiciones de aquella acción que está determinada por el agente mismo y no por algún factor exógeno. Por esa razón nuestro filósofo concluye el derecho a la existencia a partir de la estructura del cuerpo humano. Como hemos visto más arriba, el móvil que impulsa al cuerpo a su auto-conservación es la necesidad de nutrición e hidratación. De allí Fichte deriva el derecho que tiene cada ciudadano a satisfacer sus necesidades de nutrición e hidratación con su trabajo.
- 42 El complejo sistema de la división social del trabajo tiene como eje la garantía de este derecho universal, que tiene como correlativo la obligación de trabajar. Por lo tanto, el Estado se convierte en el ente planificador de toda la vida económica. De este modo, el Estado distribuye los bienes necesarios para la satisfacción de las necesidades vitales pero sobre todo las oportunidades de las que deben disfrutar los ciudadanos para poder vivir de su trabajo. Fichte introduce el concepto de oportunidad, que tiene que ver con las capacidades e instrumentos que hacen posible el desempeño de una tarea determinada.

- 43 Por lo tanto, la teoría de Fichte tiene un sesgo marcadamente distributivo, pero no se agota en el mero reparto de bienes. El desarrollo de las capacidades adquiere un rol central, dado que sin la mediación educativa no puede funcionar el sistema de división social del trabajo. Sin embargo, la teoría de Fichte desarrolla su idea de la educación de las capacidades también a partir de su concepción del cuerpo humano. Veamos su argumentación con algún detalle.
- 44 El Yo puede pasar de tener un carácter formal a convertirse en una persona cuando puede actuar de tal o cual manera concreta. Esta acción a su vez es posible si el Yo puede atribuirse a sí mismo una esfera concreta de acción. Dado que se trata de una posición del Yo en el mundo, esta esfera de acciones debe ser puesta como independiente de la actividad misma de posición. Es decir que esta esfera de acciones debe existir como separada del Yo, porque en caso contrario el Yo no podría limitar su libertad para llevar a cabo sus fines y esta esfera de acciones carecería de objetividad y no estaría disponible para el Yo.
- 45 De lo argumentado hasta aquí Fichte deriva que el cuerpo es esta esfera de acciones de la persona, que es puesta en el mundo sensible, de modo permanente y a la vez limitado en la extensión. Para decirlo con palabras de nuestro autor: “el ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo”.³⁹ Pero el cuerpo es en realidad la mediación de la voluntad, dado que los fines que el agente se propone realizar deben materializarse por la acción del cuerpo. Esto significa que el cuerpo debe ser modificable, de acuerdo con la finalidad propuesta. Por lo tanto, por un lado, el cuerpo debe tener una *materia*, que es su dimensión invariable y permanente, la cual le da una existencia objetiva. Pero, por otro lado, Fichte sostiene que el cuerpo debe tener una *forma*, es decir la capacidad de recibir modificaciones de todo tipo, en razón de una variedad de fines indeterminados que la voluntad querrá perseguir. La forma está compuesta por las relaciones que la persona establece entre las partes de su cuerpo, de modo tal de articularlas en razón del fin de cada acción.⁴⁰
- 46 Esto significa que la forma es un proceso complejo, en el cual la persona piensa a los miembros de su cuerpo como vinculados entre sí, pero también en relación a una totalidad mayor que los integra. Este es el sentido del siguiente fragmento:
- El cuerpo debería estar dispuesto de tal manera que cada vez dependiera de la libertad pensar la parte como mayor o menor, más compuesta o más simple; y de nuevo pensar cada conjunto de partes como un todo, y por tanto a éste como una parte de un todo mayor; y en este respecto volver a dividir todo lo pensado como una unidad desde este punto de vista.⁴¹

- 47 La deducción del cuerpo permite a Fichte solucionar un problema fundamental de su teoría. Se trata de la cuestión de la permanencia y estabilidad de las relaciones de reconocimiento. Como se argumentó más arriba, el punto de partida de la teoría fichteana del derecho natural es la explicación de la autoconsciencia a partir del reconocimiento del otro. Esta relación de reconocimiento se da gracias a la exhortación (*Aufforderung*) del otro al Yo, para que se auto-determine a la acción. Sólo de este modo el Yo puede constituirse en un ser racional. Pero esta relación deja abierta la posibilidad de que, dado que el otro ya está constituido en un ser racional, no tenga motivación alguna para reconocer al Yo y, de este modo, ingresar en la comunidad legal. Si el otro se negara a entrar en una comunidad legal, entonces el principio del derecho mismo estaría en peligro, dado que el Yo no tendría garantizado el respeto a su libertad de acción.
- 48 La respuesta de Fichte a esta cuestión consiste en que el otro se vería obligado en razón de la coherencia lógica a reconocer al Yo, porque existiría un reconocimiento del Yo como ser racional que se daría previamente a la relación de exhortación. Ahora bien, este requerimiento presenta un problema adicional, dado que el Yo debería actuar de alguna manera antes de que el otro lo exhorte a la acción. Sin embargo, el Yo no podría actuar de ninguna manera, porque todavía no se ha constituido en un ser racional, lo cual puede tener lugar únicamente después del reconocimiento del otro. Por lo tanto, la solución a este problema debería consistir en que el Yo ejerza alguna influencia sobre el otro, pero sin actuar. ⁴²
- 49 El Yo entonces debe aparecer ante el otro como una facultad que todavía no ha sido actualizada. Esta facultad debe estar dada por la esfera de acciones del Yo, que se da en la forma de un cuerpo articulado, según lo argumentado más arriba. Esto implica a su vez que el cuerpo preexiste a la persona, dado que es la posibilidad de que la persona se determine a sí misma a la acción. Dicho de otro modo, el cuerpo es la capacidad de agencia de la persona.
- 50 Ahora bien, dadas estas condiciones podemos concluir que el cuerpo del Yo ejerce una influencia sobre el otro por su mera figura (*Gestalt*). De este modo, el otro se ve obligado a reconocer al Yo y a exhortarlo por una exigencia de coherencia, en razón del efecto que produce en él la mera presencia de la figura del Yo en reposo. ⁴³ Fichte emprende la tarea de reconstruir cómo es posible que el otro reconozca a una figura humana en el cuerpo del Yo en reposo.
- 51 En primer lugar, Fichte sostiene que el otro deberá recolectar los elementos propios de una figura humana y relacionarlos entre sí, de modo tal de arribar a una totalidad que pueda ser identificada de acuerdo con este concepto. En este sentido, lo primero que verá el otro es un cuerpo natural organizado que,

por lo tanto, no puede dividirse en partes. Esto lo diferencia claramente de la materia inorgánica, que efectivamente puede ser dividida en partes. Si dividimos un trozo de mineral en partes, este mineral mantendrá su composición en cada una de ellas, independientemente de lo pequeñas que sean.

- 52 Por esta razón Fichte considera que es más apropiado hacer una analogía con la obra de arte. En el caso de la obra de arte, cada parte remite a la totalidad, la cual no puede ser apreciada si no se lo hace con cada una de sus partes. Sin embargo, Fichte encuentra una diferencia fundamental entre la apreciación de una obra de arte y la identificación de una figura humana. La obra de arte consiste en una serie de partes que se rigen por leyes mecánicas, mientras que el cuerpo humano es producto de la acción de una fuerza propia interna (*innere Bildungstrieb*). ⁴⁴ En este sentido, el cuerpo humano se conserva a sí mismo y se regenera, en caso de que algún órgano sea dañado.
- 53 Ahora bien, el otro puede constatar en el cuerpo en reposo del yo un “movimiento libre determinado”. Esto implica que el cuerpo humano está articulado, porque puede orientarse a una infinidad de fines posibles, en tanto que puede trascender la mera finalidad de la auto-conservación y la regeneración. Por esta razón es que Fichte concluye que, mientras el animal es una entidad cerrada y acabada en sí mismo, el hombre es incompleto y determinable al infinito, dado que está libre de la influencia del instinto. Esto significa que el ser humano tiene una capacidad constitutiva para formarse (*Bildsamkeit*). ⁴⁵
- 54 La argumentación de Fichte acarrea la consecuencia de que el otro podrá reconocer que el cuerpo del Yo en reposo es la figura de un ser humano en la medida en que pueda atribuirle la capacidad de modelar su vida. La pregunta que surge es cómo hará el otro para realizar esta operación intelectual. Fichte sostiene que el otro deberá aplicar el concepto que tiene de sí mismo como un ser racional al cuerpo del Yo en reposo. De este modo, la exigencia fundamental de coherencia lógica obligará al otro a exhortar al Yo a la acción para que se constituya como un ser racional en acto. ⁴⁶
- 55 En razón de todo esto, el otro deberá reconocer el cuerpo de un Yo en reposo como una figura humana cuando constate una cierta disposición al diálogo y no a huir de su contacto. Esta capacidad comunicativa es idiosincrática de los seres humanos, sobre todo porque es una consecuencia de su carácter indeterminado y su necesidad consecuente de formarse con la ayuda de los demás. A diferencia de los otros animales, el ser humano necesita ser educado y formado. Este proceso comienza con la madre misma, quien se ocupará de alimentarlo y ayudarlo a protegerse de los peligros que amenacen su vida. Los seres humanos necesitan retener y transmitir los conocimientos obtenidos de

las generaciones pasadas, de modo tal de poder educarse y formarse al máximo nivel posible. ⁴⁷ De allí las palabras categóricas de Fichte:

Todo esto (...), es lo que fuerza a cualquiera con semblante humano a reconocer y respetar por doquier la figura humana, esté ella meramente indicada y sea transferida sólo por él de nuevo con necesidad, o esté ya en un cierto grado de perfeccionamiento. La figura humana es necesariamente sagrada para el hombre. ⁴⁸

- 56 Por lo tanto, el Yo puede ser reconocido por el otro gracias a la mera presencia de su *corporalidad en reposo*. Como hemos visto, lo que marca el sello de identidad de la figura humana es su carácter inacabado, que viene dado por su ductilidad para ser formada en razón de una cantidad indeterminada de fines. Ahora bien, la libertad es posible únicamente si protegemos las condiciones de posibilidad de la corporalidad, tal como hemos visto más arriba. *Esto implica que la libertad puede ser garantizada únicamente si se educan las capacidades del sujeto.*
- 57 Es decir que la propiedad, en cuanto que orientada a la garantía del derecho a la existencia, involucra requisitos más estrictos que la mera distribución de bienes y oportunidades laborales entre los ciudadanos. Dada la constitución de la corporalidad, además de las necesidades de nutrición e hidratación, deberá tomarse en cuenta la *formación de las capacidades* para perseguir los fines que los ciudadanos puedan razonablemente valorar.
- 58 En este sentido, el contrato de ciudadanía exige la garantía del derecho de todos los ciudadanos a educar sus capacidades. Como vimos más arriba, el contrato de protección requiere que todos los ciudadanos aporten con su trabajo para la protección de la libertad de los demás. Esto exige a su vez que los ciudadanos sean educados en sus capacidades para perseguir los fines que permitan la garantía del derecho a la existencia para todos. Por esta razón el Estado tiene la obligación de hacer efectivo el acceso de todos los ciudadanos a la educación. ⁴⁹
- 59 Sin embargo, Fichte sostiene que no debe ser el Estado el agente educativo, sino más bien la *familia*. En cuanto comunidad natural y moral nuestro autor considera que la familia es el lugar ideal para que tenga lugar la formación de los nuevos ciudadanos. ⁵⁰ En razón de esta convicción, el Estado debe delegar la tarea en los padres del niño. Para ello, debe proveerlos de los recursos necesarios y, sobre todo, impedir que los demás interfieran en su trabajo. ⁵¹
- 60 De este modo, Fichte logra dar factibilidad a su concepción de la libertad como la propiedad de los bienes necesarios para la subsistencia a través de un diseño de la política educativa para los nuevos ciudadanos. Esto significa una ampliación de su concepción de la libertad, dado que integra un momento distributivo de la propiedad, que está mediado por una política educativa que

tiene lugar ante todo en el ámbito de lo doméstico. Lo argumentado hasta aquí da testimonio de la actualidad del pensamiento político de Fichte a la luz de los debates actuales sobre libertad y justicia.

Bibliografía

- 61 BATSCHA , Z. (1970) *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- 62 BATSCHA , Z. (1981) *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus* . Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 63 BERLIN , I. (1998) *The Proper Study of Mankind* . Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- 64 BERLIN , I. (1999) *The Roots of Romanticism* . Londres: Chatto & Windus.
- 65 BERLIN , I. (2002a) *Freedom and its Betrayal* . Londres: Chatto & Windus.
- 66 BERLIN , I. (2002b) *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty* . Oxford: Oxford University Press.
- 67 BRAUN , J. (1991) *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes* . Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- 68 CONSTANT , B. (1957) *Œuvres* . París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- 69 CONSTANT , B. (2015) "De la liberté des Anciens comparée a celle des Modernes", en: De la Boétie, É., *Discours de la servitude volontaire* . París: Libro, 43-64.
- 70 HAMMACHER , K. (2004) "Gemeinnutzen und Vertragstheorie in Fichtes Rechtsphilosophie", en: De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M., Zöller, G., (eds.) *Fichte und die Aufklärung* . Hildesheim-Zürich-Nueva York: Georg Olms Verlag, 183-212.
- 71 KANT, I. (1797) *Metaphysik der Sitten*. Citada con la sigla AA según la siguiente edición: (1900 ss.), *Kant's Gesammelte Schriften, Akademie Ausgabe*. Berlín: Preussische Akademie der Wissenschaften, con indicación de volumen y paginación.
- 72 MERLE , J.-Ch. (1997a) "Notrecht und Eigentumstheorie im Naturrecht, bei Kant und bei Fichte", *Fichte-Studien* 11, (1997), 41-61.
- 73 MERLE , J.-Ch. (1997b) *Justice et progrès* . París: Presses Universitaires de France.
- 74 MERLE , J.-Ch. (2000) "Le droit de propriété chez Fichte", en: Bienenstock, M., CRAMPE-CASNABET , M. (eds.) *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel. Avec la collaboration de Jean-Francois Goubet*. Fontenay/Saint-Cloud: Ens Éditions, 159-172.

- 75 MERLE , J.-Ch. (2001) "Eigentumsrecht (§§ 18-19)", en: MERLE , J. Ch., (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts* . Berlín: Akademie Verlag, Klassiker Auslegen, Band 24, 159 - 172.
- 76 MERLE , J.-Ch. (2006) "Johann Gottlieb Fichte, Der geschlossene Handelstaat (1800)", en: BROCKER , M. (ed.) *Geschichte des politischen Denkens* . Frankfurt am Main: Suhrkamp, 387-402.
- 77 MILL , J. S. (2003) *On Liberty* . New Haven / Londres: Yale University Press.
- 78 RICKERT , H. (1922/1923) "Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus", *Logos. Zeitschrift für systematische Philosophie* 11, 149-180.
- 79 SEN , A.K. (1977) "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs* 6(4).
- 80 SEN , A. K. (1979) "Utilitarianism and Welfarism", *The Journal of Philosophy* , 76(9), 463-489.
- 81 SEN , A. K. (1985) "Well being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy* 82, 169-221.
- 82 SEN , A. K. (1990), "Justice: Means versus Freedoms", en *Philosophy and Public Affairs* , 19 , (1990), 111-121.
- 83 SEN , A. K. (1992) *Inequality Reexamined*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- 84 SEN , A. K. (1993a) "Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms", *Oxford Economic Papers* , 45 , (1993), 519-541 .
- 85 SEN , A. K. (1993b) "Capability and Well-Being", en: Sen, A. K., y Nussbaum, M. C. (eds.) *The Quality of Life* . Oxford: Clarendon Press, 30-53.
- 86 SEN , A. K. (1999) *Development as freedom* . Nueva York: Albert A. Knopf.
- 87 TAYLOR , Ch. (1997) "What´s wrong with negative liberty?", en: GOODIN , R., PETTIT , P. (eds.) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* . Oxford: Blackwell Publishers, 418-428.
- 88 WOOD , A. (2004) "Kant and Fichte on Right, Welfare and Economic Redistribution", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus - International Yearbook of German Idealism* 2, 77 - 101.
-

NOTAS

1. Berlin 2002: 177.

2. Berlin 2002: 179, 181-190. Para una defense de la idea de la libertad positiva, puede verse Taylor 1997.
3. Constant 2015; 1957: 1010-1011, 1023.
4. Mill 2003: 75-76.
5. Berlin 2002a. Véase también Berlin 1998: 220-221, 424 ss., 569-575; 1999: 88-99.
6. GNR, GA I/4, 14-19; Berlin 2002a: 70-71.
7. Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Jena/Leipzig: Gabler, 1796/97. Cito esta obra a partir de su edición en *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (GA) R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ss.. Cito los pasajes traducidos al español de esta obra de la siguiente edición: Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural. Según los principios de la doctrina de la ciencia*. (FDN) Trad. de J. L. Villacañas Berlanga/ M. Ramos Valera/ F. Oncina Coves. Estudio introductorio de J. L. Villacañas Berlanga. Madrid, 1994.
8. GNR, GA I/3, 358.
9. GNR, GA I/3, 342.
10. GNR, GA I/3, 344.
11. GNR, GA I/4, 21.
12. FDN, 275; “Der höchste und allgemeine Zweck aller freien Thätigkeit ist sonach der, leben zu können. Diesen Zweck hat jeder; und wie daher die Freiheit überhaupt garantirt wird, wird er garantirt. Ohne seine Erreichung würde die Freiheit, und die Fortdauer der Person, gar nicht möglich seyn.“ (GNR , GA I/4, 22).
13. GNR, GA I/4, 8.
14. FDN, 275. “Jederman soll von seiner Arbeit leben können”; GNR , GA I/4, 22.
15. Batscha 1981: 276-277.
16. GNR , GA I/4, 23.
17. Batscha 1970: 178-179; 1981, 278.
18. Por esta razón Rickert considera que Fichte pertenece a la tradición socialista (1922/1923: 163).
19. Batscha 1981: 274.
20. Wood 2004: 96-99.
21. GNR, GA I/4, 11.
22. GNR , GA I/4, 23.
23. Braun 1991: 31 – 32.
24. FDN, 277. “Der Vertrag lautet in dieser Rücksicht so: Jeder von allen verspricht, alles ihm mögliche zu thun, um durch die ihm zugestandenen Freiheiten und Gerechtsame leben zu können; dagegen verspricht die Gemeine, im Namen aller Einzelnen, ihm mehr abzutreten, wenn er dennoch nicht sollte leben können. Alle Einzelne machen sich für diesen Behuf zu Beiträgen verbindlich, so wie sie es zum Schutze überhaupt gethan haben, und es wird eine Unterstützungsanstalt sogleich im Bürgervertrage mit getroffen, sowie eine schützende Gewalt errichtet wird. Der Beitritt zu der

ersteren ist, wie der Beitritt zu der letzteren, Bedingung des Eintritts in den Staat. Die Staatsgewalt hat die Oberaufsicht über diesen Theil des Vertrages, sowie über alle Theile desselben, und Zwangsrecht sowohl als Gewalt, jeden zur Erfüllung desselben zu nöthigen“ (GNR, GA I/4, 23-24).

25. Hammacher 2004: 202.

26. FDN, 282. “Der wilde Wuchs muss allenthalben der Cultur weichen, weil durch die letztere mehr Unterhalt gewonnen wird, als durch den ersten. Jene unangebauten Ländereien müssen sonach vertheilt werden, sobald das Bedürfniss der Einzelnen es erfordert; und was irgend Jemand zum Acker besitzen will, darf nicht unangebaut liegen.“ (GNR, GA I/4, 28).

27. GNR, GA I/4, 28.

28. GNR, GA I/4, 26.

29. En este sentido, Fichte realiza la misma distinción que Kant utiliza para oponerse a la teoría de Locke acerca de la propiedad privada como producto del trabajo agregado (AA, 06: 265).

30. GNR, GA, I, 4, 26-27.

31. GNR, GA, I, 4, 29.

32. GNR, GA, I, 4, 31.

33. GNR, GA, I, 4, 31.

34. GNR, GA, I, 4, 37.

35. GNR, GA, I, 4, 38.

36. GNR, GA, I, 4, 39.

37. Merle, 1997a,1997b, 2000, 2001 y 2006.

38. Al respecto puede verse Sen, 1977, 1979, 1985, 1990, 1992, 1993a, 1993b y 1999.

39. FDN, 147; “Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen” (GNR, GA, I, 3, 361).

40. GNR, GA, I, 3, 364.

41. FDN, 151; “Der Körper müsste so eingerichtet seyn, dass es jedesmal von der Freiheit abhinge, den teil grösser oder kleiner, zusammengesetzter oder einfacher zu denken: hinwiederum, jede Menge von Theilen zu denken, als ein Ganzes: mithin selbst als Ein Theil in Beziehung auf das grössere Ganze; jedes in dieser Rücksicht als Eins gedachte wieder zu theilen“ (GNR, GA, I, 3, 364).

42. “Ich soll sonach wirken, ohne zu wirken; wirken ohne Thätigkeit” (GNR, GA, I, 3, 375).

43. GNR, GA, I, 3, 377.

44. GNR, GA, I, 3, 378.

45. GNR, GA, I, 3, 379.

46. GNR, GA, I, 3, 379.

47. GNR, GA, I, 3, 381.

48. FDN, 170; “Dieses alles, (...) ist es, was jeden, der menschliches Angesicht trägt, nöthigt, die menschliche Gestalt überall, sie sey nun bloss angedeutet, und werde erst

durch ihn, abermals mit Nothwendigkeit, darauf übergetragen, oder sie stehe schon auf einer gewissen Stufe der Vollendung, anzuerkennen und zu respectiren. Menschengestalt ist dem Menschen nothwendig heilig.“ (*GNR* , *GA*, I, 3, 383).

49. *GNR*, *GA*, I, 4, 143-144.

50. *GNR* , *GA*, I, 4, 140-141.

51. *GNR* , *GA*, I, 4, p. 144.

RESÚMENES

In this paper, I explore two fundamental dimensions of the Fichtean conceptualization of freedom. First, I describe the intimate relationship that Fichte established between freedom and property. In doing this, I try to reconstruct the justification of the right to earn a living from the own work as a necessary condition of freedom. Second, I offer an account of learning skills as another central condition of freedom in order to reconstruct Fichte's demonstration of the need of recognizing the other. Last, I derive the implications of Fichte's idea of recognition in order to design an education policy .

ÍNDICE

Keywords: Fichte, freedom, justice, education, right

AUTOR

HÉCTOR OSCAR ARRESE IGOR

CONICET

Subjetividad, determinabilidad y reciprocidad en Maimon y Fichte

Gonzalo Santaya

- 1 Salomon Maimon y Johann Gottlieb Fichte comparten más que una época y un interés profundo por la filosofía kantiana. Comparten el haber transitado vidas tortuosas, llenas de obstáculos, pobreza, injurias e indiferencia. Todas estas dificultades se articulan en el caso de ambos pensadores en torno a un mismo motivo: la filosofía como sentido de la existencia. Comparten también un cierto parecer sobre el diagnóstico de su época y la tarea que la misma impone: a sus ojos, Kant había colocado a la filosofía en una vía completamente nueva, extremadamente potente, pero el modo en que el filósofo de Königsberg condujo su empresa no derivó inmediatamente en feliz término, y la recepción de la intelectualidad contemporánea no parecía acercarse a nada superior. Estos dos kantianos renegados se harán, cada uno a su modo, responsables de una reformulación de la filosofía trascendental. Pero a pesar de los incesantes esfuerzos que acompañaron sus proyectos vitales y filosóficos –difícil separar uno de otro en ambos casos–, éstos se hallan atravesados por una permanente y desigual discusión con sus entornos intelectuales, políticos y religiosos, y la muerte encontrará a ambos tempranamente en soledad y abandono. Con todo, los dos pensadores juegan un papel esencial en el nacimiento de lo que suele llamarse Idealismo Alemán, tanto por las exigencias que plantearon a la filosofía kantiana como por sus intentos de responder a estas exigencias.
- 2 Existen fuertes resonancias entre el *Ensayo de filosofía trascendental* de Maimon (de aquí en más, EFT), aparecido en 1790, y el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de Fichte (de aquí en más FDC), de 1794/95. Si bien esta afinidad raramente está plasmada explícitamente en la letra, existen indicios que muestran que ambos pensadores estaban al tanto de los pasos que el otro daba en el terreno filosófico. A este respecto es sumamente ilustrativo un pasaje de una carta de Fichte a Reinhold del año 1795:
Frente al talento de Maimon, mi respeto no tiene límites. Creo firmemente, y estoy dispuesto a demostrarlo, que por él la filosofía kantiana en su

totalidad, tanto en general como en la forma en la que usted la entendió, ha sido derribada desde su fundamento. Él ha hecho todo esto sin que nadie se dé cuenta. ¹

- 3 Este “respeto ilimitado” de Fichte hacia Maimon está también sugerido en el FDC, donde el filósofo judío aparece mencionado como “uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo”. ² Este tipo de referencias en un autor que no se destaca por regalar elogios sugieren que Fichte conocía bien la obra de Maimon, y que en el período de gestación de la primera exposición sistemática y completa de su pensamiento (el FDC), el EFT (aparecido cuatro años antes) pudo haber jugado un importante papel (así como, recíprocamente, se ha sostenido que los escritos del joven Fichte sobre la revolución francesa jugaron un papel en las incursiones maimonianas en el derecho natural). ³
- 4 El objetivo principal de estas páginas es analizar algunos aspectos que tornan plausible la hipótesis de una posible influencia implícita del EFT sobre el FDC. Se argumentará que Fichte elabora su teoría como un reconocimiento de la importancia del planteamiento de Maimon y una reformulación de algunos de sus conceptos principales, con vistas a una refutación de su escepticismo. Se examinarán tres nociones centrales de estas obras: la estructura de la subjetividad (escindida en ambos autores en un conflicto entre finitud e infinitud), la ley de determinabilidad (que constituye para Maimon el principio supremo de la cognición pura, pero que a la vez, dada la estructura escindida de la subjetividad, lo conduce finalmente a sus conclusiones escépticas), y el concepto de determinación recíproca (el hilo a través del cual Fichte entrelaza el recorrido argumental del FDC, y a la vez da respuesta al desafío escéptico maimoniano, por cuanto permite superar el conflicto de la subjetividad escindida). Se intentará, por último, mostrar que Maimon, por permanecer en el punto de vista de la razón cognoscitiva, cae en un escepticismo fundado en una división entre lo finito y lo infinito; división que Fichte se propone conciliar.

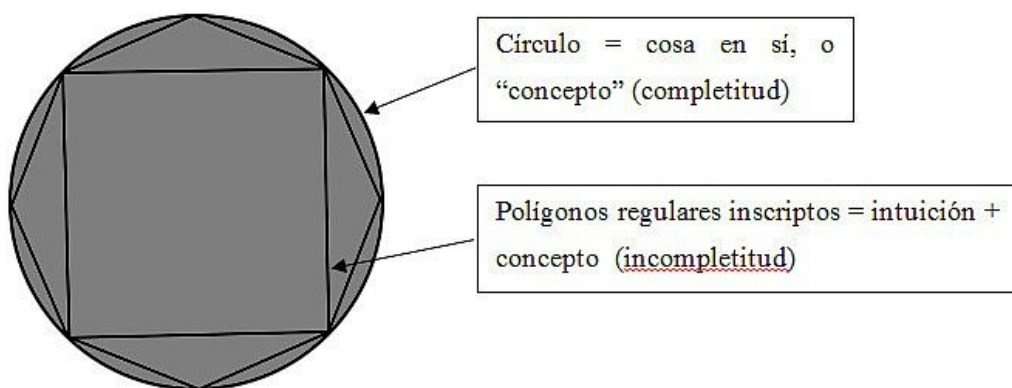
Maimon, determinabilidad y razón escéptica

- 5 En un artículo publicado el mismo año que el EFT, Maimon presenta una crítica a la filosofía kantiana que, si se permite el anacronismo, suena –en principio– completamente fichteana: el sistema de Kant es por sí mismo “insuficiente para prevenir todo dogmatismo venidero”. ⁴ La semilla de este dogmatismo (plantada en la *Crítica* para la posteridad) está en la noción de “cosa en sí”, que Maimon redefine:

De acuerdo con Kant, la cosa en sí es aquello a lo que el concepto o la representación se refiere por fuera de nuestro poder cognoscitivo. Yo, en

cambio, afirmo que la cosa en sí entendida de este modo es un sinsentido porque somos incapaces de probar su existencia o de formarnos un concepto de ella. Para mí, las cosas en sí mismas y los conceptos o representaciones de cosas son objetivamente una y la misma cosa: *difieren sólo subjetivamente, es decir, en relación a la completitud de nuestro conocimiento.* [...] La cosa en sí es una idea de la razón, dada por la razón misma, para resolver una antinomia universal del pensamiento en general. Pues éste comprende la relación de una forma (regla del entendimiento) a una materia (lo dado subsumido bajo ella). [...] [L]o requerido para la completitud del pensamiento de un objeto es que nada sea dado y todo pensado. No podemos rechazar ninguno de estos dos requerimientos como ilegítimo, sino que debemos satisfacer ambos haciendo nuestro conocimiento cada vez más completo, *un proceso en el cual la materia se aproxima a la forma al infinito*, y esto resuelve la antinomia. ⁵

- 6 Para ilustrar esto, Maimon apela a un procedimiento matemático: el método exhaustivo. Según esta analogía (ver la figura a continuación), un polígono regular es un *concepto* en relación al círculo con respecto al cual podemos pensar al primero como inscripto o circunscripto en el segundo; este círculo, a su vez, debe considerarse como la *cosa en sí* con respecto al polígono. La tarea del pensamiento, que desea conocer el círculo pero conoce sólo el polígono, es seguir una regla de producción de aquél, multiplicando al infinito los lados del polígono. En el límite, siguiendo esta regla, el polígono de infinitos lados y el círculo coinciden plenamente. El círculo completa materialmente la regla formal del entendimiento que manda añadir sucesivamente lados al polígono. Esta analogía pretende definir el pensamiento atenuando la radical diferencia de naturaleza que Kant postulaba entre materia y forma de la cognición. Aquí ya no hay un afuera para nuestras facultades cognoscitivas, sino una finitud constitutiva del pensamiento humano que lo condena a una tarea de aproximación infinita a la cognición completa.



- 7 Por lo tanto, la crítica a la exterioridad de la cosa en sí de Kant se traslada al interior de su doctrina sobre la subjetividad, es decir, se vuelve una crítica al modo en que concibe las facultades cognoscitivas. Esta crítica se desarrolla

extensamente en el EFT en ocasión del tratamiento de la cuestión *quid juris*, a saber: ¿cómo es posible que formas *a priori* deban aplicarse a cosas dadas *a posteriori*? Maimon advierte que este problema permanece insoluble en tanto y en cuanto no se muestre un fundamento de unificación de lo dado y lo pensado, y cree poder mostrar ese fundamento por medio de una recuperación del modelo de la metafísica prekantiana, interpretada, por cierto, a través del tamiz de la *Crítica*:

En el sistema kantiano, donde la sensibilidad y el entendimiento son dos fuentes de cognición totalmente diferentes, esta pregunta [sc. *quid juris*] es, como he mostrado, insoluble. Por otro lado, en el sistema de Leibniz-Wolff, ambos fluyen desde una y la misma fuente cognoscitiva (la diferencia yace en el grado de completitud de esta cognición), y así la pregunta se responde fácilmente. [...] Asumimos un entendimiento infinito (al menos como idea), para el cual las formas sean al mismo tiempo objetos del pensamiento, o que produzca desde sí mismo todos los modos posibles de relaciones y conexiones entre las cosas (las ideas). Nuestro entendimiento es lo mismo, pero de modo limitado. ⁶

- 8 La heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento ya no radica en una diferencia de naturaleza, como en Kant, ⁷ sino de grado: ésta será la matriz de la doctrina maimoniana de la subjetividad, escindida según el modelo de un entendimiento infinito y sus modos, los entendimientos finitos. La génesis de la experiencia se da entonces no ya en el encuentro entre condiciones extrínsecas, sino en la inmanencia de una infinitud que el pensamiento finito no puede reflejar sino parcialmente, emplazado en el punto de vista de una conciencia determinada.
- 9 La perspectiva de la finitud presupone una pérdida en la unicidad de la inmanencia. Si bien no hay nada exterior para el poder cognoscitivo del entendimiento, el sujeto finito paga el precio de su limitación recibiendo, sin producirlos por sí mismo, datos sensibles. Pero dada la exigencia de completitud de la cognición, lo que la sensibilidad recibe y dona al entendimiento (finito) debe ser a su vez un producto del entendimiento (infinito): se trata de las *ideas del entendimiento*, también llamadas *diferenciales*, tomadas del método leibniziano para el cálculo infinitesimal. Estos diferenciales se asocian a las *reglas* del entendimiento para la generación de los objetos de la intuición. Carentes por sí mismos de manifestación en la intuición, la determinan, sin embargo, a partir de sus relaciones:

Estos diferenciales de objetos son los llamados *noumena*; pero los objetos mismos que emergen de ellos son *phaenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cada objeto tal es $dx = 0$, $dy = 0$, etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que pueden ser dadas como determinadas en las intuiciones que surgen de ellos. ⁸

10 En el seno del entendimiento infinito, cada diferencial relaciona con los demás mediante reglas, resultando en la producción de objetos del pensamiento puro, modos de generación y subsunción de una multiplicidad bajo la unidad de la regla. Mientras que en el seno del entendimiento finito, las diferenciales se corresponden con la intuición de un objeto espacio-temporal. Dado que ninguna determinación espacio-temporal se capta en sí misma, sino en relación a otras determinaciones,⁹ la determinación de una intuición depende de sus relaciones con otras intuiciones, y éstas, a su vez, de las relaciones de los diferenciales entre sí. De ahí la completitud del entendimiento infinito. “[P]ara un entendimiento infinito”, afirma Maimon, “todo está en sí mismo completamente determinado porque éste piensa todas las relaciones reales posibles *entre las ideas* como sus principios”.¹⁰ Así como la cosa en sí es de la misma naturaleza que la representación, pero llevando a ésta al infinito, el entendimiento infinito es de la misma naturaleza que el finito, pero mientras que el primero es capaz de pensar la cosa en sí, dado que accede a la totalidad infinita de sus determinaciones, el segundo sólo concibe de modo parcial algunas determinaciones, desligadas de su regla de producción. El entendimiento es una facultad activa y productiva según reglas, pero en su versión degradada (finita), esta facultad no encuentra en sí misma la regla de producción de sus objetos, sino que los recibe como si no fuera la fuente de la totalidad de sus determinaciones.

11 El modo de operar del entendimiento infinito se explica desde una ley que Maimon presenta en su EFT: la ley de la determinabilidad [*Bestimmbarkeit*].¹¹ A través de ella Maimon describe la naturaleza del pensamiento *real*, ya no del *posible* o meramente *formal* –a cuya elucidación Kant se había dedicado exclusivamente. De acuerdo con Maimon, desde el punto de vista finito todo pensamiento determinante de un objeto, o pensamiento *real*, es sintético. Existen básicamente dos tipos de síntesis, productoras de dos tipos de conceptos.

Una síntesis es sólo posible si una de sus partes constitutivas no puede ser pensada sin la otra. Esto puede darse *unilateralmente* –como en la síntesis de sujeto y predicado (determinable y determinación) de un concepto absoluto–, o *recíprocamente*, como en la síntesis de los correlatos de un concepto relacional.¹²

12 Es el primer tipo de síntesis aquí descripto el que cumple las condiciones de la ley de determinabilidad. Para un entendimiento finito, esta ley puede ejemplificarse mediante construcciones matemáticas: puedo pensar la síntesis “triángulo” sin pensar “equilátero” o “isósceles”, etc. –pensar lo determinable sin la determinación–, y, luego, ir construyendo o deduciendo sucesivamente determinaciones a partir de lo determinable, produciendo el objeto y su conocimiento de manera simultánea y necesaria (dado que la cosa

en sí y su representación difieren sólo en grado, podemos decir que esta ley es simultáneamente ley del ser y del pensar). Este tipo de síntesis, que da por resultado un “concepto absoluto”, es la ley suprema del pensamiento sintético, y principio de la lógica trascendental.

- 13 El segundo tipo de síntesis (la recíproca) puede ejemplificarse con conceptos relacionales como “causalidad” u “oposición”, cuyos elementos (respectivamente: causa y efecto, realidad y negación) son sólo concebibles en y por su mutua relación. En este caso, lo producido es una *relación*, no un objeto. Al aplicarlos, el entendimiento finito corre el riesgo de realizar una síntesis *arbitraria*, no fundada en una regla de producción. El escepticismo de Maimon resulta de que, enfrentados a la experiencia, sólo poseemos conceptos relacionales para subsumir lo dado. El caso de la causalidad es paradigmático: la lógica trascendental de Kant no permitiría dar una respuesta a la crítica humeana a ese concepto, pues la necesidad subjetiva que ponemos en la aplicación de dicha categoría no implica necesidad objetiva. Ésta sería sólo alcanzable para un entendimiento infinito, que piensa simultáneamente todas las reglas de producción y todas sus relaciones, pudiendo distinguir en cada caso la conexión necesaria (intelectiva) de la yuxtaposición arbitraria (intuitiva). La filosofía queda así indefensa ante la pregunta *quid facti?*, con lo que la necesidad de los juicios de experiencia permanecerá siempre problemática. Tenemos entonces:

una asociación de percepciones, no un juicio del entendimiento [...]; en consecuencia, no hay proposiciones de experiencia propiamente hablando (que expresen necesidad) [...]. De aquí que la lógica es incapaz de dar una marca distintiva confiable sobre la realidad de sus formas. ¹³

- 14 Todas nuestras categorías son conceptos relacionales que deben recibir su materia de otra parte. Por ejemplo, gracias a la categoría de sustancia-accidente, puedo emitir el juicio “el oro es amarillo”, porque de ese modo me es dado este objeto espacio-temporal particular, y no porque pueda poner el sujeto “oro” como determinable, bajo una regla de generación de la cual pueda extraer necesariamente el predicado “amarillo”. Incluso en el conocimiento matemático nuestra cognición no es *pura* (es decir, exclusivamente intelectual), por estar atada a la intuición (que no por ser *a priori* deja de ser la manifestación de un entendimiento incompleto). En consecuencia, el ser humano está vedado en sus posibilidades de acceso al conocimiento de lo real, condenado a continuar *al infinito* su tarea cognoscitiva, aproximándose continuamente a la cosa en sí. Condena que, a pesar de todo, el espíritu lleva adelante como su más esencial, elevada y *deseada* actividad. ¹⁴

Fichte, determinación recíproca y razón práctica

- 15 Podemos concebir la empresa fichteana del FDC como la elaboración de una interpretación de Kant que –al igual que el Kant de la primera *Crítica*– lucha con una mano contra el fatalismo dogmático, y con la otra contra el escéptico.

¹⁵ En este sentido, Maimon tiene una doble importancia: no sólo es un “escéptico trascendental” a refutar, también ha trastocado la manera de entender a Kant, señalando puntos en los cuales el esquema kantiano debe revisarse; en particular, la insuficiencia de la letra kantiana para liquidar al dogmatismo metafísico (con su negación de la existencia autónoma de una cosa en sí), y el cuestionamiento de la heterogeneidad entendimiento-sensibilidad. A esta agenda, Fichte suma su propia preocupación por una sistematicidad carente en la exposición kantiana, reelaborando toda la filosofía trascendental a partir de un principio supremo del saber humano: el Yo.

- 16 Es importante señalar el rechazo fichteano a la concepción maimoniana del *progreso infinito* en la determinación. Que Fichte no postula esta especie de progresión se ve en su crítica al concepto de infinito matemático, tal como puede encontrarse en su *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Allí, Fichte declara incomprensible el método exhaustivo (aquél procedimiento geométrico que Maimon ponía como ejemplo de la progresión infinita):

¿Es acaso el concepto de una *tarea* de continuar dividiendo al infinito los lados del polígono, por consiguiente, la tarea de un *determinar infinito*? [...] Si continuáis dividiendo al infinito, como debéis según la tarea, no llegáis nunca a medir. Pero si queréis medir, tenéis que haber dejado de dividir.

16

- 17 Esta idea se repite en una nota en *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, donde Fichte afirma que ante esta tarea infinita “nuestra limitada imaginación tiene que poner un punto terminal”, ¹⁷ y aclara que en el contexto de este procedimiento, que implica la determinación del espacio, “no estamos ya en el dominio de la doctrina de la ciencia, sino en el terreno de una ciencia particular llamada geometría [...] rigurosamente separada de la doctrina de la ciencia”. ¹⁸ En este punto en particular, podríamos decir que Fichte se apega más fielmente a la concepción kantiana, dada la crítica que Kant dirige –en la “Doctrina trascendental del método” de la *Crítica de la razón pura*– a la aplicación ilegítima del método matemático a la filosofía. ¹⁹ A diferencia del modelo maimoniano de la progresión infinita, extrapolado de la geometría, el Yo fichteano seguirá, como veremos, el de la continuación *indefinida* de la determinación. (Este punto nos parece también relevante para

alejarse a Fichte de lo que más adelante se llamará “mala infinitud”).

- 18 Al poner a la cosa en sí como límite de un proceso infinito de conocimiento a la manera del método exhaustivo (y por lo tanto, como algo ya *dado* en cierto modo, pues la operación sobre el polígono ya presupone el círculo), Maimon prefigura o predetermina una dirección para la actividad intelectual. Esta actividad va hacia el infinito en tanto debe repetir sin término una misma operación (añadir lados). La propuesta fichteana, en cambio, dará a la libertad un rol fundamental, en la medida en que no se basa en la capacidad de seguir permanentemente una dirección preestablecida, sino en la capacidad de trazar por sí misma una dirección, que luego podrá continuarse indefinidamente. La continuación indefinida, como alternativa a la aproximación infinita, deviene en este punto el índice de una primacía de la libertad en la caracterización de la razón humana. Esto vendrá acompañado, como veremos a continuación, de una diferenciación en los papeles de los elementos de la lógica trascendental, mediante una nueva caracterización de la noción de reciprocidad.
- 19 El Yo fichteano puede equipararse al entendimiento maimoniano en la medida en que en ambos encontramos una subjetividad productora de su objeto, inmanente y fundada en sí misma, escindida en un conflicto entre finitud e infinitud. Sin embargo, Fichte eleva esta subjetividad a nivel de primer principio, definiéndola de tal modo que pueda sentar las condiciones para superar dicho conflicto. Si la actividad del entendimiento maimoniano era *pensar* relaciones entre reglas de producción, la del Yo fichteano se caracterizará esencialmente como un *poner*, y ante todo, un *ponerse a sí mismo*. Tal el sentido de la *Thathandlung*, la actividad originaria, fundamento de toda conciencia, expresada en los tres axiomas del FDC (§ 1-3). Aquí, el Yo es posición absoluta de sí y de toda realidad, acto que encuentra una oposición absoluta en un No-Yo, la cual es conciliada en y por el Yo absoluto, mediante su posición del Yo y No-Yo como instancias relativas, divisibles o mutuamente determinables. Que efectivamente Fichte consideró la teoría maimoniana, se ve en un pasaje del § 1 del FDC, donde Fichte afirma el derecho que poseemos de aplicar la categoría de realidad.²⁰ Esta categoría, como las demás, se *deriva* del Yo como sujeto absoluto, cuya realidad no depende ni se deriva de nada superior (y, en este sentido, podríamos pensarla como *supra-categorial*).
- 20 En cuanto al modo en que será desplegado el sistema, es preciso ver una novedad del planteo fichteano en la introducción del No-Yo, y el consecuente conflicto que éste genera para el Yo. Esta instancia permitirá articular el aspecto absoluto con el limitado del Yo, estableciendo una serie de mediaciones que permitirán derivar el sistema de las determinaciones de la

experiencia efectiva. La oposición absoluta, incondicionada en su forma pero dependiente del Yo (en la medida en que es lo absolutamente opuesto a él), exige por su mera posición la anulación de la autoposición del Yo, y con eso la del propio No-Yo, amenazando la unidad de la conciencia (dato que incluso el escéptico no puede negar).²¹ La conciliación de la contradicción exige entonces una determinación que permita pensar simultáneamente posición y oposición, realidad y negación. Esta determinación está dada por la *limitación*,²² por la cual el Yo, absolutamente puesto y enfrentado al No-Yo absolutamente opuesto, pone *en sí* un Yo y un No-Yo divisibles, mutuamente determinados, lo que abre el pasaje al desarrollo de la parte teórica de la FDC (§ 4), encargada de agotar, por vía de un método analítico-sintético, el contenido de su proposición principal: “el Yo se pone como determinado por el no-Yo”. Esta proposición contiene en sí una antítesis (“El No-Yo determina al Yo” y “El Yo se determina a sí mismo”) conciliada sintéticamente por un concepto que será vertebral en el desarrollo de la FDC: la determinación recíproca (*Welchselbestimmung*).²³ El esquema de la determinación recíproca, aplicado a las antítesis contenidas en la proposición principal, conduce a las categorías de causalidad (causa-efecto determinados como grados de hacer-padecer en reciprocación) y sustancialidad (sustancia-accidente como modos de una exclusión mutua en reciprocación).²⁴

21 La influencia de la ley de la determinabilidad de Maimon sobre Fichte ha sido señalada por Daniel Breazeale. Según este autor, si bien Fichte rechaza la concepción escéptica maimoniana,

abraza sin embargo la idea de la filosofía como un sistema del «pensamiento real», aun cuando transforma la idea de Maimon acerca de cómo debía alcanzarse esa meta –una transformación que involucra otra, del principio de determinabilidad a un nuevo principio de determinación recíproca.²⁵

22 Mientras que Maimon ponía los conceptos relacionales en un lugar secundario respecto al concepto absoluto, dado por la determinabilidad, Fichte hace de la relación la vía para exponer el proceder del Yo absoluto. La característica distintiva del pensamiento *real* ya no reside (como lo hacía para Maimon) en una síntesis unilateral sino en una síntesis de determinación recíproca. Esto implica una nueva relación entre sujeto y predicado (determinable y determinación), que Fichte desarrolla en su tratamiento del concepto de sustancialidad. Maimon definía la determinabilidad por la unilateralidad y necesidad de la deducción de las determinaciones de un determinable pensado como sujeto de una infinitud de determinaciones, derivables según una regla de producción. En ese marco, los entendimientos finitos caían en síntesis arbitrarias, no fundadas en las reglas de producción de los objetos sino en meras relaciones entre intuiciones. El entendimiento

infinito contenía todos los determinables y los determinaba en y por sí mismo. El fundamento de relación entre uno y otro permanecía oculto. En ese sentido, le cabe a Maimon la crítica que Fichte dirige al idealismo dogmático: “En este sistema no se puede indicar fundamento alguno para la limitación de la realidad en el yo (es decir para la afección por la cual surge una representación)”.²⁶ La mera postulación de un entendimiento infinito (se lo conciba como ideal o real) no explica lo que debe ser explicado: la génesis de la limitación que fundamenta la conciencia empírica. Salir del escepticismo maimoniano implica mostrar la conexión entre infinitud y finitud, o mejor, absoluto y limitado.

- 23 Para ello, veamos en primer lugar cómo Fichte utiliza el término “determinabilidad”. Este concepto aparece en el desarrollo de la síntesis de sustancialidad, derivado de la noción de *relación*. Según se dice allí, “la relación debe ser absoluta, y lo absoluto no debe ser nada más que una relación”²⁷ (de hecho, esto se constata desde el fundamento del sistema, donde la posición y oposición absolutas resultan necesariamente en la relación recíproca). En este esquema, la noción de determinabilidad es definida como “la materia de la reciprocación”,²⁸ siendo la *forma* de la misma “el mutuo excluir y ser-excluido de los miembros de la reciprocación entre sí”.²⁹ La posición de un objeto como determinado y completo (por ejemplo, un trozo de hierro) implica concebirlo como una totalidad; pero en la medida en que una nueva determinación, antes excluida de esa totalidad, puede alcanzarla (por ejemplo, el hierro entra en movimiento), la totalidad se abre, un aspecto de ella deviene *indeterminado*, pero *determinable*: exige recibir una nueva determinación (por ejemplo, ser atraído por un imán). “Lo determinable debe ser determinado por lo determinado; y lo determinado debe ser determinado por lo determinable; y la unidad que de aquí surge es la totalidad que buscamos”.³⁰ La totalidad debe quedar abierta o indeterminada en algún aspecto, para ser determinable, y la síntesis de determinado y determinable no se caracteriza por su unilateralidad, sino por su reciprocidad. La totalidad descrita consiste en una determinabilidad determinada, o *sustancia*. Ahora bien, originariamente, la determinabilidad no es un concepto de los objetos de la experiencia, sino un modo de actuar del Yo, o más precisamente, una tarea que éste se impone a sí mismo: la tarea de poner una determinación por sí mismo.³¹ La posición de un límite, exigida por la reciprocación propia de la determinabilidad, presupone un *choque* en la actividad originaria del Yo, proyectada al infinito. Este choque, que posibilita la reflexión del Yo sobre sí, es atribuido a un no-Yo. La finitud de la determinabilidad debe estar entonces acompañada por la infinitud o indeterminabilidad de la actividad, que excede todo límite y a la vez sólo se conoce en tanto pone un límite. De ese modo, finitud e infinitud se concilian:

“si no hay infinitud no hay limitación; si no hay limitación, no hay infinitud; infinitud y limitación están conciliadas en un solo y mismo miembro sintético”.³² En la medida en que se plantea como una *tarea* autoimpuesta, la determinabilidad deja de remitir exclusivamente a una razón cognoscitiva, y remite a una razón práctica. Así lo anticipa Fichte en esta sección: “se verá en la parte práctica que la determinabilidad, de la cual se trata aquí, es un *sentimiento*. Pero un sentimiento es sin duda una determinación del Yo, pero no del Yo como inteligencia”.³³ Veamos entonces, en segundo lugar, cómo se retoma esta idea en la parte práctica del FDC.

24 El “Fundamento de la ciencia de lo práctico” (§ 5-11) se basa en un desarrollo de la proposición “El Yo se pone como determinando al no-Yo”. Esta proposición “presupone la *determinabilidad*, por tanto la *realidad* del no-Yo”.

³⁴ El método a seguir en la parte práctica implica resolver el conflicto que queda abierto por la parte teórica: aquél que se da entre el Yo puesto como Inteligencia (limitado) y el Yo como absolutamente puesto (ilimitado). El Yo sólo puede ser limitado en tanto *inteligencia*, como actividad cognoscitiva, y esto implica una relación causal con un no-Yo que produce el mencionado choque en la actividad originaria proyectada al infinito (y que sólo posee realidad transferida por el Yo, en la medida en que el choque acontece). Aquí no se trata ya de la relación entre el Yo y el no-Yo, sino del Yo en determinación recíproca consigo mismo (Yo como inteligencia, limitado, y Yo como actividad pura, absoluto). La noción de *sentimiento* (a la cual, según vimos, Fichte asociaba la determinabilidad) no se explica por el influjo de una materia extraña sobre el Yo, sino por la limitación del Yo por sí mismo, en virtud de sus propias leyes, en ocasión del *factum* indemostrable del choque. El sentimiento expresa entonces un constreñimiento de la tendencia a la infinitud, por su limitación (§ 7). Pero dado que el Yo no es consciente de su obrar en esta limitación (la cual es condición de la conciencia), éste atribuye la limitación a una cosa.³⁵ Éste es el fundamento del sentimiento de algo = X determinado independientemente del Yo (pero, precisamente, esta independencia es meramente *sentida*, dada la inconsciencia del Yo sobre su obrar, de la cual el sentimiento depende). La facultad práctica exige que el Yo se ponga como determinando ese X que se le manifiesta como independiente de sí. Para ello, Fichte caracterizará la actividad del Yo como un *impulso a la determinación recíproca*:

Lo que intuye debe limitar X por espontaneidad absoluta y precisamente de tal manera que X aparezca como limitado únicamente por sí mismo –tal era la exigencia. Ésta es satisfecha cuando la actividad ideal, por su facultad de producción absoluta, pone más allá de X un Y [...] X e Y deben excluirse mutuamente. En la medida en que, como ocurre aquí, este impulso sólo se orienta a la actividad ideal, podemos llamarlo *impulso a la determinación recíproca*. [...] El impulso a la determinación recíproca intenta,

pues, a la vez un sentimiento. Por consiguiente, en este impulso están estrechamente conciliados la *actividad ideal* y el *sentimiento*; en este impulso todo el yo es uno. En esta medida podemos llamarlo *impulso proyectado a la reciprocación en general*. Este impulso es el que se manifiesta por el *anhelo*; el objeto del anhelo es algo *distinto*, algo *opuesto* a lo existente. ³⁶

- 25 Así, la determinación de la experiencia efectiva dada por un sentimiento actual (X) presupone el trascender el mismo hacia un producto de la actividad ideal (Y), al cual, en tanto se determina como distinto u opuesto a X, le caben todas las posibles determinaciones, salvo las existentes en X (que, a su vez, es determinado por ellas). La determinación se caracteriza entonces como acto de determinación *negativa*, pudiendo *poner* algo opuesto a lo existente que determina a su vez eso existente, y dirigirse luego a la efectuación de lo puesto, acto que puede ser continuado *indefinidamente*, ³⁷ y que admite la posición de diferentes productos ideales no predeterminados (lo cual a su vez resulta en diferentes modos posibles de determinar lo dado).
- 26 Esta idea de una continuación *indefinida* de la determinación nos reenvía a aquella según la cual todo lo determinado está necesariamente en reciprocación con una esfera indefinida de determinaciones posibles. Esta esfera es puesta sólo por la actividad ilimitada del Yo absoluto, que *debe* devenir finito, y, en la medida en que lo hace, *debe* superar esa limitación. Es por la espontaneidad absoluta del Yo, y según las leyes de su desarrollo, que éste *pone* las determinaciones de la realidad efectiva al enlazarlas en determinación recíproca con la determinación ideal. El Yo se lanza entonces, por su propia dinámica, hacia determinaciones siempre nuevas, cuya fuente es él mismo: es él quien pone la dirección, y se autodetermina a sí mismo a seguirla; y esto se da no en un sentido temporal, sino en la misma unidad estructural de la subjetividad trascendental. El modelo de la progresión infinita de Maimon, a pesar de identificar la producción y la cognición de la realidad con la actividad intelectual, no logra articular esta actividad en sus aspectos finito e infinito sino privilegiando lo infinito como horizonte pre-establecido sobre el cual lo finito no tiene ninguna incidencia. Aun considerando que este autor caracterizó al entendimiento infinito como un ideal, e incluso postuló una posible salida a su propio escepticismo mediante la noción de una constante *acción* en aras de la aproximación a ese ideal (por lo cual podría decirse que había ya preparado el terreno para la respuesta fichteana), ³⁸ lo cierto es que sus conclusiones serán siempre llevadas hacia la negación de validez de nuestro conocimiento de la experiencia, y esto a causa de la finitud. La concepción de un entendimiento infinito, que concibe la completitud material de las reglas formales del entendimiento, implica la idea de que la totalidad preexiste de manera *completamente determinada*, independientemente de la actividad finita. Esta preexistencia implica que el

modelo bajo el cual podemos pensar la aproximación al ideal es el de la repetición monótona de una misma operación, negándole capacidad productiva al ser racional finito y condenándolo a permanecer en la esfera del escepticismo. Frente al privilegio maimoniano de la razón cognoscitiva infinita que produce la totalidad de acuerdo a la determinabilidad, Fichte da un rol determinante a la actividad práctica productiva de determinaciones ideales que dan consistencia y sentido a las determinaciones de la experiencia efectiva, en un esquema en que infinitud y finitud quedan conciliadas en una relación de reciprocidad.

* * *

- 27 En lo que precede hemos esbozado un sentido para los conceptos de determinabilidad y relación recíproca en el sistema de Maimon con vistas a esclarecer algunos de problemas que asoman en el horizonte de Fichte durante la elaboración de su propio sistema. Recuperamos la presentación fichteana de la noción de determinabilidad mostrando cómo ésta aparece resignificada desde la noción de determinación recíproca. Intentamos asimismo mostrar cómo esa resignificación, en el marco de una reivindicación ontológica de la finitud, puede leerse como una respuesta al “trascendentalismo escéptico” maimoniano. A diferencia del modelo de la progresión infinita, el Yo fichteano sigue el de la continuación *indefinida* de la determinación, considerando que todo determinado está necesariamente en reciprocación con una esfera indefinida de determinaciones posibles, puesta *idealiter* por la espontaneidad del Yo absoluto. Podemos en cada caso continuar indefinidamente siguiendo una dirección autoimpuesta sin necesidad de presuponer un destino previamente fijado con independencia de nuestra propia actividad. En virtud de ello, podemos incluso habilitar ontológicamente la posibilidad de un corte, y el trazado de una nueva dirección, cuya posición implica la génesis de determinaciones nuevas que adquirirán consistencia en el trazado y el recorrido mismos.
- 28 La progresión infinita, ejemplificada en el modelo del método exhaustivo, supone entonces una meta a la vez previamente dada y fácticamente inalcanzable, lo cual deriva en una perspectiva cognoscitiva y práctica desesperante (por mucho que los fines explícitamente propuestos por Maimon no apunten en esta dirección). Frente al movimiento unilateral, unidireccional e infinito que este modelo supone, creemos que puede leerse en la determinación recíproca fichteana una dialéctica que, lejos de remitir a una permanente negación destructiva de lo dado para afirmar un porvenir eternamente diferido, implica una dinámica compleja entre lo dado y aquello que da sentido a lo dado. Lo dado, en su simpleza improductiva, su finitud y

consistencia efectiva, depende esencialmente de un no-dado entrelazado necesariamente con él, elaborado por medio de una espontaneidad absoluta que constituye el ámbito de lo infinito e ideal. En la luz que este último echa retroactivamente sobre el primero se erige un modelo cuyas consecuencias están más próximas al entusiasmo práctico que a la desesperanza cognoscitiva. Finitud e infinitud quedan unificadas en un Yo capaz de superar cualquier límite que pueda captar, y que de hecho supera en la medida en que lo capta: razón de que existamos continuamente más allá de nosotros mismos.

Bibliografía

- 29 ACOSTA, E., (2015), “La arquitectónica de la deducción de las categorías en el sistema fichteano de 1794/95”, *Revista de Filosofía Aurora*, Curitiba: v. 27, 689-710 (consultado el 20 de julio de 2017, URL: <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=15967&dd99=view&dd98=pb>).
- 30 BEISER, F., (2003) , “Maimon and Fichte”, en: G. FREUDENTHAL(ed.), *Salomon Maimon. Rational dogmatic, empircal skeptic* , Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 233-248.
- 31 BREAZEALE, D., (2003) , “Der Satz der Bestimmbarkeit: Fichte's Reception and Transformation of Maimon's Principle of Synthetic Thinking”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* , n° 1, 115-140.
- 32 FICHTE, J. G., *GWL : Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* . Citado con la sigla GA según la edición J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss., con indicación de volume y paginación
- 33 FICHTE, J. G., FDC: trad. J. CRUZ CRUZ, *Doctrina de la ciencia* , Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- 34 FICHTE, J. G., FDN: trad. J. VILLACAÑAS M. RAMOS , y F. ONCINA COVES, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1994.
- 35 KANT, (2009), *Crítica de la razón pura*, trad. M. CAIMI , Buenos Aires: Colihue.
- 36 M AIMON , S., (1790a) , “ Antwort auf voriges Schreiben”, en: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, IX (incluido en *Versuch über die Transzendentalphilosophie* , Hamburgo: Felix Meiner Verlag).
- 37 M AIMON , S., (2004 [1790 b]), *Versuch über die Transzendentalphilosophie* , Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

- 38 ONCINA COVES, F., (1989), “Maimon y Fichte. Una interpretación poskantiana de la filosofía práctica del criticismo”, en MUGUERZA, J. Y ARAMAYO, R. R. (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos: Madrid.
- 39 SCHECHTER, O., (2003) , “The logic of speculative philosophy and skepticism in Maimon's philosophy: *Satz der Bestimmbarkeit* and the role of synthesis”, en: FREUDENTHAL, G. (ed.), *Salomon Maimon. Rational dogmatic, empirical skeptic* , Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 18-53.
- 40 – 101.

NOTAS

1.GA, III/2, 282 (carta de Fichte a Reinhold de marzo de 1795). Tomamos la referencia y traducción de Oncina Coves, F. 1989: 399.

2. GWL, GA I/2, 368 / FDC, 99. Al citar esta obra, seguimos en todos los casos la traducción de J. Cruz Cruz, indicando su número de página con las siglas “FDC” a continuación de la referencia a la GA.

3. Ver Oncina Coves, F. 1989: 392 y ss.

4.Maimon 1790a: 52, yo traduzco.

5.Maimon 1790a: 52, cursivas mías.

6. Maimon 1790b: 40, las traducciones de las referencias a esta obra son mías.

7. Diferencia que queda ilustrada, por ejemplo, en el célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant remite a la sensibilidad y el entendimiento como los dos “truncos del conocimiento humano” que, si bien son heterogéneos, “quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros” (KrV A 15 - B 29; en todos los casos en que refiramos a esta obra seguiremos la traducción española de Mario Caimi, cuya paginación aclararemos a continuación del siguiente modo: Kant 2009: 89). Contra la postura gnoseológica de Kant, que vedaba el acceso del pensamiento humano a esa posible “raíz común”, todo el esfuerzo del pensamiento de Maimon se dirige a internarse en ella, bajo la convicción de que sólo desde su perspectiva los conocimientos son firmes y seguros.

8. Maimon 1790b: 23.

9. “Cuando una percepción, por ejemplo el *rojo*, me es dada, no tengo ninguna conciencia de ella; cuando otra, por ejemplo *verde*, me es dada, no tengo tampoco conciencia de ella. Pero si relaciono una con otra (a través de la unidad de la diferencia), descubro que el rojo es diferente del verde, y obtengo conciencia de cada una de las percepciones en sí mismas.” (Maimon 1790b: 77).

10. Maimon 1790b: 52 (nota al pie), cursivas mías.

11. Para un recorrido exhaustivo sobre este concepto en la obra maimoniana, ver el trabajo (que seguimos aquí) de Schechter 2003: 18-53.

12. Maimon, 1790b: 73, cursivas mías.

13. Maimon 1790b: 44-45.

14. Ver los primeros párrafos de la introducción del EFT, donde la pluralidad de impulsos [*Trieb*s] humanos aparecen como pasibles de reducirse a un único impulso a pensar, tendiendo continuamente a un *máximo* que no puede rebasarse, por estar este impulso limitado *subjetivamente*, aunque *no objetivamente* (Maimon 1790b: 7).

15. Por ejemplo, en “La antinomia de la razón pura”, donde Kant habla de la muerte de la filosofía cuando ella se deja llevar ya por la desesperanza escéptica, ya por el empecinamiento dogmático (ver KrV A 407 – B 434 / Kant 2009: 489).

16. GNR, GA I/3, p. 318 (nota). Seguimos la traducción castellana de Villacañas, J., Ramos, M., y Oncina, F. (FDN, 107)

17. BWL, GA I/2, p. 135, yo traduzco.

18. BWL, GA I/2, p. 135.

19. “El gran éxito que la razón obtiene por medio de la matemática conduce naturalmente a presumir que, si no ella misma, [al menos] el método de ella tendrá buen éxito también fuera del campo de las cantidades, ya que él reduce todos sus conceptos a intuiciones que puede dar *a priori*, por medio de lo cual llega a dominar, por decirlo así, a la naturaleza; mientras que la filosofía pura, por el contrario, chapucea aquí y allá en la naturaleza con conceptos discursivos *a priori*, sin poder tornar intuitiva *a priori* la naturaleza de ellos, y sin poder tornarla, precisamente por este medio, fidedigna” (KrV A 724-5 – B 752-3 / Kant 2009: 754-5). Si bien esta crítica se vincula a la aplicabilidad filosófica del método geométrico *a la Spinoza* (y en ese sentido podría dirigirse también a ciertos aspectos de la construcción fichteana), nos interesa recuperar la distinción tajante que tanto Kant como Fichte establecen a este respecto entre ambas disciplinas. Maimon posee su propio criterio de división, relativa a la relación de la matemática a la intuición *a priori* y de la filosofía a la intelección pura, el cual no lo incomoda a la hora de extrapolar figuras de una a la otra.

20. Ver GWL, GA I/2, 262 / FDC, 19. Fichte se refiere a una obra de Maimon más cercana cronológicamente a la GWL, *Incursiones en el ámbito de la filosofía*. Allí, Maimon desarrolla su postura (que caracterizamos en la sección anterior) según la cual no estamos en condiciones de demostrar la realidad de nuestros juicios de la experiencia.

21. Sobre esta serie de contradicciones por las cuales los dos primeros principios se anulan mutuamente a sí mismos, ver GWL, GA I/2, 268-9 / FDC, 24.

22. Ver GWL, GA I/2, 270 / FDC, 25.

23. GWL, GA I/2, 290 / FDC, 42.

24. Sobre la fundamental importancia del concepto de determinación recíproca para toda la deducción fichteana de las categorías, y un pormenorizado análisis de la estructura de esta deducción, ver Acosta 2015: 689 y ss.). En particular, sobre la síntesis de sustancialidad, el autor afirma: “Realidad y negación son, pues, deducidas como *determinabilidad* y ser determinado mediante relativización del par conceptual

hacer/padecer” (Acosta 2015: 702, cursivas mías), mostrando así la noción de determinabilidad como dependiente de la de determinación recíproca, idea que retomaremos en breve.

25. Breazeale 2003: 116, traducción mía. Si bien este autor traza un importante recorrido historiográfico relativo a la influencia maimoniana en la producción del Fichte del FDC y la *Nova methodo*, creemos que su tratamiento del tema es insuficiente en tanto no desarrolla el lugar que la noción de determinabilidad tiene en la FDC, ni el modo en que la determinación recíproca se hace presente en la parte práctica de dicha obra. A estos temas se dedica lo que resta del presente trabajo.

26. GWL, GA I/2, 310 / FDC, 57.

27. GWL, GA I/2, 345 / FDC, 83.

28. GWL, GA I/2, 343 / FDC, 81.

29. GWL, GA I/2, 342 / FDC, 81.

30. GWL, GA I/2, 346 / FDC, 83.

31. Ver GWL, GA I/2, 355 / FDC, 89.

32. GWL, GA I/2, 358 / FDC, 91.

33. GWL, GA I/2, 358 / FDC, 91, cursivas mías.

34. GWL, GA I/2, 386 / FDC, 115.

35. Ver GWL, GA I/2, 441 / FDC, 159.

36. GWL, GA I/2, 443-4 / FDC, 160-1.

37. Ver GWL, GA I/2, 445 / FDC, 162.

38. Así lo sostiene, por ejemplo, Frederick Beiser. Ver Beiser 2003: 245.

RESÚMENES

The aim of this paper is to inquire into a possible implicit influence of the *Essay on Transcendental Philosophy* (1790) of Salomon Maimon on the *Foundations of the Science of Knowledge* (1794/95) of Johann G. Fichte. On the one hand, Fichte gives great importance to Maimon’s criticism towards the kantian separation between phenomena and thing-in-itself; on the other hand, Maimon’s skeptical challenge is a position against which Fichte reacts in his ‘94/95 work.

In order to determine this influence we will focus in two specific concepts which are present in both thinker’s systems: the laws of determinability and of reciprocal determination. While Maimon grants a privilege to the first of these concepts to explain the transcendental synthesis of real thinking, Fichte favors the second one. The result is a divergence between both systems regarding their point of view on the structure of subjectivity. We will argue that Maimon remains on the cognitional reason viewpoint, from where he sees subjectivity as divided in a finite and an infinite

understanding. On the contrary, Fichte's perspective is that of practical reason, where the conflict between finite and infinite is internalized in the production of every single real determination .

ÍNDICE

Keywords: subjectivity, law of determinability, reciprocal determination, finite-infinite, Maimon

AUTOR

GONZALO SANTAYA

CONICET/Universidad de Buenos Aires

Intuição como princípio, intuição como fim. Apontamentos sobre a continuidade do projeto filosófico fichtiano

Thiago S. Santoro

- ¹ *Omnis determinatio negatio est*. Esse celebrado dito de Espinosa pode ser tomado como expressão de um problema filosófico profundo. Se toda determinação do pensamento implica uma negação, então a unidade subjacente à totalidade de nosso esquema conceitual parece ser impensável, ou inexprimível, na medida em que ela não pode ter, por definição, qualquer limite externo, nenhum elemento oposto para além de sua extensão, nenhuma negação de si. Em outras palavras, qualquer pensamento conceitual é por sua própria natureza um dualismo, porque a toda determinação se opõe aquilo que ela não é. Traduzindo esse problema em termos do “paradigma da consciência”, para utilizar a conhecida expressão de Habermas, poderíamos dizer que para cada objeto determinado da consciência há uma percepção ou atenção intencional que considera esse mesmo objeto em relação a si, e é só a partir desse dualismo entre objeto e consciência que surge uma determinação em ambos os lados.
- ² Gostaria de sugerir que uma das principais preocupações epistemológicas de Fichte, ao longo de toda sua obra, lida diretamente com tal impasse. Seja no período de Jena ou em qualquer outra fase da obra, a Doutrina-da-Ciência investiga não apenas a natureza do conhecimento em geral, mas sobretudo a fundamentação absoluta do próprio conhecimento. Eis aqui sem dúvida uma herança explícita do legado kantiano. No entanto, no que diz respeito ao problema em questão, Fichte pretende ultrapassar em muito o escopo da primeira *Crítica*. A pergunta em jogo poderia ser abreviada da seguinte maneira: como poderíamos encontrar o fundamento absoluto do conhecimento dentro da estrutura transcendental de nossa consciência, se não há qualquer via, segundo Kant, pela qual possamos conhecer a “raiz

comum, mas para nós desconhecida”¹,² que interliga nossas faculdades cognitivas? O resultado negativo extraído da Dedução das Categorias, e reafirmado no Paralogismo da Razão - a saber, que a Unidade da Apercepção Transcendental deve ser considerada apenas como uma condição lógica de síntese e não nos dá qualquer conhecimento real sobre nossa própria consciência -, apresenta-se para Fichte como uma solução insuficiente.

- 3 E aqui retornamos àquilo que previamente descrevi como um impasse epistemológico. Se qualquer objeto da representação na consciência encontra-se sobre um fundo contrastante e objetificado, como pode a consciência observar tal relação a partir de um ponto de vista não-objetificável? Ou melhor, para me expressar de um modo mais conciso: como pode o conhecimento conhecer seu próprio fundamento sem incorrer em petição de princípio? A tentativa de Fichte de resolver esse problema, de acordo com minha leitura, é uma de suas mais interessantes e controversas contribuições para a filosofia. Além disso, podemos ver na tentativa de resolução desse impasse um dos eixos temáticos que perpassa a obra fichtiana como um todo.
- 4 No entanto, uma interpretação usualmente aceita sobre a filosofia tardia de Fichte afirma que, após a denominada Querela sobre o Ateísmo (*Atheismus-Streit*)³, ocorre uma grande virada no pensamento do filósofo, virada esta que transforma aquilo antes tomado como uma epistemologia, uma teoria centrada nos conceitos de autoconsciência e intuição, em uma nova forma de ontologia, que nesta fase tardia trataria diretamente do conceito de Absoluto ou Ser e de sua manifestação enquanto saber absoluto. Há certamente uma base textual a sugerir tal abordagem, especialmente quando consideramos as primeiras tentativas fichtianas de reescrever a Doutrina-da-Ciência depois daquele episódio na virada do século, por exemplo no texto da versão da WL de 1801, e especialmente no tão citado segundo curso de 1804, que desempenha nessa leitura um papel crucial. A bem dizer, até o início da edição crítica das obras de Fichte essa era a interpretação canônica dos ainda parcialmente conhecidos textos tardios, mas parece que essa tradição interpretativa ainda exerce forte influência na recepção do material que veio a lume desde então.
- 5 Nesse sentido, minha proposta de interpretação da obra tardia de Fichte pretende seguir outro caminho, referindo-se especificamente a uma possível relação interna entre as explícitas preocupações epistêmicas da juventude e seus textos da maturidade, para além de todas transformações terminológicas radicais que caracterizam essa transição⁴. Para tanto, como parte de um projeto mais amplo de análise de alguns dos principais textos da fase tardia (ex. WL 1807, 1810, 1813, bem como as lições sobre Lógica Transcendental de 1812 e as Lições sobre os Fatos da Consciência de 1811 e 1813), pretendo

indicar aqui, nas duas partes iniciais do artigo, como o conceito de intuição permanece central no desenvolvimento da Doutrina-da-Ciência de 1804/5, e de que modo o uso desse conceito conserva certa similaridade com o uso adotado na fase jenense da obra. Tal comparação, já parcialmente realizada em outro trabalho ⁵, diz respeito à relação entre o conceito de “intuição intelectual” e aquilo que mais tarde, em 1804, Fichte denominará “*Intuition*” (Intuição) e “*Einsehen*” (Intuicionar).

- 6 Na terceira parte do artigo, ainda que de maneira breve, minha intenção é conectar a análise anterior à retomada fichtiana do conceito de intuição e autoconsciência na fase posterior de seu pensamento, entre 1807 e 1813. Essa comparação deverá servir para indicar uma continuidade no projeto filosófico de Fichte, centrada no problema da fundamentação última do conhecimento e na sugestão de que uma solução para esse problema pode ser encontrada em nossa capacidade intuitiva de conhecimento de si. Uma dificuldade a ser enfrentada nesse esclarecimento consiste em considerar qual o estatuto epistêmico do conceito de Absoluto, e de que modo esse conceito, através daquilo que Fichte denominou “Imagem”, estabelece uma relação com o próprio conceito de sujeito epistêmico. Após esse breve, porém sistemático panorama, espero mostrar como a filosofia fichtiana jamais abandonou seu *leitmotif* epistemológico, mesmo diante das mais radicais transformações conceituais.

|

- 7 O projeto filosófico de Fichte é, do início ao fim, uma investigação sobre a estrutura interna da capacidade cognitiva humana ⁶. Qualquer outro estado de coisas, seja a natureza última do Ser absoluto, seja simplesmente a descrição da cotidiana natureza circundante, deve ser explicado como resultado daquela investigação. Esse idealismo rigoroso tem sua justificativa em um simples bem como espantoso fato sobre nosso conhecimento: estamos condicionados a perceber somente aquilo que se mostra aos nossos modos de percepção. Ou, para colocar em outros termos, não temos qualquer forma de acesso cognitivo direto àquilo que existe em si mesmo, nenhum alcance para fora da garrafa ou recipiente que prende a mosca (*fly bottle*). Eis por que o *insight* de Kant, depois do prenúncio cartesiano, pode ser considerado copernicano em sua importância revolucionária.
- 8 Entretanto, o percurso fichtiano pretende ir além disso. A WL almeja elaborar uma descrição genética completa de tal estrutura cognitiva, e, portanto, pretende mostrar não somente aquilo que é obviamente pressuposto como condição de possibilidade do saber, senão ainda aquilo que

pode ser indiretamente indicado através dessas mesmas condições. Em outras palavras, o idealismo transcendental deve ser capaz de explicar a partir da interioridade de nossa experiência do puro saber, ie., por um modo imanente, até mesmo aquilo que ultrapassa seu próprio limite. Conservando a metáfora de Wittgenstein, a mosca deveria ser capaz ao menos de reconhecer o recipiente no qual está presa.

- 9 Tal limitação de nossa condição racional tem, ainda, um outro aspecto. Se há um limite externo de nosso conhecimento discursivo, ou seja, um Absoluto incognoscível que se oculta no disfarce de sua própria manifestação, há também, por outro lado, um limite interno do saber racional, ie., aquilo que pode ser tomado como princípio ou base fundamental da cognição, e que se mostra em um primeiro momento tão incognoscível quanto aquele Absoluto. Esse aspecto da teoria de Fichte costuma ser não suficientemente considerado por muitos leitores e interpretes da *Grundlage*, pois o princípio não se colocaria como problemático e incognoscível se identificássemos tal princípio com o eu concreto e finito, ou com uma proposição elementar do tipo eu = eu. Em duas breves observações logo no início da referida obra, Fichte indica aquilo que se tornará tese central em todo seu pensamento subsequente: refiro-me aqui, primeiramente, a requisição de uma “faculdade (ou capacidade) da liberdade da intuição interna” (GA I 2, 253), tal como aparece no prefácio do livro, assim como a instrução dada pelo autor já no início do primeiro parágrafo da obra: “a proposição fundamental, absolutamente primeira e incondicionada de todo saber humano deve ser procurada (buscada) por nós. Prová-la ou determina-la não é possível, se ela deve ser a proposição absolutamente primeira. (GA I 2, 255 – minha ênfase). ⁷
- 10 Essa simples asserção traz consigo um significado profundo, algo que só receberá uma forma filosófica mais consistente após a reintrodução do conceito de intuição intelectual na segunda e aprimorada versão da WL. ⁸ Se a proposição que fundamenta todo conhecimento deve ser buscada, procurada, mas não pode ser provada, ela também não pode ser expressa de forma precisa *enquanto* uma proposição. Tal proposição – um termo infeliz presente na *Grundlage* sem dúvida por causa da então forte influência de Reinhold – denota na verdade um ato do espírito, algo que deve ser experimentado e realizado pelo sujeito, aquele *Tathandlung* (estado-de-ação) que mais tarde receberá sua formulação originária, “intuição intelectual”.
- 11 À primeira vista, a sugestão de Fichte para o ponto de partida de tal procura parece bastante óbvia: devemos abstrair tudo aquilo não pode ser considerado como uma condição *necessária* para constituir a base do saber *tout court*. Esse simples processo de abstração é um ponto de partida comum a muitas das versões da WL. No início de suas lições do curso de inverno de 1804, o filósofo expressa isso da seguinte e concisa maneira: “devemos sim,

livres de todos objetos e disjunções, chegar à simples clareza interna do Ver absoluto ele próprio (WL 1804¹ - GA II 7, 37).

- 12 Porém, o que aparenta ser uma prática filosófica comum de simples abstração pode, considerando o patamar elevado ao qual Fichte pretende alçar suas lições de 1804, tornar-se um procedimento mental bastante intrincado, especialmente se observarmos que nenhuma análise conceitual poderá nos conduzir diretamente ao princípio desejado. Ou, para ser mais preciso, toda análise conceitual é tomada como um meio tão inevitável quanto precário para se atingir um fim que sempre a ultrapassa. Isso pode inclusive ser compreendido enquanto natureza ou estatuto da própria WL como um todo. Essa é a razão pela qual Fichte, muito antes de Wittgenstein, pode, ao final das lições de 1804, afirmar o seguinte: “eu disse, com certo cuidado, no saber absoluto, de modo algum na WL *in specie* , pois também ela é apenas a via, e tem somente o valor da via, de forma alguma um valor em si. Aquele que subiu não se preocupa mais com a escada” (GA II 8, 378).
- 13 Há sem dúvida um longo caminho argumentativo antes que qualquer verdade intuitiva seja alcançada. Nesse sentido, o primeiro passo do argumento reside na observação de que o conhecimento é um fato, ou melhor, o único fato puro. Isso pode ser compreendido a partir de dois estágios distintos: primeiramente, como determinação empírica de nossa consciência, que conduz à duplicidade originária entre sujeito e objeto da experiência. Como diz Fichte na primeira lição do curso de inverno de 1804, “a divisão originária que ela [a WL] aponta é justamente aquela entre mundo e consciência (objeto e sujeito)” (GA II 7, 70).
- 14 O segundo estágio do argumento sugere que esse tipo de dualidade rudimentar, imposto pelo empirismo naíve de nossa condição epistêmica natural, deve ser unificado dentro do próprio conhecimento, o qual assim englobaria ambos os lados da relação, manifestando a si próprio como pano de fundo comum a essa ou qualquer determinação mútua. Eis a expressão de Fichte: “o saber apresenta simplesmente a si mesmo na consciência, enquanto algo idêntico a si e uno diante de toda multiplicidade dos objetos” (GA II 7, 69). Com este segundo passo a WL chega um pouco mais próximo daquilo que seu autor considera ser o objetivo principal de toda filosofia legítima, a saber, “reconduzir (reduzir) todo múltiplo à absoluta unidade” (GA II 7, 68).
- 15 É nesse momento que surge o ponto problemático do argumento, estritamente relacionado ao impasse mencionado no início do trabalho: como podemos compreender a relação que tal conhecimento puro, tomado como unidade subjacente entre sujeito e objeto do conhecimento comum, estabelece com cada um dos lados relacionados? Há qualquer similaridade entre tal relação e a relação determinada pelos dois polos de nossa

experiência consciente? Em outras palavras, como podemos compreender a relação entre conhecimento puro, consciência e objeto da consciência?

- 16 Duas são as possíveis respostas para esse problema. A primeira e tradicional posição afirma que ambas as relações em questão apresentam certa similaridade ou isomorfismo. Isso significa que o sujeito está para o objeto, na consciência natural, assim como o puro saber está para a relação sujeito-objeto, na unidade absoluta subjacente. Afinal, parece que não há outra posição conceitualmente compreensível para definir qualquer relação cognitiva do que esta dualidade. Todo conhecimento é conhecimento de algo, e todo objeto do conhecimento, ao menos a partir da perspectiva do idealismo transcendental, é objeto para um conhecimento consciente.
- 17 Contudo, se isso é verdadeiro, então nossa resposta tradicional será presa fácil para as objeções céticas do célebre trilema de Agrippa. Ora, a similaridade ou isomorfia entre ambas as relações mostra que aquela dualidade que o puro saber deveria unificar é ela própria reiterada na relação do puro saber com a dicotomia unificada. Desse modo, precisaríamos de uma nova instância para unificar essa nova relação epistêmica, e esse processo acarretaria em sua totalidade ou um regresso ao infinito, ou uma tentativa de fechar essa cadeia através de uma estrutura circular, ou uma solução por parada dogmática ou arbitrária da cadeia de razões. A partir disso, qualquer filósofo analítico mais radical encontraria, nessa situação, motivos suficientes para rejeitar ou abandonar projetos fundacionistas que se aproximem desse modelo fichtiano. ⁹
- 18 A segunda resposta ao problema em pauta caracteriza a inovadora proposta de Fichte. A compreensão do conceito de Saber (ie., conhecimento puro) no período tardio da WL aponta para um tipo de conhecimento não conceitual que é ao mesmo tempo imediato, autoreferente e autoevidente. Mais do que isso, esse conhecimento ou saber, por sua própria natureza peculiar, deve emergir como resultado direto de nossa atividade consciente ¹⁰, e deve ser captado, por assim dizer, pela visão transparente para si mesma da assim denominada intuição intelectual. Nesse sentido, a WL é precisamente o procedimento metódico, a partir de uma *via negativa*, para a descoberta daquilo que Fichte descreveu, no período de Jena, como uma atividade originária do eu. Eis também por que o filósofo, mais tarde, utilizará os conceitos de *Sehen* (Ver) e *Bild* (Imagem) para indicar esse processo cognitivo originário.
- 19 Considerando tudo isso, como deveríamos compreender ou explicar um conceito aparentemente indescritível? Poderia esse recurso a uma intuição intelectual ser qualificado como um intolerável ponto de vista místico, tal como sugeriu Hegel, cuja principal consequência é a mera mescla obscura de

qualquer distinção conceitual argumentativa? Pressupor a intuição intelectual como fundamento de nosso processo cognitivo determina uma tarefa impossível ao sujeito, na medida em que requer o reconhecimento de uma atividade que ultrapassa todo pensamento? Na seção seguinte do presente artigo, através de uma breve análise de certos aspectos centrais do conceito de intuição intelectual, gostaria de indicar que a proposta de Fichte pode ser compreendida não apenas como algo filosoficamente aceitável, mas inclusive como uma interessante posição alternativa sobre o problema da fundamentação última do conhecimento.

II

- 20 No terceiro parágrafo da WL de 1801, depois de explicitar em detalhe o que está por trás do processo mental de construção de um triângulo, Fichte define o conceito de saber da seguinte maneira:
1. Todo saber é, de acordo com o exposto anteriormente, intuição (§2). Portanto o saber do saber é, na medida em que ele próprio é um saber, intuição, e na medida em que é um saber do saber, é intuição de toda intuição; absoluta unificação de toda intuição possível em uma.
 2. Destarte a WL, que é o saber do saber, não é nenhuma pluralidade de conhecimentos, *nenhum sistema ou aglomerado de proposições*, mas é no seu todo apenas um único e indivisível olhar.
 3. A intuição é ela própria saber absoluto, firmeza, imperturbabilidade e imutabilidade da representação; a Doutrina-da-Ciência é, contudo, somente a intuição-da-idade dessa intuição. Assim, a própria WL é firmeza, imperturbabilidade e imutabilidade do juízo. ¹¹
- 21 De acordo com essa descrição, se o conhecimento no seu sentido filosófico deve ter uma forma sistemática, tal sistema deve estar em última instância fundamentado em intuições, e não em conceitos ou proposições. Além disso, Fichte defende a tese de que todas essas intuições particulares devem possuir uma base unificada comum, e esta por sua vez seria a intuição de todas intuições, dada em um ato indivisível, em um único olhar (*Blick*), para empregar a expressão metafórica do autor. Ainda que em ambos os casos temos instâncias do conhecimento imediato de uma multiplicidade unificada, a intenção de Fichte aqui é a de explicar como a certeza perceptual proveniente da intuição sensível poderia ser transposta, *mutatis mutandis*, para um contexto mais profundo, ou, para colocar isso na sua correta ordem lógica, como esse tipo de certeza empírica sobre o conteúdo de nossa percepção consciente está fundamentada, e portanto deriva de um tipo de certeza mais originária, a saber, a certeza de uma intuição intelectual. Mas qual é a exata natureza dessa certeza originária?

- 22 Em primeiro lugar, existe a certeza fenomenológica do conhecimento enquanto único conteúdo manifesto possível de nossa experiência. Apesar de todas suas disjunções internas, as quais compõem os ingredientes daquela manifestação, o conhecimento puro ou absoluto é expressão da totalidade de nosso esquema conceitual. Mais do que isso, conhecimento nesse sentido absoluto é a manifestação *per se*, a automanifestação de sua própria totalidade. Nas lições de inverno de 1804, esse fenômeno do saber (*Wissen*) receberá como designação a críptica conjunção *Daß* (que) substantivada, na tentativa de expressar o fato absoluto e autopoietico do saber.
- 23 Isso nos leva à segunda etapa do argumento fichtiano, que talvez represente a maior dificuldade a ser enfrentada pela WL. Se a manifestação do saber deve ser completa, ela deve manifestar de algum modo em si mesma aquilo que jamais pode aparecer, o absoluto fundamento oculto de todo fenômeno. Fichte está reproduzindo aqui, em um nível superior, a mesma estrutura lógica daquele fato primário da consciência: a dualidade sujeito/objeto. Assim como qualquer objeto conhecido, na perspectiva do idealismo transcendental, aponta para sua condição subjetiva de possibilidade enquanto pressuposição não objetificável, também o conhecimento automanifesto pressupõe um Ser-em-si completamente fechado enquanto sua base não manifesta.
- 24 A observação dessa similitude formal entre tais relações revela uma estrutura necessária de nosso pensamento, que representa para Fichte, se minha leitura estiver correta, não apenas o estatuto hipotético de toda investigação analítica sobre a fundamentação última do conhecimento, mas também a estrutura originária da autoapresentação do saber (*SichDarstellen des Wissens*). A estrutura que revela a necessidade (*Nothwendigkeit*) ela própria, nesse segundo e importante passo argumentativo das lições sobre a WL no inverno de 1804, é aquilo que Fichte indica novamente com uma substantivação da consequência (*Folge*), também considerada a partir dos termos *Kausalität* e *Als*. Isso significa que nosso uso lógico do operador da implicação denota não simplesmente qualquer relação hipotética do pensamento, mas no contexto desse experimento de pensamento para o(a) *Wissenschaftslehrer(in)* denota principalmente o processo de duplicação ou replicação interna do saber em sua automanifestação como objeto para si mesmo. Esta é também a razão pela qual Fichte compreenderá essa automanifestação primeiramente como uma duplicação do eu (4º preleção; GA II 7, 86), e conseqüentemente como uma transformação da relação hipotética anterior, entre um Absoluto enclausurado e sua manifestação no saber, em uma autorelação da consciência consigo própria (9º preleção; GA II 7, 112). De forma um tanto surpreendente, tal cadeia argumentativa de 1804 apresenta forte proximidade com a estratégia fichtiana usada no início de sua *Grundlage*, quando o autor almeja derivar da proposição de identidade ($a = a$),

através de sua transformação ou tradução em uma proposição condicional (a > a), finalmente uma autopoisição do eu. Colocando de uma maneira concisa, nós nos encontramos, em 1794, enquanto o eu que põe a relação condicional entre termos idênticos, e nós intuímos ou vemos internamente, em 1804, nossa própria unificação da estrutura de consequência (*Folge*).

- 25 Podemos aqui talvez compreender outro aspecto importante da teoria fichtiana da intuição. Esse processo de observar relações a partir de uma perspectiva mais ampla, que se traduz na unificação de uma relação que anteriormente foi postulada com ao menos um elemento puramente objetivo, representa o papel metodológico geral do intuicionar (*Einsehen*), algo que estabelece um critério de certeza interno à própria experiência cognitiva como tal. Nossa consciência está, por assim dizer, sempre dando um passo atrás com relação a seu próprio conteúdo, e através desse distanciamento interno consegue ver ou intuir sua posição na estruturação do saber.
- 26 No entanto, esse mesmo processo descrito logo acima, com todos seus graus peculiares de abstração, ainda indica um tipo de relação intencional da consciência que Fichte pretende superar. Mais de uma vez encontramos nas lições de inverno de 1804 asserções como a seguinte: “consciência da WL como qualitativamente distinta de outras consciências possíveis” (GA II 7, 78). Se este é o caso, de que forma deveríamos compreender essa diferença qualitativa da consciência? Ou, para colocar nos termos do Fichte tardio, como é possível nos tornarmos essa própria consciência absolutamente subjetiva, uma consciência sem objeto algum, ou ainda, um puro ver (*reines Sehen*)?
- 27 Parece existir uma relação muito próxima entre esse visado estatuto de uma consciência pura, compreendida como um fenômeno vivo e dinâmico, ou como um puro ato, e o processo criativo requerido de nossa imaginação na construção, por exemplo, de qualquer figura geométrica. Mais do que isso, Fichte pretende fundamentar a certeza geométrica numa espécie de produção consciente de suas próprias regras, algo talvez similar àquilo que na tradição matemática moderna foi denominado por “definição genética”. Em oposição à relação intuitiva que nossa consciência empírica estabelece com um objeto simplesmente *dado*, a teoria fichtiana do conhecimento procura por uma situação cognitiva na qual o conhecimento que temos do objeto é simultaneamente conhecimento de sua própria *gênese* ¹² na e através da nossa atividade consciente.
- 28 Quando traçamos duas retas finitas adjacentes e unimos as duas extremidades não ligadas com uma terceira linha reta, seguindo o experimento de construção de um triângulo proposto por Fichte no início da WL de 1801, construímos sem dúvida uma instância particular, com

dimensões particulares e definidas, da ideia de uma figura triangular. Mas ao mesmo tempo podemos perceber imediatamente e ter a certeza que tal regra de construção produzirá sempre alguma espécie de triângulo, para todos os casos possíveis, em todas suas infinitas variações. A certeza imediata apresentada aqui não provém de qualquer análise conceitual ou comparação entre os termos em jogo, mas deriva diretamente, ou melhor dito, não é derivada mas é ela mesma nossa intuição da própria construção, durante o ato de construção. Afinal, de acordo com Fichte, qualquer prova sobre princípios fundamentais do conhecimento (aqui intencionalmente indicados no plural) deve ser interrompida por seu mais íntimo e indivisível primeiro princípio; a intuição intelectual. ¹³

III

- 29 Um ano antes de sua morte prematura Fichte descreve no seu diário filosófico de 1813, com algumas poucas palavras, mas de maneira precisa, a essência de sua investigação filosófica:

Tenho apenas uma unidade, não através de construção, mas simplesmente *dada*; uma unidade não do pensamento, e do juízo, mas da intuição, da própria apercepção imediata; isto faltava; só a partir de sua inclusão a síntese pode tornar-se verdadeiramente completa. Tacitamente ela se manifesta sem dúvida por toda parte. ¹⁴

- 30 Se nas lições da *Doutrina-da-Ciência de 1804*, textos centrais no desenvolvimento filosófico de Fichte, o autor define a essência da filosofia como uma recondução do múltiplo à absoluta unidade ¹⁵, podemos ler no trecho tardio de 1813 justamente *o que* deve constituir e *como* deve ser constituída uma tal síntese. A apercepção, ou se quisermos, o eu autoconsciente, se traduz novamente em fundamento último do saber filosófico. E tal fundamentação, longe do formalismo lógico do eu transcendental kantiano, se dá a partir de uma intuição imediata do eu, mais precisamente, a partir da intuição intelectual. Assim, a teoria fichtiana do eu enquanto fundamento do saber, desenvolvida e celebrizada no período de Jena através da precária edição do texto da *Grundlage*, de forma alguma abandonada em prol de uma pura metafísica do Absoluto, mas sim aprofundada nos inúmeros cursos privados do assim denominado período intermediário ¹⁶, desempenha na fase berlinense da *Wissenschaftslehre* um papel crucial para a correta compreensão do projeto filosófico fichtiano. Como já afirmava Fichte em um breve e esclarecedor texto de 1794, o princípio ou fundamento do sistema do saber

não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação

de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, em função de si mesmo, e por si mesmo. ¹⁷

- 31 Todo desenvolvimento tardio da WL se manteve absolutamente fiel a essa ideia de um fundamento exo-sistêmico, de uma certeza prévia a qualquer forma de justificação lógico-discursiva. Fichte assume assim um ponto arquimediano *sui generis*, cuja natureza universal e apodítica, ainda que supraracional, deve poder ser esclarecida por intermédio da argumentação filosófica. Em certa medida, a WL não é senão uma constante e incansável aproximação, por vias indiretas, a essa verdade interior do sujeito, inalcançável pelas determinações da linguagem. A seguinte passagem da WL de 1804 ² não poderia ser mais precisa:

[Dizer que] a certeza está fundamentada em si mesma significa ao mesmo tempo: ela está fechada em si mesma [de modo] absoluto e imanente, e jamais pode sair de si: ela é em si mesma [um] eu; (...) Fica portanto claro que a certeza exteriorizada ¹⁸ e objetiva antes posta por nós não é a absoluta, no que se refere a forma, ainda que ela talvez possa sê-lo em conteúdo e essência. Está claro assim que aqui abstraímos da procura pelo absoluto, e devemos procurar [a certeza] somente no que se revela como imanência, como eu ou nós. ¹⁹

- 32 Entretanto, simplesmente postular um conceito de certeza imanente ao sujeito cognoscitivo não parece avançar muito em relação ao que já está contido na assim chamada virada copernicana de Kant. Ora, sem dúvida Fichte retoma a teoria kantiana da unidade da apercepção, mas com uma sutil qualificação que muda radicalmente o ponto de vista da mesma. É justamente esse detalhe que permitirá à Doutrina-da-Ciência executar aquilo que Kant supunha ter realizado na sua primeira Crítica, a saber, uma verdadeira dedução transcendental. O ponto em questão foi indicado literalmente na seguinte passagem das *Lições sobre Lógica Transcendental de 1812* :

Kant disse: a unidade sintética da apercepção, o 'eu penso', deveria poder acompanhar todas as minhas representações. Também a WL demonstra o eu como fundamento de toda representação. No entanto, Kant caracteriza essa unidade como sintética, i.e. a unidade se realiza pela ligação de um múltiplo, de um fluxo (...). Como, porém, eu há pouco a descrevi? Nitidamente não como sintética, mas como uma unidade analítica: a) ela é, não vem a ser; b) ela não será vista a partir do múltiplo, mas sim o múltiplo será visto a partir dela. (...) Todo múltiplo deverá se mostrar como uma análise do único fenômeno. ²⁰

- 33 Contudo, isto não significa que o procedimento adotado na argumentação fichtiana seja pura e exclusivamente uma dedução analítica do múltiplo a partir de um princípio unitário; muito menos que Fichte deveria deduzir *a priori* a própria realidade ²¹ a partir do eu. Eis a fonte de incompreensão perpetuada por uma leitura equivocada da primeira WL de 1794, única versão publicada em vida pelo filósofo. Se a unidade do eu ou do saber, enquanto

imagem ou fenômeno do próprio Absoluto, determina com suas distintas refigurações ²² as leis estruturais de nossa experiência do mundo, só chegamos a uma tal unidade ou princípio através do caminho inverso. Em outras palavras, o percurso descendente da WL só tem sentido depois do longo processo de ascensão, transcorrido pelo eu, desde o conhecimento da realidade sensível até o fundamento último de todo saber, o próprio absoluto ou Deus, simplesmente inconcebível e só determinável *via negationes* por e a partir de sua imagem ²³ .

- 34 Na última etapa desse processo surge aquilo que Fichte designa por intuição intelectual. Ainda que a referência a esse termo seja extremamente problemática, pois na obra tardia do autor ele será utilizado de modo polissêmico, inconsistente e muitas vezes obscuro, poderia destacar ao menos três acepções bem distintas do mesmo. O conceito de intuição intelectual contém um significado epistemológico, um sentido ético ²⁴ e outro religioso. Na primeira acepção, a qual interessa aqui, intuição intelectual indica o modo cognitivo da síntese suprema entre intuição e conceito, ou se quisermos utilizar a terminologia da WL de 1804, entre ser e pensar. Nesse sentido, intuição intelectual significa uma consciência direta das duas formas fundamentais de determinação do saber, e ao mesmo tempo a consciência da inevitável unidade que subjaz a tais formas. Tal unidade não pode dar-se na captação determinada de um objeto concreto, ie., pela intuição sensível, porque a síntese de um objeto, como já alertou Kant, depende sempre de uma construção conceitual. Ao mesmo tempo, a unidade do saber não se dá no próprio conceito, pois toda determinação categorial se encontra aquém da exigência de uma síntese completa em sua respectiva ideia reguladora, em um ideal da razão inalcançável pela finitude do entendimento discursivo. Eis a explicação de Fichte sobre este ponto, no seu curso do inverno de 1812 sobre *Lógica Transcendental*:

(...) a absoluta forma do pensar é a diferença entre ser e imagem. A consciência da mesma é assim uma intuição intelectual de compreensão absoluta, evidência, clareza, e fundamento de toda outra compreensão; mas também só da compreensão. Quero dizer, esta intuição é *toto genere* distinta da consciência de uma propriedade qualitativa de A, isto que usualmente se denomina intuição, e em contraposição à qual denominei intelectual a primeira; (...). Pois através dessa intuição intelectual não será dada nenhuma propriedade, senão algo totalmente outro, o sentido, o significado pelo qual se deve considerar a propriedade; seja ela tomada como ser ou como imagem. E isso é de fato a absoluta compreensão do fenômeno ²⁵

- 35 Assim, a dicotomia produzida pela consciência intencional descritiva, que se dirige ou se focaliza exclusivamente em função do objeto, e nesse foco exclusivo necessariamente omite para si sua própria presença, esse saber

delimitado por uma determinação positiva do objeto e por uma conseqüente negação de si, só pode ser superado através de uma consciência mais fundamental, genética, ciente da lei de construção do objeto, ou seja, de sua própria atividade construtora. Como diz Fichte em seu curso sobre os *Fatos da Consciência de 1811*, “nossa intuição intelectual não é intuição de um objeto, mas de uma lei para um objeto. (...) Nós destacamos o saber e o intuimos. A intuição fundamental é a auto-intuição do saber”. ²⁶

- 36 Como, porém, poderíamos compreender melhor essa auto-intuição do saber? O que de fato distingue essa forma de saber das demais? Uma breve incursão na teoria fichtiana da figuração pode trazer algum esclarecimento sobre isso. Também denominada por Fichte como *Bildlehre* (doutrina da imagem), a teoria do saber enquanto imagem do Absoluto constitui o cerne de sua obra tardia. Em certa medida, a *Bildlehre* pode ser interpretada como uma fenomenologia do conhecimento, pois Fichte pretende explicar o saber como uma espécie de jogo reflexivo de imagens que reproduzem ou espelham, em diferentes níveis, a manifestação do Absoluto a partir do eu. Como afirma o autor em 1812, “a WL é a imagem *a priori* do saber, que produz a si mesma pura e simplesmente, na sua absoluta unidade e legalidade (*Gesetzmäßigkeit*).” ²⁷
- 37 Em certa medida antecipando a fina análise do conceito de *Phainomenon* feita por Heidegger na introdução de *Ser e Tempo* ²⁸, Fichte descreve o saber através do conceito de imagem justamente para indicar o mostrar-se essencial contido no próprio saber, seu aparecer imediato e necessário. Em outras palavras, o saber (não reduzido ao sentido usual do termo, enquanto discurso ou argumentação, mas sobretudo considerado enquanto puro modo de captação ou relação consciente), é um *UrFaktum* ²⁹, um “fato” originário da consciência. Entretanto, e aqui está o ponto que concatena as diferentes versões da WL, este saber ou conhecimento que aparece, que se mostra necessariamente, deve ser compreendido como um ato reflexivo originário ³⁰, como uma realidade fenomênica que só existe porque se autoconstrói, e mais ainda, como um fenômeno que só aparece na medida em que intui a si mesmo, vê a si próprio como puro fenômeno cognitivo.
- 38 A clausura epistemológica exigida por um idealismo transcendental estrito toma aqui sua dimensão mais radical. Se o legado da primeira *Crítica* kantiana, com uma pequena ressalva à contraditória coisa-em-si, extirpou da fundamentação do conhecimento qualquer base transcendente, a virada copernicana de Fichte revelou dentro da própria estrutura transcendental modos de apreensão que ainda preservam um dualismo epistêmico, os quais reproduzem no âmbito das relações categoriais puras a mesma postura do realismo ingênuo. Somente uma imagem que se mostra enquanto imagem

³¹ , um saber autopoietico que se sabe ou se intui enquanto saber, pode talvez superar essa intrínseca insuficiência da lógica do discurso racional.

39 A partir da teoria da figuração proposta por Fichte, podemos determinar, além dessa insuficiência inerente à forma objetivante ou ao ponto de vista meramente fático da lógica discursiva, outra insuficiência da razão, no que concerne a seu limite externo. Em certo sentido, podemos afirmar que o saber enquanto imagem é absoluto porque capta a si mesmo na sua totalidade interna. Mas captar essa totalidade é justamente traçar suas próprias fronteiras. Logo, revelar-se enquanto imagem significa também representar um afigurado, simbolizar aquilo do qual se é imagem. Aqui surge a grande dificuldade teórica de reconciliar dois aspectos aparentemente por completo antagônicos na Doutrina-da-Ciência: o estrito idealismo transcendental imanente, postulado nas teorias correspondentes do eu puro e do saber absoluto, e, por outro lado, a recorrente referência a uma instância divina transcendente, a um Deus ou Ser ou Absoluto inconcebível, que ao mesmo tempo deve servir como base de todo conceber. Por isso, na WL de 1812, Fichte questiona: “como se pode chegar a uma tal imagem; ie., de que maneira pode o saber, enquanto uno e fechado em si mesmo, (...), saltar para fora de si, alienar-se dele próprio? Muitos negam justamente essa possibilidade; dela depende a existência da WL.” ³²

40 De fato, a última etapa no desenvolvimento da WL almeja explicar a relação que deve existir entre o saber absoluto e seu fundamento incognoscível, i.e. o próprio ser absoluto. Se toda esfera do compreensível, daquilo que constitui nossa experiência consciente, se esgota na determinação do puro saber, deve existir uma forma análoga de completude que não esteja, contudo, delimitada pela livre construção do saber. Em outras palavras, Fichte afirma uma distinção modal última entre a *possibilidade* de um saber que se constrói livre e continuamente e a *necessidade* absoluta de um ser imutável, o qual só pode ser descrito como um absoluto “*von sich, in sich, durch sich*”, ou ainda, na tentativa fichteana de uma indicação mais adequada, “um *esse in mero actu*, de modo que ser e vida, e vida e ser se interpenetram completamente, se fundem entre si e são o mesmo”. ³³ Como bem sintetiza Stolzenberg,

na sua relação com aquele Ser pressuposto, o saber absoluto atinge o limite de seu auto-esclarecimento. Pois considerando que neste Ser o momento de livre criação, que constitui o saber absoluto, não lhe pertence, a referência a esse Ser pode ser denominada como referência a um não-Ser do saber absoluto. ³⁴

41 Nesse sentido, a negação do saber absoluto é uma afirmação religiosa. Fichte, sem dúvida profundamente influenciado por Jacobi, prossegue ao longo de todo desenvolvimento tardio da WL sempre convicto dessa fé primordial, inabalável perante a realidade ilusória construída pela mente finita. Tal fé

segue de perto as palavras exortativas de sua meditação de 1800, quando Fichte escreve:

eu anseio por algo que se encontre fora da mera representação, que aí está, e esteve, e sempre estará, mesmo que a representação não existisse; e para o qual a representação apenas olhasse, sem criá-lo ou modificá-lo um mínimo sequer. Considero uma pura representação como uma imagem traiçoeira; minhas representações devem significar alguma coisa, e se não existe nada fora do saber que a todo meu saber corresponda, então minha vida como um todo me decepciona. ³⁵

- 42 Em busca de uma coerência interna a seu projeto sistemático, Fichte precisa conciliar o conceito transcendental de conhecimento com suas intenções religiosas. No presente trabalho, tentei brevemente sugerir uma possível interpretação para o conceito de intuição intelectual que permite realizar uma tal síntese assimétrica. Intuir a si mesmo, essa a forma imediata e essencial do eu enquanto saber, aparece como caminho único de revelação dos limites e daquilo que impõe limites à razão. Destarte, o argumento apagógico de Fichte contra a hipostasia de qualquer lógica, essa espécie de *reductio ad absurdum* da ilusória supremacia da razão conceitual, conduzirá a Doutrina-da-Ciência a uma teologia negativa ascética, a qual, como podemos ler na seguinte passagem do 3º ciclo de preleções da WL de 1804, revelará o aspecto mais surpreendente e austero da intuição intelectual:

O aniquilar-se e sacrificar-se desse próprio eu é, portanto, o fenômeno mais absoluto: ou a manifestação, e nesta manifestação de modo algum aparece o eu como um *real*, senão o Absoluto se manifesta, como *introvertendo* a si mesmo, desde o seu ser-aí: e o aparecer do eu, como o absoluto e puro aparecer, sem uma verdade real em si: irrecusável, porque é a condição para a introversão do Absoluto. Isto, esta intuição de seu próprio nada, e o introverter do Absoluto, como Absoluto em si mesmo, é de fato a *verdadeira intuição intelectual* e fora dela não há outra. ³⁶

Referências bibliográficas

- FICHTE, Johann G. (1964-2012) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, (Eds. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky).
- _____. (1965) *Sämtliche Werke (FSW)*. Berlim: Walter de Gruyter. (Ed. I. H. Fichte).
- _____. (2001) *Ultima Inquirenda. J.G. Fichtes letzte Bearbeitungen der Wissenschaftslehre Ende 1813/Anfang 1814*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001. (Ed. R. Lauth).
- BREAZEALE, D. (2007) Der Blitz der Einsicht« and »der Akt der Evidenz«: A Theme from Fichte's Berlin Introductions to Philosophy. *Fichte-Studien* 31, 1-15.

- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* . Petrópolis: Vozes, 2002.
- KANT, I. (1997) *Critica da Razão Pura* . Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- PERRINJAQUET, A. (1999) Intuition intellectuelle et conscience morale dans la phase de la WL nova methodo. *Fichte-Studien* 16, 151-165.
- ROSALES, J. R; CARVALHO, M.J.A.. (Org.). (2009) *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su Época* . Madri: Editorial Dykinson.
- STOLZENBERG, J. (2000) Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801. *Fichte-Studien* 17, 127-140.
-

NOTAS

1. KANT, *KrV* B 29.
2. Fichte é bastante explícito sobre a busca dessa raiz inescrutável: “Daß ich nun die W.-L. an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisire: - eben in der Erforschung der für Kant *unerforschlichen Wurzel* , in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Princip, besteht ihr Wesen.“ (*WL 1804* , GA II/8, 20 – minha ênfase).
3. Um bom panorama sobre essa discussão pode ser encontrado em ROSALES, J. R; CARVALHO, M.J.A.. (Org.). (2009) *La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su Época*. Madri: Editorial Dykinson.
4. Talvez seja interessante fazer algumas observações ou digressões de cunho historiográfico-bibliográfico sobre como o conceito de intuição intelectual foi usado (assim como algumas vezes evitado) por Fichte, e principalmente sobre como tal conceito foi mal interpretado por alguns de seus leitores. Existem muitas maneiras de derogar já de início a proposta de leitura do projeto de Fichte aqui apresentada. Uma das mais simples seria percorrer os índices da Edição Crítica da obra do autor, para então constatar que o uso intensivo da expressão “intuição intelectual” - se consideramos o curto período entre a *Wissenschaftslehre Nova Methodo* e sua versão subsequente na WL de 1801/2 - empalidece, quando não desaparece por completo na fase tardia. Isso é tanto um fato inquestionável quanto, a meu ver, também um erro imperdoável. No caso específico deste filósofo que afirma explicitamente que seu sistema deve ser lido a partir de seu espírito mais íntimo, e justamente por isso modifica continua e radicalmente sua própria terminologia a cada nova versão da WL, tal refutação factual, *ipsis litteris* no melhor sentido da expressão, soa no mínimo extravagante, senão como completamente inadequada. Um erro similar seria avaliar a

obra fichtiana como um todo a partir de seus dois textos mais celebrados: a única versão publicada em vida da Doutrina da Ciência, a *Grundlage* de 1794, e a segunda série de preleções do curso da WL de 1804. Sem dúvida em ambas obras canônicas Fichte jamais menciona a expressão “intuição intelectual”. Contudo, uma consulta mais pormenorizada sobre as fases que precedem imediatamente o desenvolvimento de ambos os referidos textos revela não só uma longa investigação sobre a intuição intelectual nas *Meditações Pessoais sobre Filosofia Elementar* (*Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*), mas também um uso central da expressão no primeiro ciclo de preleções no inverno de 1804. Deixando de lado tais pseudo-objeções estritamente bibliográficas, encontramos na história da filosofia um célebre motivo para a derrocada do conceito de intuição intelectual: tal motivo chama-se Hegel. Em sua primeira tentativa de superação dos sistemas filosóficos vigentes, e aqui me refiro ao trabalho realizado no *Differenzschrift*, Hegel apresenta uma interpretação tão unilateral quanto distorcida deste conceito central fichtiano. Hoje estamos em melhor posição para aquilatar essa crítica, e fica claro como a contribuição hegeliana foi produzida sob a forte influência da apropriação que Schelling faz do termo. Também não é difícil de entender como Schelling e Fichte, tão cedo quanto a primeira publicação aparentemente fichtiana de Schelling (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), tenham desde então seguido percursos filosóficos bem distintos, e suspenderam não muito depois disso qualquer intercâmbio intelectual direto. Mas foi precisamente a tentativa de Schelling de transformar a concepção fichtiana sobre intuição intelectual em uma espécie de conhecimento místico do próprio Absoluto aquilo que levou seu colaborador suábio, no § 27 do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, a condenar qualquer tipo de conhecimento puro e imediato enquanto mero “tiro de pistola”. Nesse sentido, surgiram razões bem concretas para Fichte evitar o uso da expressão em sua época.

5. Dediquei um capítulo da minha tese de doutorado a uma primeira tentativa de elaborar tal aproximação, restringindo minha análise, contudo, a alguns trechos da WL de 1804².

6. Eis uma passagem que expressa de forma clara, dentro do contexto tardio da filosofia fichtiana, essa mesma ideia: “na medida em que a WL intuiciona (*einsieht*) que ela pode ter apenas o saber como seu objeto, que, portanto, ela é doutrina do saber (*Wissenslehre*), e elimina completamente o Ser, e claramente reconhece que uma doutrina do Ser (*Seinslehre*) não é possível: assim ela é ao mesmo tempo idealismo transcendental, ie., absoluta eliminação do Ser mediante a reflexão sobre si própria. WL e idealismo transcendental significam uma e a mesma coisa. Aquele que afirma: “não há uma doutrina do Ser, a única doutrina e ciência possível é a ciência do saber”, esse é um idealista transcendental, ao reconhecer que o saber é o que de mais elevado pode se tornar conhecido.” (WL 1813; FSW X, p. 4)

7. Todas as traduções são minhas, exceto quando indicado o contrário.

8. Refiro-me aqui ao manuscrito da *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, assim como às duas introduções à WL do mesmo período.

9. Fichte tinha plena consciência dessa objeção, como atesta a seguinte passagem emblemática de seu curso tardio em 1813: “Es fragt sich: könnte es vielleicht über dieses Bewußtsein des Wissens hinaus noch geben ein Drittes, ein Bewußtsein des Bewußtseins des Wissens? Nein; denn wäre dies, so hätten wir den aufgestellten Begriff der W.-L. nicht scharf gefaßt, und wüßten nicht, was wir redeten. Schlechterdings alles Wissen soll in ihr werden Objekt und Bewußtes. Sollte nun die W.-L. selbst wieder Objekt und Bewußtes werden für ein höheres Bewußtsein; so wäre dieses dritte Wissen =W³ die W.-L. W.-L. ist also nur dasjenige Wissen, welches schlechthin nicht wieder Objekt werden kann eines neuen Wissens, sondern durchaus nur Bewußtsein ist. Alles andere Wissen begreifend und begründend, müßte sie darin zugleich sich begreifen und begründen. Wenn wir dies mit dem bekannten Sprachgebrauch von subjektiv und objektiv bezeichnen wollen, so müssen wir sagen: die W.-L. bleibt in alle Ewigkeit nur subjektiv, und wird nie objektiv.” (WL 1813 ; FSW X, 5).

10. “In order to recognize that the contradictions between »Wissen« and »Sein« can actually can be solved, one actually has to solve them for oneself. In order to recognize that there is indeed a higher ground of unity between consciousness and its object, one has to see this ground for oneself. “ (BREAZEALE 2007, 4).

11. SW II, 9 - minha ênfase.

12. “ Erweiß, ” assim escreve Fichte em 1804, “d.h. nicht nur *faktisch evident*, daß beide unzertrennlich sind, dergleichen auf allen Stufen schon sattsam erzeugt worden, sondern *genetisch*, also daß man die *Entstehung*, als absolutnothwendig, aus einem höhern Standpunkte einsehe“ (GA II 7, 139).

13. Como afirma Fichte em 1804 ¹: Vollig klar wird dieser Punkt werden, wenn wir uns zur Einsicht des nothwendigen Zusammenhanges dieses absoluten Intelligierens u. absoluten Anschauens in uns selber, u. dadurch zur *intellektuellen Anschauung*, als dem eigentlichen inner Standpunkte der WL erheben. (GA II 7, 131).

14. *Ultima Inquirenda* . FICHTE 2001, 66/35r-36r.

15. Cf. WL 1804, GA II 8, 7.

16. Refiro-me ao intervalo de oito anos posterior à *Querela sobre o Ateísmo* e prévio à retomada da atividade letiva de Fichte na então recém inaugurada Universidade de Berlim.

17. *Begriff*; GA I 2, 120. (Tradução de Torres Filho).

18. No original, *entäusserte* .

19. WL 1804 ², GA II 8, 350.

20. *Logik II*, FSW IX, 178.

21. A WL pretende elucidar a forma da manifestação ou do fenômeno, e não deduzir ou provar a origem da própria realidade. Esta será apenas indicada indiretamente com o conceito de vida (*Leben*). Cf. por exemplo WL 1812, FSW X, 340 .

22. Tentei expressar com esse neologismo o termo *Abbild*, visando indicar tanto o sentido de reprodução da imagem como o de configuração, do verbo *Bilden*, duplicidade essa sempre presente no uso de Fichte do étimo *Bild*.

23. As lições sobre os Fatos da Consciência percorrem exemplarmente esse duplo trajeto.

24. Limite-me a expor aqui, além do sentido epistêmico dessa expressão, e foco do presente trabalho, também algumas indicações sobre o sentido religioso do termo. Deixarei de lado as possíveis leituras éticas sobre a intuição intelectual, tal como, por exemplo, a discussão em PERRINJAQUET 1999.

25. *Logik II*, FSW IX, 136-7.

26. *Tatsachen des Bewußtseins 1811/12*; GA IV 4, 52.

27. *WL 1812*, FSW X 322.

28. Cf. §7. HEIDEGGER 2002, 58.

29. Alles unser Wissen geht schlechthin aus von einem absoluten Faktum, dem eben, daß die Erscheinung von sich weiß, sich erscheint. Alle Deduktion, Einsicht, Verständigung etc., die ja nur im Wissen möglich, bedarf darum dessen, als einer Voraussetzung, als Grundfaktum. (*WL 1812*, FSW X, 344).

30. Ou *Thathandlung*, termo de arte fichtiano utilizado na *Grundlage* de 1794, ao qual Fichte se refere novamente na *WL de 1804*. Cf. *WL 1804*, GA II 8, 202

31. *WL 1812*, GA II 13, 57: “Was ein Bild sei, erklärt nur das Bild selbst: es führt das Bild seines formalen Seins, seinen Charakter in seinem Sein unmittelbar bei sich. Kann nur angeschaut werden, nicht gedacht.”

32. *WL 1812*, FSW X 318.

33. *WL 1804*, GA II 8, 151.

34. STOLZENBERG 2000, 138.

35. *Bestimmung des Menschen*, FSW II, 248.

36. *WL 1804*³, GA II 7, 367-8.

RESÚMENES

Uma interpretação normalmente aceita sobre a filosofia tardia de Fichte afirma que após a assim denominada Querela sobre o Ateísmo (*Atheismus-Streit*), de 1799-1800, ocorreu uma importante virada no pensamento do filósofo, transformando aquilo que antes era considerado uma epistemologia, centrada nos conceitos de autoconsciência e intuição, em uma nova ontologia, que trata do conceito do Absoluto e de sua manifestação enquanto conhecimento absoluto. Sem dúvida, até o início da edição crítica das obras de Fichte essa era a interpretação canônica sobre toda obra tardia, mas parece que tal tradição ainda exerce influência em muitas das recentes

interpretações, mesmo levando em conta o material tardio que veio a lume desde então. Nesse sentido, minha proposta aqui é sugerir uma nova leitura da filosofia tardia de Fichte, e para tanto, primeiramente pretendo indicar como o conceito de intuição permanece central no desenvolvimento da WL de 1804/5, em um sentido próximo ao uso fichtiano do mesmo no período de Jena. Um texto importante neste caso, e pouco estudado, é aquele das lições de inverno da WL de 1804¹. Em uma segunda parte, minha intenção é conectar essa análise à retomada fichtiana do conceito de intuição e autoconsciência na fase posterior de seu pensamento, entre 1807 e 1813. Essa comparação deverá servir para indicar uma continuidade no projeto filosófico de Fichte, centrada no problema da fundamentação última do conhecimento e na sugestão de que uma solução para esse problema pode ser encontrada em nossa capacidade intuitiva de conhecimento de si.

ÍNDICE

Keywords: intuição intelectual, WL tardia, Kehre, fundamentação, teoria do conhecimento

AUTOR

THIAGO S. SANTORO

Universidade Federal de Goiás

Reseñas/Recensões

The “Double Sense” of Fichte’s Philosophical Language. Some Critical Reflections on the *Cambridge Companion to Fichte*

David W. Wood

REFERENCES

James, D. & Zöller, G. (eds.) *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 419 pp., ISBN 9780521472265

1. Introduction: Fichteian Spirit and Letter

- ¹ The example is well-known. Monsieur Jourdain – the main character in Molière’s comedy *Le Bourgeois gentilhomme* – has an epiphany: under the tutelage of a master of philosophy he suddenly becomes aware of the nature of his own language:

Monsieur Jourdain: Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j’en susse rien; et je vous suis le plus obligé du monde, de m’avoir appris cela.

(By my faith! I have been speaking prose for forty years without being aware of it at all; I am infinitely obliged to you for having taught me that.)

¹

- ² Although presented as comedy, this example nevertheless highlights an important philosophical point: the difference between merely carrying out acts (here speaking words) and having a conscious understanding of their laws and classification. Johann Gottlieb Fichte philosophically refers to the example of Monsieur Jourdain a number of times in his works, including in the *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. ² With his writings on the difference between the letter and spirit in philosophy (*Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* ³), and his long and complex early 1795 essay on

language: *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* ⁴, it would be hard to accuse Fichte of being a philosopher who was unconscious or indifferent to the nature of his own written and spoken language.

- 3 Indeed, Fichte's struggle for an appropriate philosophical language is often discussed in his main published writings on the *Wissenschaftslehre*. In section §1 of *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* Fichte claimed that there was a necessary and universal system of philosophical terminology that must be employed in accordance with transcendental concepts, but that it could only be fully and accurately determined after the system had been completed. ⁵ While in the Preface to the first and principal presentation of his system – the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* of 1794/95 – Fichte wrote that he had eschewed a fixed or set terminology both in order to stimulate independent cognitive work in his students and to prevent the ossifying of his system. Moreover, he would continue to adhere to this maxim of changing his technical language in all future presentations of his philosophy. ⁶ As Daniel Breazeale puts it in his article in the *Cambridge Companion to Fichte* :

“It was, in fact, Fichte's deliberate and lifelong policy to adopt a new philosophical vocabulary for virtually every new presentation of his system. His stated reason for doing this was, first of all, to avoid giving comfort to those who might have thought that they could ‘master the *Wissenschaftslehre*’ merely by memorizing a glossary of technical terms.” ⁷

- 4 For Fichte, active philosophical thought and spirit had priority over the letter and language, with the latter classified as the outer “designation” (*Bezeichnung*) or “expression” (*Ausdruck*) of the inner cognitive activity: “*Language*, in the broadest sense of the word, is the *expression of our thought by means of arbitrary signs*.” ⁸ This is why when trying to understand the *Wissenschaftslehre* it is imperative to move beyond the mere letter of the text.
- 5 However, because Fichte wrote numerous (originally unpublished) versions of his system, certain commentators and readers have assumed that the letter was not important to him. On the contrary, it was of the utmost importance, since the chief reasons behind this multiplicity were to attain ever greater clarity of expression and to present one and the same philosophy from fresh standpoints. ⁹ In this regard, Fichte wrote in the preface to the second edition of the *Grundlage* that he was thinking of publishing a new written version of the *Wissenschaftslehre*; but if this occurred, the reader would not find any radical departure from the earlier text, but merely “the same content in two very different forms and recognise it to be same again.” ¹⁰ Nor should one draw the conclusion from the multiple versions of the *Wissenschaftslehre* that the main published text of the *Grundlage* itself was not clear, accurate or understandable enough, or even that it was now obsolete. In Fichte's eyes, the text was still valid and crystal

clear: “What has been thought in a perfectly clear manner, is understandable; and I am conscious of having conceived everything in a perfectly clear way.”

11

- 6 Finding the best philosophical expressions were therefore paramount to Fichte, because if upon reading his work one already misunderstands the written letter, it will almost be impossible to move onto its inner spirit. In the fascinating but frequently overlooked small published text from 1800, *Aus einem Privatschreiben*, Fichte elaborated on some of the misunderstandings connected with his choice of philosophical language. He stated that he instinctively chose terms that could convey the living and active intentions of his philosophizing. For example, German words ending with the suffix “-ung”, such as *Ordnung* or *Wirkung*, were never to be understood statically in his writings, but *dynamically*, because in his mind they always refer to *activity* – to the *act* of ordering or to the *act* of effecting respectively: “I am so wedded to this way of expressing myself that when I begin to philosophize in the manner that is natural to me no other meaning comes into my thoughts at all”. 12
- 7 What about modern-day readers and scholars of philosophy – to what extent are we similar to Monsieur Jourdain with regard to Fichte’s philosophical language? Or do we now have a better grasp of the flexible and dynamic qualities of his vocabulary, how and why Fichte selected certain terms, not to mention the underlying concepts, ideas and acts that his words are meant to express? In the last twenty years, great strides have been made in the scholarship concerning Fichte’s philosophical terminology and thoughts on language. 13 Although the newly published *Cambridge Companion to Fichte*, edited by David James and Gunter Zöllner, does not have an individual text specifically devoted to Fichte’s conception of language and philosophical terms, it nevertheless contains a number of valuable insights directly related to these issues. Emiliano Acosta recently reviewed the *Cambridge Companion to Fichte* for the *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, giving a general overview of it. 14 In the present review-essay I will critically focus on a few specific topics in the volume, particularly the relationship between Fichte’s language, thought, and philosophical method.

2. What is “Setzen” (Positing)?

- 8 Fichte’s term “*setzen*” (posit) is surely one of the most ubiquitous and cited but least understood notions in the whole of his philosophy. Paul Frank’s article “Fichte’s Position” in the *Cambridge Companion to Fichte* is such an outstanding contribution to the literature on the topic of positing because it explains Fichte’s nuanced employment of this term as well as making a

convincing case that its origins should be sought for in the Kantian and logical philosophical traditions.¹⁵ Before turning to Paul Franks's interpretation, I will first of all immanently examine Fichte's understanding of *setzen* in his writings.

- 9 What exactly does *setzen* mean for Fichte? In §1 of his central text the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* of 1794/95, Fichte sets out the aim of his philosophy: to discover the first principle of all human knowledge, one that does not enter into the empirical determinations of consciousness, yet still lies at the basis of it.¹⁶ His argumentation begins by drawing a direct parallel between the certainty of positing in logical thought and the principle of identity before moving onto an analysis of the nature of the judgments carried out by the I (*Ich*).¹⁷ Here “*setzen*” or positing signifies a particular type of philosophical judging and asserting. More exactly, in the opening sections of the *Grundlage* it concerns a rather unique act of theoretical reflection (*Reflexion*) and abstraction (*Abstraktion*). For readers are asked to begin with any fact of empirical consciousness, then to reflect on their own inner thought activity, continually stripping away anything empirical, leading them to a more transparent consciousness of the structure of human cognition.¹⁸ Eventually, the reader learns to determine and posit things *schlechthin* – that is to say, absolutely, or without any further grounds: “one attributes to oneself the capacity to *posit something absolutely*.”¹⁹ This will include the activity of one's own I, or an awareness of what Fichte calls “the absolute I”. However, the absolute I is not a thing or object, but pure activity: “The absolute I of the first principle is not *something*; (it does not have a predicate, and cannot have any), it is absolutely, *what it is*, and it cannot be explained any further.”²⁰ Accordingly, “*setzen*” in the early sections of the *Grundlage* seems above all to relate to the self-aware, active and absolute form of *thinking* (*denken*) and knowing carried out by the philosophizing I.
- 10 However, if we are to take seriously Fichte's own specific statements on his use of philosophical language, then any particular sentence or proposition of the *Wissenschaftslehre* can only be fully grasped to the extent that the reader has examined it in its proper context and obtained an understanding of the *Wissenschaftslehre* as a totality: “One explains by means of the context, and one should first acquire an overview of the whole before trying to rigorously determine an individual sentence.”²¹ A hallmark of Fichte's approach in the *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* is that he repeatedly stresses the crucial interdependency between the part and the whole: “I request the future judge of this text to proceed to the whole, and to view every single thought from the vantage point of the whole.”²²

- 11 In other words, even though Fichte's use of *setzen* is especially crucial in Part One of the *Grundlage*, we should not neglect to examine the other parts of the text to see what else he might have to say about this concept and term. There we see that in Part Two Fichte does not simply consider *setzen* in connection with *thinking* and logical deductions, but also directly relates it to *anschauen* (intuiting). For example: "The I (*Ich*) posits itself as intuiting, signifies to begin with: it posits itself in the intuition as *active*." ²³ In Fichte's epistemology the conscious volition activity of the I may be immediately grasped; however, this cannot be done by means of discursive thought or concepts, but it requires the faculty of intuition. In this respect it should not be forgotten that in the preface to the *Grundlage* Fichte maintains that his entire system of philosophy ultimately rests on a free *Tathandlung* or act of the I – and this free act must be comprehended by means of the "faculty of inner intuition." ²⁴ In a later published text Fichte would write that the grounding of his theory of knowledge on the primacy of intuition (*Anschauung*) instead of on concepts is a sign of his attempt to progress beyond Kant's epistemology. ²⁵
- 12 Accordingly, I would argue that in the *Grundlage* the term "*setzen*" is deployed in at least two distinct yet interrelated senses: it essentially signifies both *thinking* and *intuiting*. In the first sense it relates to our theoretical activity, in the second to our practical activity. That the term *setzen* is capable of being deployed in a twofold sense in the *Grundlage* is specifically highlighted by Fichte himself in the text: "In the two sentences that have just been stated there is obviously a double sense (*Doppelsinn*) in the meaning of the word 'positing' (*setzen*)." ²⁶ Here Fichte's underscoring of the "double sense" of *setzen* occurs in the context of a discussion about the passive and active nature of the I, about its real and ideal grounds. In essence, for Fichte, one becomes aware of the ideal ground through the activity of thinking, whereas intuiting is required for a consciousness of the real or practical ground. Moreover, the fact that *setzen* in the *Grundlage* had been employed in a twofold sense in terms of thinking and intuiting, including in relation to the object-nature of the empirical I, is confirmed by Fichte in his 1798 *System of Ethics*. There he writes: "However – a proposition that we can presuppose to be known and proved from a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* – the I is something only to the extent and degree in which it posits (intuits and thinks) itself as the same, and it is nothing that it does not posit itself to be." ²⁷
- 13 The twofold philosophical sense of "positing" in the *Grundlage* is not unknown in the research. In 1996 Claudio Cesa published a seminal essay precisely on Fichte's reference to this double meaning of *setzen*. ²⁸ In his article in the *Cambridge Companion to Fichte*, Paul Franks does not refer to

Cesa's seminal text, but it is cited by Christian Klotz in another contribution.

²⁹ Cesa also points to a corresponding example of the double function of the activity of positing in Fichte's *Wissenschaftslehre nova methodo*. ³⁰ There the context is on the synthesis of the real and ideal activity of the I, and how it might be possible to unite them in consciousness in an unconditioned or absolute (*schlechthin*) manner: "The proposition, 'the I posits itself', thus has two inseparably linked meanings: an ideal and real meaning, both of which are absolutely united in the I." ³¹

14 In his illuminating discussion on *setzen* or positing in the *Cambridge Companion to Fichte*, Paul Franks goes greatly beyond much of the earlier research. Although he does not cite Fichte's later reference in the *Grundlage* to the word's "double sense", he arrives at exactly the same conclusion that it should be understood in this manner. Therefore, I can only agree with him when he puts forward the view that Fichte chose this unusual term positing because he needed a single linguistic formulation for capturing this unified notion of the human being. Franks argues that, philosophically speaking, positing is a term which particularly well expresses the theoretical and practical rational activities of the I itself: Fichte "needs a fundamental notion of rational agency as such. Positing is the notion he employs. [...] Furthermore, since Fichte rejects any radical distinction between theoretical reasoning and practical reasoning, positing is an activity that is capable of both theoretical and practical inflections." ³²

15 Paul Franks also rightly points to the logical tradition of *ponere* in which *setzen* originally arose, and shows Kant's recourse to it in his early text of 1763: *Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. There Kant equates positing with being: "The concept of position or positing is perfectly simple: it is identical with the concept of being in general." ³³ Thus, on the topic of philosophical origins too, Paul Franks's article provides a much more detailed and original treatment of the Kantian heritage of positing in Fichte than all previous commentators, convincingly showing among other things how it relates to Kant's reflections on the question of existence, position in space, and the issues relating to the ontological proof of God. ³⁴ However, perhaps there are other fundamental Fichtean links to Kant's text, especially in connection with Fichte's philosophy of religion. For if Fichte's concept of *setzen* or positing is indebted to Kant's treatment of being and absolute positing in the *Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, as it definitely seems to be, then a possible avenue of future research that could be worth exploring is how far Fichte's references to absolute positing and the modes of Spinoza's God in the *Grundlage* ³⁵, are also a transformation or extension of Kant's arguments on absolute positing and Spinoza's God in that same early 1763 text. ³⁶

3. The Significance of Fichte's *Tathandlung*

- 16 It should be clear that with the example of *setzen* or 'positing', readers of Fichte should bear in mind the possibility that his key philosophical terms might have multiple meanings. And of course, even though the terms change in the different versions of the *Wissenschaftslehre*, the central underlying *ideas* and *philosophical doctrines* do not change, but are carried over into subsequent presentations. This important principle is summarized by Daniel Breazeale in *The Cambridge Companion to Fichte*, when discussing the Fichtean conception of *Anstoß* in the early *Grundlage* and later *nova methodo*: "A similar point might also be made about the differences in technical terminology found in the two presentations. Thus, for example, though the term *Anstoß* or 'check' does not occur in the second presentation, the doctrine itself is retained, though what was previously referred to as a 'check' upon the activity of the I is now called 'a feeling of the I's original limitation or determinacy' [...] The same is true for other key terms: the 'subject/object' of the second presentation, for example, is simply another name for the 'f/act' or *Tathandlung* of the first presentation." ³⁷
- 17 This leads to the question: apart from *setzen* (positing), what about other key Fichtean terms – do they too have an especially dual meaning or significance? As one can see from Daniel Breazeale's statement above, the free *Tathandlung* or act carried out by the transcendental philosopher relates to the I as both a subject *and* object, or more exactly, as a "subject-object". Like with *setzen*, the word *Tathandlung* also seems to have dual sense, and which is directly evident in the composition of the term itself. It is made up of the two German words *Tat* (deed) and *Handlung* (action). In the *Wissenschaftslehre*, *Tathandlung* relates to the ability of the I as subject to carry out an action in which it becomes its own cognitive object. Fichte repeatedly juxtaposes this inner act with *Tatsachen* – the facts or objects of external being. Again, it is not by chance that Fichte intentionally chose the term *Tatsache* to highlight this juxtaposition, for it is also a composite word formed out of two other words, *Tat* (deed) and *Sachen* (things).
- 18 In the *Cambridge Companion to Fichte* Elizabeth Millán succinctly observes the willed and performative aspect of this move: Fichte's philosophy is a "bold shift from a fact (*Tatsache*) of consciousness to an act of performance (*Tathandlung*) of consciousness uncovering a new starting point for all philosophizing." ³⁸ While in his rich article on "The Dynamic Structure of Consciousness", Christian Klotz also underscores the dual sense of *Tathandlung*: "There are two important aspects that Fichte wants to emphasize with this peculiar terminological move. First, the term expresses

the difference between the self-constitutive activity of the I and whatever is a fact (*Tatsache*) of consciousness and thus is grounded by the I's activity. Secondly, the term '*Tathandlung*' also expresses the intrinsic character of this activity: the action in the sense of acting (*Handlung*) immediately brings about its result (*Tat*) ..." ³⁹ However, the word *Tathandlung* is not a neologism created by Fichte, as Christian Klotz mistakenly remarks. ⁴⁰ That is still a widespread misconception in the research. Paul Franks demonstrated twenty years ago that its origin lies in the two spheres of right and religion. During Fichte's epoch, the term *Tatsache* was the one that was actually the new compound neologism. It had been created by Spalding out of *Tat* and *Sache* and used by him to translate the English word "matters of fact". ⁴¹

- 19 Fully in line with the maxim of repeatedly modifying his terminology, the unique act that Fichte had first called "*Tathandlung*" in 1794, becomes designated in 1804 by the Greek word "Genesis", since the earlier German word had been more difficult to grasp: "The *Wissenschaftslehre* is underpinned by and testifies to an Act (*Tathandlung*), which I have named in these lectures using the Greek word *Genesis*, since the Greek terms are often more easily and correctly understood than the German ones." ⁴²

4. Antitheses: Other Key Fichtean Terms with a "Double Sense"

- 20 As we have seen, Fichte employs his philosophical language in various ways. Firstly, he continually changes his philosophical terms to stimulate the spirit and avoid his system becoming too static. Inversely, Fichte often uses one and the same philosophical term like *setzen* that has a number of different but interrelated meanings. A term may even have more than two meanings. For example, in his study of Fichte's 1795 essay on language Jere Surber shows that *willkürlich* (arbitrary) is utilised in four distinctly different senses. ⁴³ Likewise for Fichte's celebrated notion of *intellektuelle Anschauung* (intellectual intuition). Daniel Breazeale has demonstrated in detail that throughout his writings the single designation 'intellectual intuition' may signify for Fichte at least four different things: i. an intellectual consciousness of freedom and the moral law; ii. "pure I-hood" or identically, a *Tathandlung*; iii. a freely produced 'fact of consciousness'; and iv. the method of genetic construction. ⁴⁴
- 21 So it is clearly imperative to examine the context in which any technical term appears in Fichte's writings in order to exactly determine the sense he has given it. Furthermore, a closer analysis of Fichte's own comments on his

method of his philosophical language not only reveals that he selected and employed terms with multiple and interrelated meanings, but that like with *setzen*, Fichte specifically uses terms that express a “double sense”, in which the two main meanings appear at first sight to be directly opposed or antithetical to each other. Here I will briefly list a number of other Fichtean terms that are employed in this manner and show that this procedure is an intentional and intrinsic aspect of Fichte’s philosophical methodology.

- 22 A classic example of this apparently antithetical double sense in a word is Fichte’s conception of *Anstoß*. In his article on the *nova methodo* in the *Cambridge Companion to Fichte*, Daniel Breazeale points to the fact that *Anstoß* for Fichte may signify a “summons”, i.e. an impetus impelling the I to a fresh and new sphere of activity. However, *Anstoß* is also used by Fichte in virtually the opposite sense, that is to say, as a restriction for the I, blocking or hindering its activity. ⁴⁵ Elsewhere Breazeale has neatly summarized the almost antithetical “double sense” of *Anstoß* in Fichte’s *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. “[This passage in the *Grundlage*] encapsulates Fichte’s case for the necessity of such an *Anstoß* for the very possibility of cognition at the same time that it points to the dual role of the *Anstoß* as both a *limit* and a *stimulus* to the activity of the I.” ⁴⁶
- 23 Or to take another well-known example. – Fichte scholarship has again long noted that Fichte likewise employs “Bestimmung” in two diametrical senses. In the *Cambridge Companion to Fichte*, Christian Klotz provides an important outline of Fichte’s conception of *Wechselbestimmung* (mutual determination): “It is through the opposed directions involved in the mutual determinations of the I and not-I in the dynamical sense that Fichte can introduce – albeit in an initial and rudimentary sense – the distinction between the ‘theoretical’ and ‘practical’ aspects of consciousness.” ⁴⁷ However, it is worth remarking that this oppositional nature is even present in the single term *Bestimmung*. On the one hand, Fichte’s concept of a *Bestimmung* is that of a “determination”, i.e. determining, measuring or defining some kind of object or activity (and here we see further explicit links to *setzen* and *Anstoß*); and on the other hand, it is like a distant ideal, related to one’s human vocation. Günter Zöllner perfectly summarizes this duality present in Fichte’s 1800 book *Die Bestimmung des Menschen*: “The key word of the work’s German title ‘*Bestimmung*’, can mean both ‘determination’, in the sense of an imposed limitation, and ‘calling’ or ‘vocation’, indicating the goal of some pursuit. Fichte’s employment of the term in its finitist-finalist double meaning addresses the tension between what is fixed or given in human existence and what is open and yet to be realized about it.” ⁴⁸
- 24 A third example is Fichte’s enigmatic use of the old German word “*Gesicht*” in his Berlin period, a term which literally means “face”. In his article

“Fichte’s Philosophy of Religion” in the *Cambridge Companion to Fichte*, Hansjürgen Verweyen explains how *Gesicht* signifies for Fichte both a philosophical “idea” as well as a “spiritual revelation”.⁴⁹ Hence, this too appears to be a striking contradiction. No doubt most other thinkers would thoroughly distinguish between the revelations or visions of a religious mystic and the strictly deduced ideas of a philosopher. Yet in works such as the 1807/08 *Reden an die deutsche Nation* and the 1811/12 *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Fichte apparently sees no contradiction, clearly believing that the two senses of *Gesicht* may ultimately be reconciled. In these two late Berlin texts he employs one and the same word *Gesicht* for the visions of the Old Testament prophet Ezekiel on the one hand, and for the scientific ideas of the scholar of the *Wissenschaftslehre* on the other.⁵⁰

- 25 How could these two senses of *Gesicht* be rationally and epistemologically reconciled? One possible path to examine would be to take Fichte’s conception of *Anschauung* or intellectual intuiting as a cognitive form of “seeing”, and then relate it back to the original Platonic Greek sense of “idea”, which as we saw is explicitly translated into German by Fichte as *Gesicht*. In the domain of his philosophy of religion, Fichte designated Plato as one of the philosophical forerunners to the *Wissenschaftslehre*.⁵¹ Günter Zöllner remarks in his article “Fichte’s Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*” on Fichte’s *Bildlehre*, or theory of the image, are highly appropriate in this regard: “Fichte’s imagist understanding of knowledge further strengthens the linkage of his thought to Plato, whose key concept of Form (or Idea) is etymologically derived from the Greek word for ‘seeing’. Like Plato, Fichte tends to cast his conception of knowledge in visual terms by assimilating knowledge to seeing and by designating the instantaneous obtaining of knowledge as ‘intuition’ and ‘insight’.”⁵²

5. Conclusion: Language in the Light of the Synthetic Method

- 26 In the Preface to the *Grundlage* Fichte states: “I especially consider it necessary to recall that I will not say everything, but I will also leave some things for my readers to think about.”⁵³ Looked at in isolation, Fichte’s employment of the above-mentioned main terms of *setzen*, *Tathandlung*, *Bestimmung*, *Anstoß* and *Gesicht* may appear unusual, and perhaps not particularly methodical. It is only when we consider them as a totality that a pattern and systematicity starts to arise. Could Fichte have intentionally and systematically used terms with almost antithetical senses – where it is left to the reader to carefully examine the context, and to actively try and overcome

their apparent contradictions? It appears so, especially if we view Fichte's linguistic method as an integral part of his general *synthetic* method of philosophy, and not divorced from it, as is so often the case.

- 27 Fichte's synthetic method involves the positing of opposed elements and then undertaking a process which involves trying to overcome the antitheses. This process involves the power of the imagination, which in Fichte's system assists the I in uniting the apparently contradictory elements. Fichte's philosophical method is often known by the triad of "thesis-antithesis-synthesis", as Christian Klotz explains in his contribution.⁵⁴ Klotz is also one of the few contributors in the *Cambridge Companion to Fichte* to highlight the crucial reconciling function that the power of the imagination plays in the *Wissenschaftslehre*.⁵⁵ Moreover, Daniel Breazeale's article also provides an overview of Fichte's various methodical approaches in his Jena period. Breazeale notes how Fichte's method in the *Grundlage* specifically relates to what we have said above concerning the activity of *setzen* and the other key Fichtean notions and terms. It is a procedure of trying to reconcile the conflicts between the real and ideal activities of the I: "The *Foundation* begins with a posited contradiction between the I and the not-I and then proceeds 'inward', as it were, first redefining the conflict between the 'directions' of the I's activities or between the 'real' and 'ideal' activities of the I, and finally locating it within the necessary internal structure of I-hood itself."⁵⁶
- 28 At the non-empirical and transcendental standpoint, the task of the philosopher is to unite these opposed elements at a higher level by means of a *synthesis*. To do this properly, however, the philosopher must not neglect to freely engage their power of imagination. For it is the latter power which allows the philosopher to hover between the two extremes of the finite and the infinite, the ideal and the real, the theoretical and practical, and then to commence the process of overcoming any apparent philosophical contradiction. – And not only that: it is precisely the power of the imagination that furthermore permits the student and reader of Fichte to pass from the fixed outer letter to the dynamic inner philosophical spirit or ideas of his system. As Fichte writes in the *Grundlage* :
- "The *Wissenschaftslehre* is of such a kind that it cannot at all be communicated by the mere letter, but solely by the spirit. This is because in anyone who studies it, its foundational ideas have to be generated by the creative power of the imagination itself."⁵⁷

NOTES

1. J.B.P. Molière, *Le Bourgeois gentilhomme* (Paris, 1671), pp. 28-29. Unless otherwise indicated, all translations in the present review-essay are my own.
2. See J.G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Gesamtausgabe: GA I/4: 237). English translation: "Second Introduction to the *Wissenschaftslehre*", in: J.G. Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994), p. 79.
3. J.G. Fichte, *Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie* (GA I/6: 333-361).
4. J.G. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (GA I/3: 97-127). English translation: "On the Linguistic Capacity and the Origin of Language", in: Jere Paul Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International, 1996), pp. 119-144.
5. See J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 2nd edition 1798 (GA I/2: 118, footnote). English translation: *Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre* in: J.G. Fichte, *Early Philosophical Writings*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), p. 106.
6. Cf. J.G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 252).
7. Daniel Breazeale, "The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)", in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 123.
8. "Sprache, im weitesten Sinne des Wortes, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen." J.G. Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (GA I/3: 97; SW VIII: 302). English translation: "On the Linguistic Capacity and the Origin of Language", in: Jere Paul Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, p. 120.
9. "Vorbericht" (Preface to the second edition) 1801, J.G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 461; SW I: 85). (ibid.).
10. "denselben Inhalt in zwei sehr verschiedenen Formen zu finden, und als denselben wieder zu erkennen" J.G. Fichte, *Grundlage*, ibid.
11. "Vorrede" (Preface to the first edition) 1795, J.G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 253; SW I: 88). Concerning the validity of the *Grundlage* text, see the "Vorbericht" (Preface to the second edition) 1801 (GA I/2: 461; SW I: 85).
12. J.G. Fichte, *Aus einem Privatschreiben* (GA I/6: 374). English translation: *From a Private Letter*, in: J.G. Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994), p. 16 (slightly modified).
13. Concerning the topic of Fichte's theory of language and philosophical terminology, see, among others: Jere Paul Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy* (1996); Dominik Schmidig, "Sprachliche

Vermittlung philosophischer Einsichten nach Fichtes Frühphilosophie”, *Fichte-Studien* 10 (1997): 1-15; Thomas Sören Hoffmann, “Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre und das Problem der Sprache bei Fichte”, *Fichte-Studien* 10 (1997): 17-33; Damir Barbaric, “Fichtes Gedanken vom Wesen der Sprache”, *Fichte-Studien* 19 (2002): 213-222; and Augustin Dumont: “Qu’est-ce que dire ‘je suis’? Étude sur la question du langage chez Fichte”, *Les Études philosophiques* 2013 (2): 179-199.

14. See issue 13 (2017): Verano/Verão 2016.

15. See Paul Franks, “Fichte’s Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons” in: *The Cambridge Companion to Fichte*, pp. 374-404.

16. Cf. “Wir haben den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen.” J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 255; SW I: 91).

17. “Man setzt durch die Behauptung, dass obiger Satz (A ist A) an sich gewiss sey.” Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 256; SW I: 93).

18. Cf. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 255).

19. “schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen.” J.G. Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 256; SW I: 93).

20. “Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben), es ist schlechthin, was es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären.” J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 271).

21. “Man wird aus dem Zusammenhange erklären, und sich erst eine Übersicht des Ganzen verschaffen müssen, ehe man sich einen einzelnen Satz scharf bestimmt.” J.G. Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 252; SW I: 87).

22. “Die künftigen Beurtheiler dieser Schrift ersuche ich auf das Ganze einzugehen, und jeden einzelnen Gedanken aus dem Gesichtspunkte des Ganzen anzusehen.” J.G. Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 253; SW I: 89).

23. “Das Ich setzt sich, als anschauend, heißt zuförderst: es setzt in der Anschauung sich als *thätig* .” J.G. Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 371; SW I: 229).

24. “... dass sie das Vermögen der Freiheit der inneren Anschauung voraussetzt.” J.G. Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 253; SW I: 88).

25. See J.G. Fichte, “[Ankündigung:] Seit sechs Jahren”, 1800/1801 (GA I/7: 155-156); English translation: “Announcement” in: J.G. Fichte/F.W.J. Schelling, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling, Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*, eds. and trans. Michael G. Vater and David W. Wood (Albany/N.Y.: State University of New York Press, 2012), pp. 87-88.

26. “In den beyden so eben aufgestellten Sätzen liegt offenbar ein Doppelsinn in der Bedeutung des Worts *Setzen*.” J.G. Fichte, *Grundlage* (GA I/2: 325; SW I: 173).

27. “Aber – ein Satz, den wir aus einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als bekannt und erwiesen voraussetzen könnten – das *Ich* ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt) und es ist nichts, als

was es sich nicht setzt.” J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, 1798 (GA I/5: 46). Cf. the English translation: Fichte, *The System of Ethics*, eds. and trans. Daniel Breazeale and Günter Zöllner (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 34.

28. See Claudio Cesa, “... ein Doppelsinn in der Bedeutung des Wortes *Setzen*” in: *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. Der Stand der Fichte-Forschung*, eds. Erich Fuchs, Ives Radrizzani (Neuried: ars una, 1996), pp. 134-144.

29. See Christian Klotz, “Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*”, in: *The Cambridge Companion to Fichte*, endnote 7, p. 88.

30. Claudio Cesa, “... ein Doppelsinn in der Bedeutung des Wortes *Setzen*”, p. 141.

31. “Der Satz: das Ich setzt sich selbst, hat 2 unzertrennliche Bedeutungen, eine ideale und reale, welche beide in dem Ich schlechthin vereinigt sind.” J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo* (GA IV 2: 46); English in: J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99)*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Ithaca and London: Cornell University Press, 1992), p. 145 (translation slightly modified).

32. Paul Franks, “Fichte’s Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons” in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 382.

33. “Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem von Sein überhaupt einerlei.” I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (AA 2: 73); English translation: *Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, in: I. Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, eds. David Walford and Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 119 (translation slightly modified).

34. See Paul Franks, “Fichte’s Position: Anti-Subjectivism, Self-Awareness and Self-Location in the Space of Reasons” in: *The Cambridge Companion to Fichte*, especially pp. 378-380.

35. E.g. see J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 263; SW I: 100-101).

36. On Spinoza, see I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (AA 2: 74); English translation: *Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, in: I. Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, p. 119.

37. Daniel Breazeale, “The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)”, in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 123.

38. Elizabeth Millán, “Fichte and the Development of Early German Romantic Philosophy” in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 308.

39. Christian Klotz, “Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*”, in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 70.

40. *Ibid.*

41. See Paul Franks, “Freedom, *Tatsache* and *Tathandlung* in the Development of Fichte’s Jena *Wissenschaftslehre*” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79/3 (1997): 310-323.

42. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre 1804 (2)* (GA II/8: 202). Cf. the English translation: *The Science of Knowing. J.G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, ed. and trans. Walter E. Wright (Albany/N.Y.: State University of New York Press, 2005), p. 106.
43. See Jere Paul Surber, *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International, 1996), pp. 34-44.
44. "Intellectual Intuition", a chapter in: Daniel Breazeale, *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 197-229.
45. See Daniel Breazeale, "The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)", in: *The Cambridge Companion to Fichte*, pp. 120-123.
46. Daniel Breazeale, *Thinking through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 162.
47. See Christian Klotz, "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*", in: *The Cambridge Companion to Fichte*, endnote 7, p. 88.
48. Günter Zöllner, *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 1.
49. See Hansjürgen Verweyen, "Fichte's Philosophy of Religion" in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 297.
50. See J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (GA I/10: 141, 148, 208-209) and J.G. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (GA I/10: 384-399). For a valuable discussion of Fichte's use of *Gesicht*, see: Marco Rampazzo Bazzan: "Idee und Gesicht in den Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1811)", *Fichte-Studien* 32 (2009): 25-36.
51. See J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, 1806 (GA I/9: 73, 110).
52. Günter Zöllner, "Fichte's Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*" in: *The Cambridge Companion to Fichte*, pp. 150-151.
53. "Besonders halte ich für nöthig zu erinnern, dass ich nicht alles sagen, sondern meinem Leser auch etwas zum Denken überlassen wollte." J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 253).
54. See Christian Klotz, "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*", in: *The Cambridge Companion to Fichte*, pp. 72-73.
55. *Ibid.* pp. 79-81.
56. Daniel Breazeale, "The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)", in: *The Cambridge Companion to Fichte*, p. 122.
57. "Die *Wissenschaftslehre* ist von der Art, dass sie durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mitteilen lässt; weil ihre Grundideen in jedem, der sie studirt, durch die schaffende Einbildungskraft selbst hervorgebracht werden müssen;" J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GA I/2: 415; SW I: 284).