

Revista de Estud(i)os sobre Fichte

21 | 2020

Verano/Verão 2020

Special Issue: Eu – Imagem – Ser III

Special Issue: Self - Image - Being III

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



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ref/1523>

DOI : 10.4000/ref.1523

ISSN : 2258-014X

Éditeur

Universidade Federal do Espírito Santo

Référence électronique

Marco Rampazzo Bazzan, Federico Ferraguto y Giorgia Cecchinato (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 21 | 2020, «Verano/Verão 2020» [En línea], Publicado el 30 diciembre 2020, consultado el 14 diciembre 2025. URL:

<https://journals.openedition.org/ref/1523>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.1523>

Ce document a été généré automatiquement le 14 décembre 2025.

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

NOTE DE LA RÉDACTION

El presente número de la *Revista Estud(i)os sobre Fichte* constituye el tercer y último volumen de la serie editada por Giorgia Cecchinato, Federico Ferraguto y Marco Rampazzo Bazzan. Al igual que en los otros números de la serie, las primeras versiones de los trabajos publicados en este número fueron discutidas en el V Congreso Internacional de la ALEF, “Yo, Imágen, Ser” realizado en la Pontificia Universidad Católica del Paraná (PUCPR) en Curitiba en noviembre 2019.

Los artículos reunidos en este número abordan el aporte original de Fichte en algunos de los grandes debates de su tiempo en torno a la Ilustración y sobre el Derecho natural. Además, ponen en evidencia la relevancia de las ideas fichteanas en los desarrollos de la generación romántica y destacan la existencia de un diálogo subterráneo con cierto hegelianismo, presente en la filosofía francesa del siglo XX.

El artículo de Jimena Solé analiza la posición de Fichte frente a lo que la autora define como el núcleo central del programa ilustrado kantiano, esto es, el ideal de la emancipación mediante el ejercicio autónomo de la razón. En su contribución Rampazzo Bazzan investiga los diferentes sentidos del concepto de la política que podemos encontrar en la obra de Fichte, mostrando, por un lado, la manera original en que el filósofo se apropia de las categorías del derecho vigente y, por el otro, la dimensión política de su pensamiento. En su escrito Lucas Scarfia destaca la centralidad del concepto de Yo en la *Grundlage der Wissenschaftslehre* tanto para medir la coherencia interna del pensamiento de Fichte como para entender su recepción y sus diferencias con las posiciones elaboradas por Hegel y Novalis. Analizando la correspondencia, Santiago Napoli reconstruye la gran atención que Novalis dedica a los debates sobre la Disputa del Ateísmo y muestra cómo en *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik* y *Die Christenheit oder Europa*, desarrolla posiciones próximas a las defendidas por Fichte. João Geraldo Martins da Cunha muestra cómo la categoría de la exhortación elaborada en *Grundlage des Naturrechts* puede constituir un aporte para resolver un impasse que él identifica en la argumentación de Simone de Beauvoir (*El Segundo Sexo*) acerca de la recuperación del modelo hegeliano de la lucha entre el amo y el esclavo para pensar la emancipación de la mujer como reconocimiento recíproco.

Vitoria, 31 de enero, 2021

M.R.B.

G.C.

F.F.

SOMMAIRE

Artículos/Artigos

Fichte y la ilustración: de la defensa de la libertad de expresión a la exhortación al pensamiento autónomo

María Jimena Solé

A política segundo os princípios da Doutrina da ciência

Marco Rampazzo Bazzan

Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel

Lucas Scarfia

El profesor, el teólogo y el político. Novalis frente al Atheismusstreit de Fichte

Santiago Napoli

Fichte e Hegel em disputa: luta por reconhecimento ou exortação à liberdade? Considerações sobre dois modelos de intersubjetividade a partir do projeto de emancipação feminina n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir

João Geraldo Martins da Cunha

Reseñas/Recensões

Stefan Gerlach, Handlung bei Schelling

Fernando Wirtz

Artículos/Artigos

Fichte y la ilustración: de la defensa de la libertad de expresión a la exhortación al pensamiento autónomo

María Jimena Solé

Introducción

- 1 A lo largo de su obra, la actitud de Fichte frente a la *Aufklärung* se transforma. Sus primeros escritos evidencian su adhesión al movimiento ilustrado y hacen explícita su intención de promover la ilustración tal como Kant la había presentado en su famoso artículo de 1784, como una exhortación a emanciparse de la coacción exterior y a atreverse a *pensar por sí mismo*.¹ Fichte comparte con su maestro –y con todos los ilustrados– la confianza en que el ejercicio autónomo de la propia facultad racional conduciría a una mejora en todos los aspectos de la vida de los seres humanos. Considera, también, que ese progreso, ese perfeccionamiento de la humanidad es irrefrenable.
- 2 En efecto, es en nombre de la ilustración así entendida que Fichte desarrolla, en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, su radical defensa de la libertad de expresión. La humanidad, afirma allí, avanza necesariamente hacia su perfeccionamiento, hacia la libertad, hacia “la más grandiosa ilustración” (ZD, GA I/1, 169).² Cualquier restricción a la libertad de pensamiento y de expresión es un obstáculo que impide el progreso hacia ese destino y, en última instancia, es la causa de las revoluciones violentas. Para impedir las penurias y miserias que usualmente traen consigo las revoluciones, Fichte exhorta a los príncipes a respetar la libertad de sus súbditos y declara que “[n]ingún Estado, en el que estas páginas sean impresas y públicamente vendidas, busca reprimir la ilustración” (ZD, GA I/1, 168/ Reivindicación, 332).
- 3 Esta adhesión al proyecto ilustrado, explícita en el escrito de 1793 que acabamos de citar, es reemplazada en sus textos posteriores por una actitud

crítica frente a la ilustración.³ Este cambio en su valoración puede explicarse por medio de diversos factores. Por un lado, la incompreensión y el rechazo de la Doctrina de la Ciencia por parte de sus contemporáneos refuerzan el juicio negativo que Fichte tenía acerca de la mentalidad filosófica de la época –recordemos, por ejemplo, que según él todos los filósofos de su época eran dogmáticos. Por otro lado, la crisis en la que había caído la ilustración luego del estallido de Polémica del spinozismo en 1785 se había profundizado durante los últimos años del siglo.⁴ El derrotero de la discusión en torno al significado, los alcances y las consecuencias de la *Aufklärung* durante las últimas décadas del siglo XVIII ponen en evidencia que el concepto mismo de ilustración se había transformado, para los pensadores alemanes, en un campo de batalla ideológico.⁵ El movimiento ilustrado se encontraba atravesado por múltiples tensiones. La ya antigua disputa entre la *Popularphilosophie* y la *Schulphilosophie*, por ejemplo, continuaba vigente. Ambos bandos intentaban apropiarse de la bandera de la ilustración y acusaban a su oponente de obstaculizar su progreso o de desvirtuar su sentido. Además, la Revolución francesa y su posterior deriva en la época del terror, hizo que la discusión acerca del sentido y el alcance del proyecto ilustrado se concentrara sobre la cuestión de sus consecuencias indeseables. Los sectores conservadores acusaban a los ilustrados de encender el espíritu revolucionario y de conducir al desorden social. Los defensores de la ilustración se vieron obligados a defenderse. Se instaló, así, la distinción entre una verdadera y una falsa ilustración.⁶ Todo dependía, entonces, de la manera en que cada uno definía la verdadera ilustración que debía ser defendida, y de cómo quedaba delimitada esa falsa ilustración, que debía ser combatida.

- 4 La apropiación del término “*Aufklärung*” por parte de los sectores conservadores ha quedado plasmado en uno de los textos que dispararon la acusación de ateísmo contra Fichte: la *Carta de un padre a su hijo*. El autor de esta epístola recomienda a su hijo abandonar el curso de Fichte y no perder tiempo en “abrirse camino a través de sofismas oscuros e insignificantes sin la más mínima ganancia para la ilustración de tu mente y la ennoblecimiento de tu corazón” (GA I/6, 138/ SW V, 326). Acusada de ateísmo, la Doctrina de la Ciencia es denunciada por este padre preocupado por la educación de su hijo como una enemiga de la ilustración, como un medio para la corrupción moral.
- 5 Fichte queda entonces involucrado en la compleja disputa por el sentido del concepto de *Aufklärung* y así lo ponen en evidencia sus intervenciones durante la Polémica del ateísmo. En efecto, al leer su *Escrito de justificación jurídica* de 1799, encontramos que Fichte plantea la oposición entre los amigos de la luz y los obscurantistas, pero advierte que ningún obscurantista

admite esta denominación y que todos ellos se consideran *también* ilustrados. “Según ellos”, explica, “la Ilustración debe ciertamente existir, sólo que sus adversarios van demasiado lejos. Pero ¿cómo es entonces posible que estos obscurantistas se consideren ilustrados? Únicamente en la medida en que se sitúan de nuevo en un estadio superior con respecto a otros que ahora se convierten, a sus ojos, en obscurantistas”.⁷

- 6 En esta misma línea, en el agregado final a su *Sonnenklaren Bericht* Fichte sostiene que los ilustrados de Berlín y específicamente su líder, Friedrich Nicolai, defienden bajo el pomposo nombre de ilustración, una posición vacía que, preocupada por las cuestiones de la vida cotidiana, se horroriza frente al intento de la Doctrina de la Ciencia por penetrar en los fundamentos del saber (Cf. FSW II. 412 y ss). La distinción entre ilustrados auténticos y pseudo-ilustrados que se hacen pasar por sus impulsores pero que son en realidad sus enemigos se encuentra presente también en su *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare meinungen* de 1801 (GA 1/7, 327-363).
- 7 Algunos años más tarde, en sus lecciones dictadas en Berlín durante 1804 y 1805, publicadas bajo el título *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Fichte utiliza los términos “Auf- und Ausklärung” (GgZ, GA I/8, 223/ CEC, 33)⁸ –un juego de palabras difícil de traducir al español, pero con una clara connotación peyorativa– para referirse a su propia época. La edad contemporánea, la era de la ilustración, es caracterizada allí como “la edad de la indiferencia absoluta hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: el estado de la acabada pecaminosidad” (GgZ, GA I/8, 207/CEC, 33) Fichte se muestra decepcionado por su propia época, que lejos de haber logrado realizar el ideal del ejercicio autónomo de la facultad racional, atenta contra ella y conduce a la depravación moral. Vaciada de su auténtico sentido, la ilustración se revela como una etapa que debe ser superada y dejada atrás, ya no como el punto de llegada del progreso universal.
- 8 La actitud abiertamente crítica frente a la ilustración en esta y en otras de sus obras posteriores, ha conducido a ver en Fichte un detractor del programa al que él mismo habría adherido en su juventud.⁹ El objetivo de este trabajo es examinar la posición fichteana en relación con lo que identifiqué al comienzo como el núcleo central del programa ilustrado kantiano, esto es, el ideal de la emancipación mediante el ejercicio autónomo de la facultad racional propia,¹⁰ en dos de sus obras emblemáticas en este respecto y que presentan actitudes aparentemente opuestas: la *Reivindicación de la libertad de pensamiento...* de 1793 y *Los caracteres de la edad contemporánea* de 1806. Mi objetivo es mostrar que tanto en la defensa explícita de la ilustración desplegada en el primer texto como en la dura crítica expuesta en la segunda, Fichte no solo adhiere al programa ilustrado kantiano del pensamiento

autónomo y la emancipación de la razón, sino que lo radicaliza. Para mostrar esto, (1) en primer lugar, me detendré en su concepción de la comunicación entre espíritus libres como la mejor vía para la formación y el perfeccionamiento humanos. (2) En segundo lugar, analizaré su propuesta de una reforma en la manera en que se desarrolla la comunicación, con el fin de que no atente contra aquello que debe garantizar, esto es, el pensamiento autónomo. Mostraré que el primer punto implica que, a diferencia de la postura asumida por Kant en su famoso artículo de 1784, Fichte reclama una libertad de expresión ilimitada. El segundo punto implica que, radicalizando de las afirmaciones kantianas, Fichte prioriza la comunicación oral por sobre la escrita. Se abre entonces la posibilidad de repensar el sentido del concepto de *Aufklärung* en la filosofía fichteana, de preguntarse por la posibilidad de pensar una ilustración positiva que, a diferencia de la que él critica y rechaza, logre el fin de la emancipación y el ejercicio autónomo de las facultades racionales. A explorar esta posibilidad quisiera dedicar las reflexiones finales del trabajo.

1. Comunicación y libertad

- 9 Bajo el reinado de Federico Guillermo II y en un contexto de endurecimiento de la censura, Fichte publica en 1793 su *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*. Como se sabe, la originalidad de este texto reside en que para argumentar a favor de la ausencia de restricciones en la circulación de ideas, Fichte desarrolla una investigación acerca del origen y el alcance de la autoridad de los príncipes. Según Fichte, el poder de las autoridades políticas se basa en un pacto de transferencia de derechos. Sin embargo, advierte que hay algunos derechos que son inalienables. Entre ellos, y principalmente, el derecho a pensar por sí mismo. El ser humano no puede alienar este derecho porque, sostiene Fichte:

El ejercicio de la libertad en el pensar es, al igual que su ejercicio en el querer, una parte íntimamente constitutiva de su personalidad, es la condición necesaria bajo la cual únicamente él puede decir: yo soy, soy un ser autónomo (ZD, GA I/1, 175/RLP, 341).
- 10 Ningún contrato social puede exigir la transferencia de este derecho, que es inalienable. Nadie puede voluntariamente renunciar a pensar. Pero tampoco es posible que alguien se comprometa voluntariamente a *limitar* su pensamiento, a investigar hasta determinado punto y detenerse allí en su indagación. Pues cuando llega a ese límite, dice Fichte, “la esencia de su razón, que aspira a lo ilimitado” (ZD, GA I/1, 183/RLP, 351) lo incita a avanzar más allá.

- 11 Este reclamo de una libertad ilimitada para ejercer el propio pensamiento lleva a Fichte a reclamar también una libertad ilimitada de expresión. Fichte concibe la comunicación como un fenómeno que involucra dos acciones diferentes, pero inseparables: la de expresar las propias ideas (*dar*) y la de tomar esas ideas que otro comunica (*recibir*). Es esta segunda acción la que se revela como esencial para entender la inalienabilidad del derecho a la comunicación. Según Fichte, “[p]ertenece a nuestra destinación aprovechar libremente aquello que está allí a nuestra disposición para nuestra formación (*Bildung*) espiritual y moral” (ZD, GA I/1, 177/ RLP, 343). Ningún ser humano puede renunciar a su formación. Nadie puede renegar de todo aquello que su prójimo y su entorno ofrecen para desarrollar sus disposiciones y, sostiene Fichte, “[u]na de las fuentes más enriquecedoras de nuestra instrucción y formación es la comunicación de un espíritu a otro espíritu” (ZD, GA I/1, 177/ RLP, 343). En efecto, en la medida en que cada uno “tiene un derecho inalienable a recibir sin límite las enseñanzas (*Belehrungen*) impartidas libremente” (ZD, GA I/1,183/RLP, 351), entonces también es inalienable el derecho de los otros a impartir tales enseñanzas.
- 12 Es por ello que, a los pueblos, Fichte los exhorta a entregarlo todo, “menos la libertad de pensamiento” a la que se refiere como el “santuario de la humanidad” (ZD, GA I/1 170/ RLP, 333) que augura una vida mejor. A las autoridades políticas, por su parte, les exige que respeten los derechos inalienables de sus súbditos:

sobre nuestra libertad de pensamiento no tenéis, príncipes, ningún derecho. No tenéis ninguna decisión acerca de lo que es verdadero o falso. No tenéis ningún derecho a determinar los objetos de nuestras investigaciones o de establecer sus límites. No tenéis ningún derecho a impedir que comuniquemos los resultados de las mismas, sean verdaderos o falsos, a *quien* y *de la manera* en que queramos (ZD, GA I/1 187/ RLP, 357).
- 13 A diferencia de Kant, que en su conocido artículo de 1784, “Respuesta a la pregunta ¿qué es ilustración?”, había establecido la distinción entre un uso público y un uso privado de la razón, y había argumentado a favor de limitar el uso privado de la razón –el uso que cada uno de los ciudadanos hace su propia de razón en la medida en que ejerce una función en el Estado– como un medio para el fomento de la ilustración, Fichte reclama a los príncipes que no pongan ningún obstáculo a la libertad de expresión. Tampoco en su carácter de funcionario público puede el ser humano renunciar a lo aquello que lo hace ser quien es –un Yo, una persona– y, por lo tanto, también debe ser según Fichte ilimitada la libertad de la que gocen en lo que Kant había llamado el uso privado de la razón, que incluye –por supuesto– la preciada libertad de cátedra.

- 14 Así pues, Fichte radicaliza el reclamo kantiano de una libertad de pensamiento y expresión y se distancia de su maestro en este punto. Si la ilustración consiste en el ejercicio autónomo de la propia razón, entonces se requiere una libertad ilimitada de pensar y para pensar es absolutamente necesario el intercambio de ideas. Necesitamos nutrirnos de las ideas expresadas por nuestros conciudadanos. No hay pensamiento sin comunicación. No hay pensamiento autónomo sin libre circulación de las ideas. La ilustración, como objetivo al que tiende el género humano, sólo requiere de los príncipes y las autoridades políticas que no impongan trabas al despliegue de las facultades espirituales de sus súbditos. Fomentar la ilustración no es una tarea que les corresponda. Lo único que se les exige es, por lo tanto, que no la obstaculicen arrebatando derechos que son, por su naturaleza, inalienables. Nada ni nadie puede imponer límites a la libertad de expresión.

2. Comunicar para la libertad

- 15 Si en 1793 Fichte se muestra confiado en que la libre circulación de ideas promoverá el avance de la humanidad hacia su perfeccionamiento, poco más de una década después su diagnóstico acerca del estado del desarrollo espiritual de sus contemporáneos es sumamente crítico. No sólo señala –como también lo había hecho Kant en su artículo de 1784– que la humanidad no ha alcanzado la ilustración, sino que sostiene que el modo en que su época desarrolla las ciencias va contra ese perfeccionamiento.
- 16 Como se sabe, Fichte dedica las lecciones que conforman *Los caracteres de la edad contemporánea* a exponer desde un punto de vista filosófico la historia del progreso necesario de la humanidad. Este progreso se desarrolla, según Fichte, a través de cinco épocas hasta alcanzar el fin de la especie sobre la tierra, esto es, “organizar en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón” (GgZ GA I/8, 230/ CEC, 24). Según Fichte, la humanidad se encuentra en la tercera etapa que, como ya adelanté, denomina *Auf-* y *Ausklärung*. Fichte no solo adopta el término ilustración para nombrar a su propia época sino que le añade otro: *Ausklärung*. Se trata de un neologismo que denota un juego de palabras difícil de expresar en español. El término anticipa la carga peyorativa que Fichte le atribuye a la edad contemporánea, caracterizada por la mera liberación del dominio de la autoridad exterior y de la fe –ambas formas bajo las que se había configurado la razón durante las edades anteriores– para pensar por uno mismo.
- 17 La ilustración deja de ser, como en su obra de poco más de una década antes, el fin más elevado hacia el que avanza indefectiblemente la humanidad, para

transformarse ahora en el nombre de una época que se caracteriza por el pensamiento propio vacío y reactivo. Según las palabras de Fichte:

Todos, hasta el más humilde y hasta el menos culto, se apropiarán, pues, en alguna medida el arte de concebir por sí mismos, es decir, como la ilustración de la edad es completamente negativa, todos se habrán, mediante la reflexión sobre sí mismos, elevado por encima de algo que les enseñaron en la niñez, y ya no les podrán inculcar muchas cosas que antes hubieran podido inculcárseles. Y así ha pensado cada hombre por y para sí mismo y concebido algo por su propio esfuerzo, y la edad entera se ha convertido en un campamento de ciencia formal (GgZ GA I/8, 255/ CEC, 80).

- 18 Según Fichte, él y sus contemporáneos viven en una época en la que el mérito y la dignidad de una persona radican en la capacidad de esa persona para concebir algo por sí misma. Por lo tanto, el objetivo de quienes expresan sus ideas, de quienes realizan sus aportes a las ciencias, no es acceder a una verdad, analizarla, comunicarla y permanecer en ella sino emitir la máxima cantidad posible de opiniones. Cada uno da a conocer su opinión, la presenta al resto, pero admite –creyéndose muy modesto– que cada cual puede pensar de otra manera. La noción de que la coexistencia de opiniones encontradas es signo de tolerancia o respeto de la diferencia es desenmascarada por Fichte como un engaño. No se trata de tolerancia o humildad, sino de arrogancia. En efecto, afirmar que cada quien tiene derecho a su propia opinión implica, en realidad, suponer que la opinión personal tiene algún significado, algún valor en sí misma, por el solo hecho de ser una opinión personal y sin importar su vínculo con la verdad.
- 19 Así, aunque sea posible mostrarle a una persona que lo que ha pensado es repugnante, éste podría responder que no importa, porque hay un valor en el esfuerzo de pensar por uno mismo. Del mismo modo, si se quisiera señalar a alguien que por su ignorancia ha opinado erróneamente sobre algún asunto, entonces aquél podría argumentar que si fuese menester siempre entender aquello sobre lo cual se juzga, la absoluta libertad de juzgar quedaría harto condicionada. La proliferación de opiniones personales se revela, entonces, como expresión de lo que Fichte llama una ilustración negativa. No se trata de un medio para el cultivo de las facultades espirituales ni para la investigación colectiva de la verdad, sino que, guiada por el afán de una supuesta originalidad y por la velada arrogancia que caracteriza a los seres humanos de la época, se revela más bien como un medio para la confusión y la ignorancia.
- 20 Fichte despliega entonces una aguda crítica al mundo de la publicidad y del mercado editorial, que desde hacía algunos años se encontraba en pleno auge en el territorio alemán. Dado que las opiniones afirmadas un día son olvidadas al día siguiente, sostiene Fichte, los héroes en ese campamento de

ciencia formal son quienes logran *imprimir* sus opiniones. Poner en negro sobre blanco las propias ideas es la manera de probar públicamente su independencia de espíritu. Pero ya que no se trata únicamente de opinar sino de tener la capacidad de seguir opinando incesantemente, las imprentas no se detienen jamás. Surge así un “torrente de literatura”, que siempre se renueva, y que con cada nueva oleada desplaza a la precedente.

- 21 Los lectores, por su parte, leen sin cesar y corren detrás de cada novedad, sin que les quede un momento para pensar en lo leído. Además, para quienes no cuentan con el tiempo suficiente, las revistas proveen reseñas, que terminan reemplazando la lectura directa de los libros. Qué y cuánto de este vertiginoso recorrido por los textos queda realmente en los lectores es algo completamente azaroso. Fichte compara este modo de leer con el humo del tabaco, que al igual que “otros medios narcóticos” hunde a los lectores “en el placentero estado intermedio entre el sueño y la vigilia, y mece en un dulce olvido de sí, sin que se necesite de ninguna actividad” (GgZ, GA I/8, 263/ CEC, 87). Este fenómeno explica el surgimiento de la figura que del lector *puro*, un lector que leer por leer.
- 22 “En este punto” sentencia Fichte, “han alcanzado la literatura y la lectura su fin. Se han disuelto y anegado en sí mismas, y mediante su más alto efecto han destruido su efecto.” (GgZ, GA I/8, 263/ CEC, 87). La manera en que se ejerce la comunicación de ideas en la época no contribuye al desarrollo de la razón ni le enseña cómo ejercer sus facultades racionales de manera autónoma. La manera de leer, hunde al lector en la pasividad, impide que aprehenda ningún concepto claro o que siga la conexión de ideas. La proliferación de escritos que expresan opiniones personales, que lo único que buscan es reaccionar frente a otras opiniones, conducen a la indiferencia y el tedio.
- 23 La época ilustrada que, en vistas a lograr el ejercicio autónomo de la facultad racional, exigía una libertad irrestricta de pensamiento y expresión – incluidas la libertad de conciencia y la libertad de cátedra– revela su limitación. La ausencia de trabas para la publicación de las opiniones propias y la máxima de pensar por sí mismo conducen a la destrucción de aquello que se quería lograr. La ilustración se revela como una ilustración negativa, que confunde el pensamiento personal con la mera oposición a las opiniones ajenas, a las ideas heredadas, a las enseñanzas recibidas. Esta situación, reconoce Fichte, impone la necesidad de “empezar algo nuevo” (GgZ, GA I/8, 264/ CEC, 88). Hay que transformar radicalmente la manera en que se produce la comunicación de ideas.
- 24 La propuesta de Fichte consiste en priorizar la comunicación oral por sobre la escrita. En efecto, según Fichte, “[l]a comunicación oral –por medio del

discurso seguido o del diálogo científico– tiene infinitas ventajas sobre la que se hace por medio de las letras muertas” (GgZ, GA I/8, 263/ CEC, 87). Nuevamente alejándose de Kant, que en su artículo de 1784 había señalado la necesidad de que los doctos ejercieran su razón públicamente siempre por escrito, Fichte reivindica la oralidad como la forma originaria de la comunicación, que exige al que participa de la conversación seguir con atención la conexión del discurso, para aprehenderlo y fijarlo de modo activo. Fichte propone, entonces, que se recupere el medio de comunicación oral, que se lo desarrolle hasta la destreza, que se haga de él un arte. Como contraparte, se ha de adquirir receptividad para esta forma de la comunicación. Se trata, por lo tanto, de abandonar el campamento de las ciencias junto con su división entre autores y lectores, para construir una comunidad de hablantes, una comunidad de escucha en donde la conversación atenta exija el ejercicio de la actividad de pensar en vez de sofocarla.

- 25 Esta convicción acerca de la superioridad de la comunicación oral y la consciencia acerca de los peligros de la letra muerta, guiaban la manera en la que Fichte mismo ejercía su profesión desde un comienzo. Ya en el Prefacio a la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, sostiene que para no oprimir el pensamiento autónomo de sus oyentes o lectores, había decidido no decirlo todo, incluso si esto implicaba también que ciertas ideas permanecieran confusas y afirma su resolución a exponer su sistema sin apelar a una terminología fija, que aniquila el espíritu de la filosofía (GWL, GA I/2, 252/ FDC, 8). La decisión de no volver a publicar ninguna de las versiones de su sistema que expuso después del cambio de siglo también puede entenderse como un compromiso con la convicción de la prioridad de la comunicación oral, que sí ejerce, como se sabe, en cursos y lecciones hasta el final de su vida.
- 26 Pero Fichte era consciente de la imposibilidad de prescindir completamente de la letra escrita. Por eso, ve la necesidad de introducir también una transformación radical en la manera de leer. Fichte dedica el final de la sexta lección de *Los caracteres de la edad contemporánea* a exponer brevemente lo que podemos interpretar como un método exegético que declara que el primer fin que debe perseguir la lectura de las obras científicas es “conocer históricamente la intención propia y verdadera del autor” (GgZ, GA I/8, 264/CEC, 88). Para ello, no hay que entregarse pasivamente a la lectura, dejando que el autor influya sobre el lector de modo azaroso, permitiéndole que nos diga lo que él quiera. Por el contrario, hay que adoptar frente al libro la misma actitud que adoptamos frente a la investigación de la naturaleza: “hay que someter al autor a un hábil y bien calculado experimento del lector” (GgZ, GA I/8, 264/ CEC, 88) dice Fichte. Primero, hay que hacer una

lectura cursoria del libro entero para obtener un concepto aproximado del designio del autor y para detectar el apartado principal de la obra. Dado que el designio del autor jamás está íntegramente determinado –pues con ello se habría acabado el libro– es necesario reconstruirlo. Hasta donde esté determinada, la intención del autor será inteligible y hay que hacerse una idea clara de ella, reconstruirla independientemente del autor. Pisando firme en esa idea clara, también hay que reconocer y delimitar la esfera de lo que permanece indeterminado del designio del autor. Del modo como el autor infiera el resto, podrá deducirse cómo concibe eso que permanece ininteligible en la obra. Lo delatará el uso que haga de sus supuestos tácitos. Entonces, hay que continuar leyendo para ampliar progresivamente la esfera de lo determinado e inteligible, hasta que no quede nada ininteligible “y podamos rehacer por nosotros mismos el sistema entero del pensamiento del autor, hacia delante y hacia atrás, en cualquier orden, y derivando todas las determinaciones del mismo unas de otras indistintamente” (GgZ, GA I/8, 265/CEC, 89). Fichte aconseja realizar esta operación en papel, con la pluma en la mano, para “velar severamente sobre sí mismo en este propio pensar sobre el autor” (GgZ, GA I/8, 265/CEC, 89). Ese papel, sin embargo, no ha de correr a la imprenta como comentario, advierte Fichte. Si otro quisiera usarlo para entender el asunto, tendría que aplicar a ese manuscrito el mismo procedimiento exegético.

- 27 Una vez que se ha logrado entender y conocer históricamente la intención del autor, lo segundo es juzgar si esa intención es conforme a la verdad. Esto, dice Fichte, será muy fácil después de un estudio tan penetrante y probablemente ese juicio se produce ya durante el estudio. Por eso, concluye: “Es claro que de este modo se entenderá frecuentemente al escritor mucho mejor de lo que se entendió él mismo” (GgZ, GA I/8 265/CEC, 90). Además, este procedimiento permite detectar cuándo el autor entra en un territorio que no conoce y cuándo su pensamiento es por completo confuso, lo cual nos autorizaría a dejar su obra y no continuar con la lectura.
- 28 Entender al autor mejor de lo que él mismo se entiende. Ese es el objetivo que hay que perseguir en la lectura de obras científicas y esa es la manera en que, sabemos, Fichte leyó a Kant y a Rousseau.

3. Una ilustración positiva

- 29 La crítica fichteana a la mentalidad filosófica de la época como ilustración meramente negativa no implica una renuncia a la confianza en el progreso del género humano ni tampoco significa el abandono del ideal de la emancipación. Fichte permanece convencido de que la humanidad avanza hacia su perfeccionamiento, hacia el despliegue de sus disposiciones

espirituales, hacia el ejercicio autónomo de su razón. La ilustración negativa es un momento necesario en este desarrollo histórico. El peligro, sin embargo, es confundirla con el fin perseguido. La propuesta fichteana de una completa transformación en la manera en que se ejerce la comunicación entre espíritus libres permite, a mi entender, pensar en la posibilidad de atribuir a Fichte una noción *positiva* de ilustración.

- 30 Esta ilustración positiva se opone a la ilustración negativa criticada por Fichte en *Los caracteres* porque no confunde el pensamiento autónomo con la mera producción de opiniones personales opuestas a las opiniones de otros. No confunde la verdad con la simple inversión del prejuicio. La ilustración que Fichte reivindicaría denuncia ese gesto como vacío y busca una verdad universalmente válida. Sabe, además, que para ello se requiere el ejercicio de una libertad también *positiva*, que no puede consistir en la mera reacción a otra cosa.
- 31 De este modo, Fichte no solo radicaliza el proyecto kantiano de una ilustración como emancipación sino que además lo transforma: resignifica profundamente su sentido. Reclama una libertad ilimitada para la comunicación de ideas y piensa esa comunicación según el modelo de la oralidad, que garantiza la actividad de todos los involucrados –y que, además de evitar los peligros de la lectura narcótica, logra llegar a un público mucho más amplio–. Pero a diferencia de Kant, que en 1784 celebraba la figura del príncipe como el gran tutor ilustrado, Fichte rechaza tanto la idea de que los príncipes sean los protagonistas de la ilustración como la figura del tutor. Los príncipes no deben ocuparse de la felicidad del pueblo, sino de garantizar sus derechos. Son los doctos los únicos guardianes de la ilustración. Pero los doctos le hablan al pueblo, auténtico sujeto y protagonista de esta ilustración en sentido positivo. Exhortar a pensar por sí mismos es su misión, pero la tarea recae por completo en los oyentes y los lectores, que deben realizar esa transformación en la manera de leer, una pequeña revolución que los hace abandonar la pasividad y abrazar su rol activo en la comunicación reconstruyendo la intención de los autores, buscando el espíritu de los textos y no quedándose en la letra muerta. Esto es lo que, en mi opinión, el propio Fichte intenta hacer en cada una de sus lecciones, en cada uno de sus escritos. De hecho, así explicita sus intenciones al ofrecer sus lecciones:

Por lo que toca a mis presentes esfuerzos, sería para mí un pago halagüeño que un público culto y comprensivo se entretuviese durante algunas horas de este medio año en una forma decorosa y digan de él, y otro tanto tiempo se encontrase sumido en un estado de ánimo elevado por encima de los negocios y de las diversiones de la vida ordinaria, más libre y más puro, y en un éter más espiritual. Sobre todo, si aconteciese que en algún alma juvenil y esforzada cayera una chispa de vida perdurable que hiciese salir de mis pensamientos, acaso débiles, otros mejores y más perfectos y

encendiese la vigorosa resolución de realizarlos, mi pago sería completo (GgZ, GA I/8, 204/CEC, 29).

- 32 El acto de la comunicación es concebido por Fichte como exhortación al pensamiento autónomo: encender mediante las palabras propias, escritas u orales, la chispa que habita todas las almas, motivar en las otras mentes pensamientos más perfectos que las ideas comunicadas, inspirar un estado de ánimo elevado que sea conducente a la reflexión, a la libertad, a la espiritualidad. Fichte no desea tener adeptos, seguidores, discípulos que reciten de memoria sus escritos. Quiere que sus escritos y sus discursos sean juzgados por sus oyentes y lectores. Quiere oyentes y lectores comprometidos con la búsqueda de la verdad, que no estén dispuestos a cambiar unas cadenas por otras, ni un prejuicio por otro. Dejar atrás la ilustración negativa y abrazar una ilustración que sea auténticamente positiva, en la que la comunicación franca de las propias ideas sea la contracara de una escucha activa y sincera, en la que el ejercicio autónomo de la razón no consista en la mera oposición a las opiniones ajenas sino el despliegue de la vida del Yo, cuya actividad incesante nos habita y nos impulsa.

Bibliografía

- J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.
[GA] Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. I. H. Fichte (ed.). Berlín, De Gruyter, 1971. [FSW] *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron ¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII Reivindicación Los caracteres de la edad contemporánea Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* [FDC]
- 33 AA.VV., (1974) *Was ist Aufklärung?*, ed. y epílogo de E. Bahr. Stuttgart: Reclam.
- 34 Ameriks, K. (ed), (2000) *Cambridge Companion to Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 35 Batscha, Z. y Bergk, A. (comps.), (1977) *Aufklärung und Gedankenfreiheit: fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 36 Cassirer, E., (1993) *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de cultura económica.
- 37 Danhnke, H-D., (1989) “Was ist Aufklärung?” en: Danhnke, H-D y Leistner, B. *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*. Berlín y Weimar: Aufbau-Verlag.
- De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M. y Zöllner, G. (eds.), (2004) *Fichte und die Aufklärung*. Hildesheim / Zürich / New York: Olms. Moser, F. K. von , (1792)

- “Wahre und falsche politische Aufklärung”, *NEUES PATRIOTISCHES ARCHIV FÜR DEUTSCHLAND*, N° 1. ---, (2018) “Verdadera y falsa ilustración política” en: Solé, M. J., *¿Qué es ilustración?*. Op. Cit.
- 38 Nisbet, H., (1982) “Was ist Aufklärung?": The concept of Enlightenment in Eighteenth-century Germany”, *JOURNAL OF EUROPEAN STUDIES*, Vol. 12, N° 46, 77-95.
- 39 Oncina Coves, F., (1986) “Estudio preliminar” en FICHTE, J. G. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron. Discurso*. Madrid: Tecnos.
- Radrizzani, I De Pascale, C., Fuchs, E. Ivaldo, M. Y Zöllner, G *Fichte und die Aufklärung* . Op. cit.
- 40 Rampazzo Bazzan, M., (2017) *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese* . Milán: Franco Angeli.
- 41 Raulet, G., (1995) *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, París: Flammarion.
- Rivera de Rosales, J. y Cubo, Ó., (2009) *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* . Madrid: Dykinson.
- 42 Schmidt, J., (1996) *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* . Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- 43 Schneiders, W., (1974) *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* . Múnich y Friburgo: Karl Albert.
- 44 ----, (1989) “300 Jahre Aufklärung in Deutschland” en Idem (ed), *Christian Thomasius.1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung* . Hamburgo: Meiner.
- 45 ---- (ed.), (2001), *Lexicon der Aufklärung. Deutschland und Europa* . Múnich: Beck.
- Solé, M. J., (2013) Estudio preliminar “La Polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias” en AAVV, *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, selección de textos, traducción y notas M. J. SOLÉ . Bernal: Editorial de la Universidad de Quilmes/Prometeo. ---, (2018) *¿Qué es ilustración? La polémica en Alemania a finales del siglo XVIII*.
- 46 Zöllner, G., (2004) “Kant, Fichte und die Aufklärung” en De Pascale, C., Fuchs, E., Ivaldo, M. y Zöllner, G. (eds.). 2004.

NOTAS

1. Traduzco la palabra alemana *Aufklärung* por *ilustración* con minúscula cuando no me refiero a la “Ilustración”, nombre propio de una época histórica, sino a la noción de “ilustración” entendida como proyecto intelectual, filosófico, político, pedagógico, etc., por cuyo sentido se preguntaron los pensadores alemanes de finales del siglo XVIII, incluido Fichte.
2. . Utilizo la siguiente traducción, que incluye entre barras la paginación de la GA: Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* en Solé, M. J. 2018. Me refiero a esta traducción con la abreviatura *Reivindicación* e indico el número de página.
3. Ives Radrizzani ofrece una reconstrucción de los diferentes sentidos que adquiere el término *ilustración* en los escritos de Fichte para poner en evidencia la crisis de este término y el modo en que Fichte se posiciona al respecto. Cf. Radrizzani 2004, 79-93.
4. Cf. Solé 2013. Existe una frondosa bibliografía acerca de esta polémica.
5. Al respecto, véase Solé 2018.
6. Esta es, por ejemplo, la propuesta de Friedrich Karl von Moser –uno de los publicistas más influyentes de la época– quien en el artículo “Wahre und falsche politische Aufklärung” aparecido en el periódico *Neues Patriotisches Archiv für Deutschland* en 1792, propone que la religión sea el fundamento de la ilustración. Esa ilustración debe fundarse en la idea de un creador bueno, del que dependen las creaturas del mundo y al que veneran con obediencia. En cambio, toda ilustración que permite al ser humano seguir su propia voluntad, que lo llena de orgullo para que se considere a sí mismo como su único señor y para que “fabrique su propio derecho natural a su antojo”, es el camino a la inmoralidad, a la disolución de la sociedad civil “y al enfrentamiento del género humano contra sí mismo, que comenzaría con la filosofía y terminaría con la escarpación y el canibalismo” (Moser, Friedrich Karl von, “Wahre und falsche politische Aufklärung”, *Neues Patriotisches Archiv für Deutschland*, N° 1, 1792, p. 534. Cito según mi traducción, que incluye la paginación del original entre barras: Moser, F. K. von “Verdadera y falsa ilustración política” en Solé, 2018). Esta falsa ilustración, que no provee consuelo o sostén a los hombres, pretende darle más de lo que las fuerzas del entendimiento humano pueden emplear, es caracterizada por Moser como *Schwärmerey* (fanatismo).
7. *Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus*, GA I/6, 59. Traducción al español de Faustino Oncina Coves: Fichte, J. G., *Escrito de justificación*

jurídica... en Rivera de Rosales y Cubo 2009, 221-222.

8. Utilizo la traducción al español de José Gaos, citada en la bibliografía, y me refiero a ella con la sigla CEC y el número de página.

9. Véase la introducción al libro de De Pascale, Fuchs, Ivaldo y Zöller (eds.), 2004.

10. Cf. Zöller 2004, 35-52.

RESÚMENES

The aim of this article is to examine Fichte's attitude toward what can be considered the kernel of the Kantian Enlightenment program, that is, the ideal of emancipation through the autonomous exercise of one's own reason. To this end, I analyze two works written and published a little more than a decade apart: the *Zurückforderung der Denkfreiheit* (1793), in which Fichte fervently defends the Enlightenment as the goal towards which humanity progresses, and *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804 and 1805), where he expresses a harsh criticism of his own time, the Enlightenment era. I will show that despite the evident change in his attitude towards the Enlightenment, Fichte not only adheres to the Kantian Enlightenment program but also radicalizes it. This can be seen, according to my interpretation, in the claim for unlimited freedom of expression and in the priority he awards to oral communication over written communication. To conclude, I raise the possibility that Fichte defends a positive Enlightenment that, unlike the negative and empty one he rejects, remains faithful to the end of emancipation and autonomous thought, and achieves it by effective means.

ÍNDICE

Keywords: Enlightenment, Freedom of speech, Communication, Orality, Emancipation

AUTOR

MARÍA JIMENA SOLÉ

 IDREF : <https://idref.fr/190417323>

 VIAF : <http://viaf.org/viaf/11150645154910621755>

Universidad de Buenos Aires

A política segundo os princípios da Doutrina da ciência

Marco Rampazzo Bazzan

1. Introdução

Explicitada ou não como tal uma questão substantiva sempre ronda os estudos sobre o pensamento político de Johann Gottlieb Fichte. É a questão de saber se, com a Doutrina da ciência, foi ou não aberto um novo entendimento da política. Pois, não cabe a menor dúvida que a grande ambição de Fichte foi formar uma nova maneira de olhar não apenas a ciência (*Wissenschaft*) ou o saber (*Wissen*) em geral – isso é a tarefa explícita da Doutrina da ciência *in specie* – mas também as ciências particulares e todo saber determinado. No intuito do filósofo, a expressão “segundo os princípios da Doutrina da ciência” – que aparece nos títulos de suas obras sobre o direito natural (1796-1797) e a moral (1798) – significava, ambicionava e prometia justamente um novo entendimento a ser engendrado e formado no ouvinte (ou no leitor) sobre o assunto em questão. E este novo entendimento não deveria ser tomado como um fim em si mesmo senão como a condição de uma atuação plenamente moral que o filósofo chama de sabedoria (*Weisheit*), ¹ ou “moral superior”. ²

Porém, a política é um assunto sobre o qual Fichte não nos deixou nenhum tratado sistemático. Destarte, para respondermos à questão levantada, não temos outra opção a não ser percorrer as definições mais significativas de política espalhadas em seus escritos e conferências, por um lado; e considerar seu próprio engajamento tanto na teoria quanto na prática enquanto homem de cultura, por outro. A leitura atenta dos textos de Fichte evidencia que, em seu pensamento, a política pode ser entendida não apenas como a teoria do Estado (*Staatslehre*) ou a arte do governo (*Regierungskunst*) – o que poderíamos chamar de política *stricto sensu* – mas também como o principal efeito social da arte de filosofar. Nesta ótica, haveria de se chamar “político” a todo efeito da exortação (*Aufförderung*) ³, na qual o filósofo colocava a

interação intersubjetiva fundamental para o homem poder se formar na vida ética, e, assim, realizar seu destino (*Bestimmung*) – o que propomos aqui chamar de política *lato sensu*. Sendo assim, a política segundo os princípios da Doutrina da ciência definiria não apenas uma ciência (ou técnica), senão muito mais uma prática ou arte (*Kunst*) de viver ⁴ em sociedade.

2. O âmbito da política a partir do Fundamento do direito natural

Há quarenta anos, discutindo a conferência que Manfred Hahn acabava de pronunciar sobre o conceito de política em Fichte (*Fichtes Politik Begriff*), Richard Schottky levantou uma pergunta que traz à tona uma primeira questão a ser analisada para esclarecermos nosso assunto. Trata-se da relação problemática entre a concepção de Fichte acerca do direito e da política por um lado, e a ciência política dominante em seu tempo pelo outro.

Haveria duas opções para se discutir sua fala. Primeiramente, poder-se-ia questionar se o espaço de liberdade que, em Fichte, se deixa para o indivíduo no Estado não tenha sido apresentado de uma forma um pouco sucinta. Além disso, o que me parece mais importante, poder-se-ia levantar a questão de se as aporias que foram apontadas de forma tão perspicaz na fala haveriam de ser imputadas a Fichte ou se elas não lidariam, ao invés, com a essência da coisa. ⁵

Não cabe a menor dúvida que “a essência da coisa” evocada por Schottky seja a lógica aporética elaborada no seio das doutrinas modernas do contrato social ao longo da idade moderna. ⁶ Contudo, foi justamente Schottky o primeiro pesquisador que estudou a relação do pensamento de Fichte com as doutrinas modernas do direito natural, cujo paradigma lógico se encontraria no *Leviatã* de Thomas Hobbes. ⁷ Para nós, a questão torna-se a de saber se Fichte trilharia esse caminho em prol de um novo entendimento da política, ou se, pelo contrário, sua proposta não acabaria por reproduzir as aporias típicas jusnaturalismo moderno tal como essas se apresentam no direito público prussiano do Século Dezoito. ⁸

Antes de tudo cabe ressaltar que, na discussão entre Hahn e Schottky, o conceito de política é analisado e discutido desde o ponto de vista sistemático da doutrina do direito. Na verdade, este recorte não é em nada arbitrário na medida em que decorre diretamente da definição de política que Fichte apresenta no parágrafo 21 do *Fundamento do direito natural segundo os princípios da Doutrina da ciência*. Em 1797, o filósofo alemão define a política: “a ciência que tem que ver com um Estado particular determinado por características contingentes (empíricas) e que considera qual é a maneira mais conveniente de nele realizar a lei do Direito” (GNR, GA I/4, 80/FDN, 341). ⁹

De acordo com esta definição, o âmbito da ciência política consiste na realização do direito. Destarte, de um ponto de vista simplesmente formal ou nominal a questão de se, e como sua definição de política constituiria uma inovação em relação à concepção codificada no direito público prussiano, a resposta imediata não poderia ser senão negativa. Pois, no contexto das “Ciências do Estado” (*Staatswissenschaften*), entende-se sob política justamente a aplicação (*Anwendung*) ou realização (*Verwirklichung*) do direito. ¹⁰

Sendo assim, a relação entre direito e política, que o filósofo apresenta em 1797, assume como ponto de partida o entendimento da segunda a partir do direito público prussiano. Porém, no caso de Fichte, a retomada literal de uma definição corrente de política não deveria levar o leitor ou comentador a concluir com demasiada rapidez que o intuito do filósofo (ou o êxito do *Fundamento do direito natural*) seria simplesmente reproduzir as figuras ou categorias da ciência política dominante em sua época. Na verdade, o fato de que não haja inovação no plano nominal ou na letra das formulações decorre diretamente do filosofar segundo os princípios da Doutrina da ciência. Como destaca Rubens Torres Filho, “a linguagem pressupõe sempre [...] em seu destinatário o ativamento daquela mesma ‘fantasia’ que permite ao homem antes de toda linguagem, pensar e ter conceitos gerais e abstratos. É a essa livre produção de imagens que compete proceder à reconstrução da significação, condição de toda compreensão”. ¹¹ Sendo assim, de acordo com o comentador brasileiro, “deixar as palavras é a condição prévia da doutrina da ciência na medida em que é a condição de toda compreensão” (Torres Filho 1973, 23). Com efeito, a doutrina da ciência é uma reflexão transcendental sobre os conteúdos da consciência imediata. Ela sempre pressupõe um conteúdo já dado (isto é, linguisticamente formado) que constitui o posicionamento contingente ou a crença comum (ou dominante), isto é, a base factiva para o engendramento da reflexão transcendental.

Ora, no tocante às ciências particulares, o ponto de partida desta reflexão não pode ser senão conteúdo do que uma determinada época considera como verdadeiro (*als wahr haltet*) no assunto em questão. ¹² No *Sistema de Ética* de 1798, Fichte define este tipo de crença como “símbolo”: enquanto fundamento da crença no supersensível de uma comunidade dada, isto é, “sua profissão de fé” (SSL, GA I/5, 218). Com base nestas considerações, podemos concluir que a ciência de um determinado tempo histórico define o simples ponto de partida da reflexão transcendental, ¹³ ou seja, a posição ou fato que a filosofia como doutrina da ciência pretende genetizar (ou fundamentar), tendo como objetivo formar uma nova atitude ética e crítica.

Apesar de ser um aspecto geralmente pouco considerado no âmbito dos estudos fichteanos, cabe lembrar o fato de que, no *Fundamento do direito natural*, o filósofo expõe para seus alunos uma disciplina científica perfeitamente codificada.¹⁵ Como na maioria das obras publicadas, também aqui, o objetivo principal da publicação é fornecer para os alunos um compêndio do que o filósofo apresentou em suas aulas, neste caso, sobre o direito natural durante o semestre invernal de 1795. Isto posto, vale a pena perguntarmos qual poderia ser o intuito ou objetivo efetivo de Fichte ministrando um curso sobre o *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* na Universidade de Jena. Uma resposta implícita encontra-se no *Sistema de Ética* de 1798, onde o autor define a tarefa dos eruditos em relação às ciências existentes. De acordo com ele, os eruditos (verdadeiros) deveriam “fazer progredir o conhecimento atual” (SSL, GA, I/5, 302). No caso de Fichte, este progresso exige uma retificação a partir de uma nova fundamentação dos princípios da ciência em questão. Ademais, para poder cumprir sua tarefa, o (verdadeiro) erudito deveria “conhecer historicamente o curso da ciência e os princípios que ela utilizou até seu tempo” (SSL, GA, I/5, 302). Com base nestas considerações, podemos conjecturar que o objetivo específico do *Fundamento do direito natural* é retificar a ciência existente para que seus alunos, ou seja, futuros eruditos, educadores morais, artistas ou servidores públicos venham formar um novo entendimento do direito e da política, e assim agirem em prol de um progresso efetivo das Luzes.

A esta altura trata-se de entender como este intuito prático – o de formar um novo entendimento, criticando “as verdades estabelecidas” da ciência dominante – orientaria efetivamente a obra de 1796-97. Conforme a tarefa de “conhecer historicamente o curso da ciência” e os princípios que a regiam até então, em vista do curso que inicia em 20 de outubro de 1795¹⁶, Fichte realiza um estudo preparatório que inclui os ensaios de Kant (entre os quais a *Religião entre os limites da simples razão* e a *Paz perpetua*¹⁷) e os artigos sobre o direito natural publicados no *Philosophisches Journal* em 1795 (GA II/3, 395-406).¹⁸ Com base neste estudo preliminar, na Introdução ao *Fundamento do direito natural*, o filósofo conceitualiza uma distinção substantiva entre duas maneiras de filosofar. Trata-se da distinção entre a “ciência filosófica real” (ou verdadeira) e a “filosofia de fórmulas”. O espírito filosófico diferenciaria-se do pensamento natural pelo fato de “achar em e durante o atuar mesmo, não apenas o que surge naquilo, senão também o atuar como tal” (GRN, GA I/3, 316/FDN, 9). Por um lado, há o “filósofo de fórmulas” que:

pensa para si isso e aquilo, se observa a si mesmo neste pensar e apresenta como verdade a série completa daquilo que foi capaz de pensar, simplesmente porque o pôde pensar. O objeto da sua observação é ele

próprio, tal como procede livremente, seja sem qualquer direção, ao acaso, ou segundo uma meta que lhe é dada de fora (GRN, GA I/3, 316/FDN, 9).

Assim, ele observaria a si como indivíduo particular e sua observação seria contingente e arbitrária. Pelo outro, há o “filosofo verdadeiro” que observa “a razão no seu proceder originário e necessário, mediante o qual existe o seu Eu e tudo o que para ele existe” (GRN, GA I/3, 316-317/FDN, 9-10). O objeto de sua observação é, por conseguinte, a razão em geral; sua observação procede necessariamente segundo suas leis internas, sem nenhuma finalidade externa.

A partir destes elementos, nossa hipótese é que, fundamentando o direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência, Fichte pretende criticar e *genetizar* os princípios e as formulações de uma disciplina codificada, isso é, o direito natural no contexto do direito público prussiano. Sendo assim, propomos entender a distinção entre ciência filosófica real e filosofia de fórmulas como a linha divisória pela qual o filósofo alemão ambiciona diferenciar sua exposição em relação aos tratados habituais, ou seja, retificar a doutrina do direito natural cumprindo a tarefa de “fazer progredir” esta ciência particular.

3. A arte da política

Ora, temos que entender qual seria o princípio norteador dessa ressemantização da doutrina do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência. Como já adiantamos, a perspectiva teórica de Fichte decorre do princípio segundo o qual os eruditos deveriam “fazer progredir o espírito da comunidade mediante essa retificação do conhecimento” (SSL, GA I/5, 302) e que a filosofia existiria propriamente na medida em que o discurso do falante engendra nos ouvintes um novo entendimento da ciência em questão. Falando do “espectro filosofante” no *Destino do Homem*, Rubens Torres Filho ressalta que, para Fichte, o objetivo de toda exposição era: “conduzir seu interlocutor a engendrar em si mesmo um pensamento que ele próprio já havia engendrado, e não para transmiti-lo, que aquele ‘Espírito’ maravilhoso e raciocinante lhe dirigia um certo discurso; e era a partir do pensamento engendrado em sua própria consciência que seu ouvinte reencontrava a expressão” (TORRES FILHO, 1973, 10). Esse espírito é justamente o que está em jogo numa reflexão ou prática filosófica *segundo os princípios da Doutrina da ciência*. Utilizando uma expressão típica do Fichte berlinense, trata-se da formação de uma “vista própria” (*eigne Sicht*) (SL 1812, GA II/13, 384).

Ora, o engendramento de um pensamento livre e autônomo, no qual consiste a existência do filosofar, pode ser entendido como efeito de uma exortação (

Aufförderung). A exortação é uma figura teórica substantiva que Fichte apresenta em 1796 e sua importância decorre do papel fundamental que desempenha tanto na ressemantização (ou ressignificação) do direito quanto na educação segundo os princípios da Doutrina da ciência. Sob o primeiro aspecto, o princípio do direito é estabelecido a partir da noção de “relação jurídica”, isso é: “a relação entre seres racionais [...], a saber, que cada um limite a sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, na condição de que este limite igualmente a sua liberdade pela do outro” (GNR, GA I/3, 358/FDN, 63). Sob o segundo, esta relação configura uma influência recíproca dos sujeitos envolvidos. De acordo com Fichte: “o conceito de Direito só vale para pessoas que podem encontrar-se e que efetivamente se encontram numa relação de influência recíproca no mundo sensível” (GNR, GA I/4, 57 /FDN, 307). Diferenciando-se da causalidade mecânica que caracteriza o mundo sensível, a exortação expressa uma determinação “do sujeito para a autodeterminação” (GNR, GA I/3, 342/FDN, 41). Esta determinação decorre de uma “exortação ao sujeito para agir” (GNR, GA I/3, 342/FDN, 41). Uma tal “exortação ao sujeito a uma atividade livre” configura justamente uma “influência” recíproca que permite ao homem exercer sua capacidade de se transformar (*Bildsamkeit*) ¹⁹, tendo um conceito de fim, e, idealmente, realizando sua natureza suprassensível ou moral. Como destaca Günter Zöllner, a exortação que se endereça ao ser racional e livre, baseia-se, por parte do ser que exorta, enquanto ele atua de maneira livre e racional, num ato cognitivo e volitivo. ²⁰ Destarte, a exortação não pertence às relações de ação e repulsão que regem mecanicamente o mundo sensível. Pelo contrário, seu âmbito é a esfera intelectual na medida em que se expressa “através de signos que não comandam, senão que iniciam o uso racional autônomo da liberdade do outro que se exorta” (ZÖLLER 2015, 57).

Sendo assim, podemos entender a exposição do direito natural *segundo os princípios da Doutrina da ciência* como um conjunto sistemático de exortações aos ouvintes ou leitores para que possam formar um novo olhar sobre as categorias que ela “fundamenta” e articula. Como Fichte mesmo esclarece no curso de Doutrina de direito de 1812, o desafio frente às concepções habituais (*verwöhnlich*) consistiria em entender o direito enquanto um “conceito vivo que há de se formar” (RL1812, GA II/13, 222). Trata-se de um conceito a ser engendrado a partir das circunstâncias dadas, ou seja, levando em conta a concepção dominante por um lado, e a conjuntura político-econômico-social por outro. Para entendermos toda a importância da observação mencionada acima, cabe lembrar que, à época, o direito natural era considerado como uma “ciência pura e verdadeira” (RL1812, GA II/13, 197). Era a ciência que fundamentava racionalmente a obediência ao Estado, ou seja, o princípio de legitimidade do poder público. ²¹ O dispositivo teórico do contrato social

encenava um processo de autorização para o governo do rei e, assim, legitimava ideologicamente as diferenças instituídas pelo direito histórico, isto é, “o direito do mais forte”. Para nós, Fichte entende justamente este dispositivo como o “conceito morto” do direito, do qual ele pretende justamente diferenciar sua elaboração.

Ora, na Prússia de 1795, o direito positivo era regido pelo *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*. Este Código geral foi o resultado de um longo processo que envolveu toda a família real prussiana, os Hohenzollern, ao longo de todo o Século Dezoito. Em 1714, Frederico Guilherme I, pela primeira vez, ordenou que a Faculdade de direito da Universidade de Halle a redigir um código geral com o objetivo de uniformizar o direito romano e os vários direitos dos territórios (*Länder*) que constituíam o Reino de Prússia. Frederico II retomou o projeto de seu pai no final de seu próprio reinado. Em 14 de outubro de 1780, o monarca ordenou, ao novo Chanceler Cramer, a estabelecimento do Código geral. Depois da morte de Frederigo o Grande, a Comissão pela reforma da justiça, liderada por Carl Gottlieb Suarez e Ernst Ferdinand Klein, procura envolver no projeto toda a comunidade de juristas prussianos através de convites e prêmios públicos. Com base nos pareceres recebidos, a comissão elabora uma primeira versão que será publicada em 1792 (sem entrar em vigor) sob o título de *Allgemeine Gesetzgebung* e sob o reinado de Frederico Guilherme II. Esta versão será logo discutida e atualizada com a publicação, com força de lei, do *Allgemeines Landrecht* em 1794.

Ora, o Código geral não era apenas um apanhado do material jurídico existente, pois sua vocação principal era desempenhar uma função constituinte. Através do Código, “a expressão imediata da vontade reguladora soberana pretendia articular toda a sociedade prussiana”.²² Em 1792, Suarez foi convocado para ministrar lições privadas ao futuro rei Frederico Guilherme III. Neste contexto, o jurista apresenta ao futuro monarca o dispositivo ideológico que inspirava o Código geral. O jurista coloca a origem histórica do Estado no “direito do mais forte”, ou seja, na violência, e atribui à teoria do direito natural a tarefa de fornecer uma “sanção” da ordem da sociedade existente. Com outras palavras, o contrato é declaradamente uma ficção que deveria não apenas orientar o governo do monarca, mas também, acima de tudo, justificar racionalmente a obediência de seus súditos.²³

Nesta ótica, as colocações mencionadas de Suarez permitem destacar um ponto decisivo que constitui o centro de muitos debates acerca do direito público na última década do Século Dezoito. Desde um ponto de vista formal, todos os juristas ou filósofos políticos estavam de acordo acerca dos princípios do direito natural, suas divergências manifestavam-se, em contrapartida, a respeito das consequências dos princípios que aí

encontravam expressão jurídica: justificar o *status quo* ou fundamentar uma nova ordem civil? O posicionamento de Fichte frente a esta alternativa fica muito claro desde 1793. O direito esclarecido pela razão exige a construção de uma ordem social justa, ou seja, uma transformação da sociedade existente (SSL, GA I/5, 223). Nos cursos berlinenses, falando da doutrina do direito, Fichte declara várias vezes seu intuito a seus ouvintes: formarem uma visão diferente daquelas que as “maneiras habituais” apresentavam o assunto. ²⁴ Em 1812, o filósofo reitera sua convicção já presente na compreensão do Estado como “meio para um fim” (*Mittel zum Zweck*) ²⁵. Se a doutrina do direito, historicamente, fornece uma justificativa e uma inteligência da relação de comando-obediência entre governo e governados, tal como existe enquanto resultado dos processos históricos contingentes e fortuitos, sua compreensão pela doutrina da ciência pretende articular uma “lógica pragmática” (RL1812, GA II/13, 198) que hoje se pode chamar de performativa: Se todos querem coexistir como seres livres numa sociedade baseada no direito conforme à razão eles devem participar da construção de uma ordem civil consoante a isso, ou seja, o fim da sociedade é a instauração da igualdade efetiva entre seus cidadãos. Em suma, a ressemantização das categorias jurídicas da ciência política segundo os princípios da Doutrina da ciência tem como princípio norteador a ideia de que a obediência dos governados há de se justificar apenas pela ação do governo que deve perseguir de forma clara (sob o juízo do público esclarecido) o objetivo de que a liberdade ética venha a ser realizada, isto é, possibilitar o progresso das Luzes. ²⁶

4. As duas significações de política

Em acordo com a definição de 1797, a política como realização do direito há de levar em conta a conjuntura, ou seja, o contexto histórico. O *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência* apresenta e articula os princípios que haveriam de orientar a política tanto no tocante à exposição científica desta disciplina, quanto no tocante à realização efetiva do que Fichte chama de “direito de razão” (*Vernunftrecht*) (cf. RL1812, GA II/3, 199). Com base na classificação contida nas *Prelações sobre o destino do erudito* de 1794 (BG, GA 1/3, 53), que anunciam sob vários aspectos o curso de 1795 ²⁷, a política encontraria seu lugar sistemático sistemática no plano das ciências histórico-filosóficas (escolha dos meios empíricos em vista da realização de finalidades puramente racionais). Ao mesmo tempo, a doutrina do direito é um saber “pragmático” na medida em que esclarece as condições práticas de existência de um Estado ou Império da razão (*Vernunftsreich*). Por um lado, ela constitui um critério para julgar e avaliar os Estados existentes e, por

outro, define a ideia que deveria orientar a ação do governo em prol de sua realização racional. ²⁸

As aporias evocadas por Schottky na discussão com Hahn lidam basicamente com a antítese entre liberdade natural e direito de coação (que consiste numa privação aparente dessa liberdade), que, em acordo com Fichte, define a problemática central da doutrina do direito *stricto sensu*, objeto dos parágrafos 8-16 do *Fundamento do direito natural segundo os princípios da Doutrina da ciência* (GRN, GA I/3, 389-460/FDN, 111-340). Para além disso, a antítese entre liberdade e coação caracteriza a problematicidade da posição intermediária (entre natureza e moral) ²⁹ que o filósofo assinala ao direito em seu sistema desde 1796 até as conferências ministradas em 1813. Na “Introdução geral” dessas conferências publicadas postumamente em 1820, sob o título de *Doutrina do Estado* ³⁰, ele define o horizonte prático (e não teórico) no qual se coloca sua reflexão. De acordo com Fichte, o direito se realizou historicamente até um ponto determinado, ou seja, parcialmente ou de maneira imperfeita (*Staatslehre*, GA II/16, 33). Nesta medida, o enfoque de sua reflexão política lida com a parte da ideia do direito a ser realizada. Para entender toda a importância desta perspectiva prática, cabe ressaltar que a condição decisiva para se decidir sobre a legitimidade de um governo ou de um aparelho de Estado, ou seja, se os governados devem ou não obedecer à autoridade pública, não se situaria no âmbito *a priori* do direito (conforme a lógica da autorização) senão naquele *a posteriori* da política (do reconhecimento da ação do governante por parte da opinião pública esclarecida). ³¹

Em acordo com nossa hipótese, Fichte procura dinamizar e transformar semanticamente as categorias jurídicas codificadas pelas doutrinas do direito natural em geral, e do direito público prussiano em particular. A partir da Introdução de 1796 seu intuito é substantivar as categorias do direito conectando-as com determinadas ações do espírito. A figura emblemática deste gesto fundamental é a exortação que define, ao mesmo tempo, o conceito de relação jurídica e o processo de aprendizagem. ³² De fato, ao não se efetivarem as ações que transformam semanticamente as categorias jurídicas tradicionais, o direito permanece como um “conceito morto” (cf. RL1812, GA II/13, 222). Sendo assim, o princípio que norteia a exposição de Fichte é que direito é apenas o que existe como direito positivo. Ou seja, direito é só o que se realiza como tal. Agora, se direito é apenas o que se efetiva como tal e se a política é a realização do direito, pode se concluir que direito é o que a política realiza como direito vigente. E isso representa, de fato, uma completa inversão, isso é, uma subversão da concepção dominante acerca deste assunto.

Ora, Fichte apresenta uma segunda definição de política na Introdução do *Estado comercial fechado* de 1801. A política seria a “ciência do governo (*Regierungswissenschaft*) do Estado real conforme a máxima seguinte” “quanto do que seria justo (*rechters*) é realizável nas condições dadas”. Assim, a política “está no meio entre o Estado existente (*gegebenen Staate*) e o Estado conforme à razão (*Vernunftsstaat*)” e “descreve a linha continuada pela qual o estado existente se transforma no Estado de razão e, enfim, no puro Estado de direito” (*gHS*, GA I/7, 51). Com base nesta definição, podemos então distinguir dois conceitos de política: uma política *stricto sensu* que tem a ver com a arte do governo, e uma política *lato sensu* que tem a ver com a transformação do Estado existente tendo como fim a realização da ideia de direito. Isto posto, a política *lato sensu* vai coincidir com o progresso efetivo das Luzes. Este progresso define a tarefa principal (ou destino verdadeira) do público erudito.

A partir da *Reivindicação da liberdade do pensamento até a Doutrina do Estado*, o progresso das Luzes é o princípio norteador da visão política de Fichte. A existência efetiva deste progresso constitui a *conditio sine qua non* para a legitimidade de um Estado. De maneira significativa, em 1812, o filósofo coloca a distinção entre despotismo e o Estado do direito na existência de instituições que viabilizem a educação pela liberdade. Sob vários aspectos, o título das *Contribuições para retificar o julgamento do público alemão sobre a Revolução Francesa*, obra publicada anonimamente entre 1793 e 1794, resume perfeitamente a dimensão política das atuações públicas de Fichte. Para o filósofo, sua própria atividade enquanto homem de cultura consiste em produzir exortações em prol da formação de um julgamento livre e racional por parte do público. Dito com outras palavras, suas intervenções são exortações para o público pensar por si mesmo.

Contudo, na Introdução das *Contribuições*, o autor justifica sua intervenção pela necessidade de ajudar o público diante do novo desafio representado pela popularização de assuntos que até então foram discutidos só por especialistas. Trata-se dos “direitos humanos sobre liberdade e igualdade, sobre a santidade dos contratos e dos juramentos, sobre os fundamentos e os limites dos direitos do rei” (BB, GA I/3, 204-205), ou seja, as categorias das doutrinas do direito natural que foram popularizadas pela *Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. Sendo assim, podemos entender a intervenção de Fichte como uma resposta aos processos que, de acordo com Koselleck, caracterizam a formação dos conceitos políticos modernos, em particular sua “popularização” e “ideologização” ³³.

Ora, em 1793, Fichte apresenta-se para seu leitor como um “amigo” que pode ajudar seu ouvinte a engendrar e desenvolver uma visão própria sobre esses

assuntos. Desta maneira, Fichte politiza os códigos da comunicação erudita, desenvolvidos e codificados nos debates públicos no âmbito estético. Neste contexto a decisão de uma controvérsia não decorre de um processo de autorização (conforme ao princípio hobbesiano *Auctoritas non veritas facit legem*), senão pela formação de um julgamento com vocação universal, impulsionado pelo convencimento do público.³⁴ Sob esta ótica é fácil de reconhecer como a contribuição de Fichte se pauta pela definição kantiana do Esclarecimento. Seu alvo polêmico são justamente os “preconceitos” e a “inércia do espírito” que caracterizam a opinião pública. O desafio se torna, por conseguinte, a formação de um entendimento adequado, isto é, não apenas formalístico, dos direitos proclamados universalmente na *Declaration de Droits de l’Homme e du Citoyen*, e que constitui o verdadeiro alvo polêmico da crítica de Rehberg.³⁵

Para legitimar plenamente nossa leitura da política segundo os princípios doutrina da ciência cabe ressaltar o que Fichte entendia o estabelecimento do contrato social, e quem considerava como os assinantes concretos desse contrato. Mais uma vez, uma resposta pode ser encontrada no *Sistema de Ética*: “O contrato social, na medida em que por isso se estabelecem os direitos recíprocos sobre as pessoas, não foi feito pelos indivíduos, mas pelos Estamentos” (SSL, GA I/5, 311-312). De fato, no *Allgemeines Landrecht*, o contrato pretendia expressar a vontade de todos os cidadãos. Na verdade, este acordo podia se expressar apenas tacitamente, enquanto os direitos eram definidos a partir do nascimento (isto é, em relação aos estamentos). Este detalhe evidencia a dimensão ideológica do Código geral: seu objetivo era apenas justificar racionalmente o direito histórico e suas desigualdades. O ponto decisivo para nossa argumentação encontra-se na maneira pela qual Fichte admite uma reforma da constituição vigente. O magistrado que administra o poder executivo poderia e deveria modificar a constituição apenas no caso em que a comunidade provasse ter um entendimento diferente (superior no sentido de mais conforme à razão) do direito. Com outras palavras, o fundamento da constituição civil decorre do entendimento geral e efetivo acerca do direito por parte da comunidade de cidadãos. Sendo assim, o contrato social constitui apenas o símbolo, isto é, a crença determinada da comunidade em questão sobre as relações jurídicas. Destarte, o contrato social não é um princípio válido eternamente (*a priori*), senão simplesmente o princípio que se acredita geralmente como justo e verdadeiro apenas na época de Fichte.

Ora, não cabe a menor dúvida de que o agente principal do progresso das Luzes seja o público erudito. Em 1798, o filósofo define o público erudito como “um fórum de uma consciência comunitária diante da qual se pode pensar e examinar todo o possível com uma liberdade absoluta e ilimitada” (SSL, GA

I/5, 223). A condição para realizar este progresso é que os membros desta sociedade particular tenham se desprendido das “ataduras do símbolo eclesiástico e dos conceitos jurídicos sancionados pelo Estado”, isso é, do direito vigente (SSL, GA I/5, 223). As doutrinas do direito natural ou público da época tornam-se o objeto a ser geneticamente analisado, isto é, a crença dominante sobre direito e política da comunidade. Como adiantamos acima, em sua exposição, Fichte tem como objetivo que seus alunos possam formar um novo entendimento deste assunto. Ele é ciente de que, entre seus alunos, estão os futuros eruditos, educadores do povo, artistas e funcionários públicos. Todos eles desempenharão um papel fundamental na formação da opinião pública. Numa palavra, o objetivo do filósofo é formar aqueles que participarão do público erudito no porvir.

Através de exortações, o público erudito atua na sociedade influenciando a formação da opinião pública, ou seja, o entendimento geral por parte da comunidade acerca do fundamento da sociedade. De acordo com a definição kantiana, Fichte defende a ideia do Esclarecimento como educação e formação *lato sensu*. A formação se efetiva através de uma influência recíproca entre os indivíduos em sociedade. Esta influencia não se deve entender por doutrinação, senão como engendramento de um pensamento autônomo e singular, impulsionado por uma exortação por parte de seres livres e racionais. A dinâmica política tem como objetivo que a lei vigente possa coincidir com o que a comunidade entende por seu símbolo, isto é, seu fundamento espiritual. Por “comunidade”, Fichte entende uma subjetivação determinada do povo, e esta subjetivação recupera as características do estado de natureza ético descrito por Kant na *Religião dentro os limites da simples razão*.³⁶ Nesta perspectiva, o público erudito desempenha um papel substantivo na modificação da lei fundamental ou constituição jurídica e, por conseguinte, também na dinâmica eminentemente política de uma sociedade.

5. Conclusão: a política e a função do Legislador

Em 11 de junho 1812, ao concluir o curso sobre a doutrina do direito, Fichte observa que: “enquanto o governo não vier a ser bom, a maioria sempre será ruim. Uma boa maioria depende de um bom governo” (RL1812, GA II/13, 285). Como vimos anteriormente, um progresso moral efetivo da sociedade decorre de um entendimento mais esclarecido (ou superior) acerca do fundamento e da finalidade da relação entre os seres racionais que formam uma determinada comunidade. A formação desse entendimento é possível apenas pela ação virtuosa por parte tanto do governo quanto do público erudito em prol de uma influência recíproca emancipadora. Sendo assim, a questão do direito encontra sua solução efetiva apenas no plano prático da política.

Ora, na visão negativa ou pessimista sobre a sociedade de seu tempo em 1812, podemos ressaltar uma correspondência profunda com as considerações críticas de Rousseau nos primeiros dois *Discursos*. No final do *Discurso sobre as artes e as ciências*, Rousseau destacava que “enquanto o poder estiver só de um lado, e as luzes e a sabedoria só do outro, os sábios raramente pensarão em grandes coisas, os príncipes mais raramente farão de belas e os povos continuarão vis, corruptos e infelizes.”³⁷ A crítica à ideia de um retorno ao estado de natureza primitivo que Fichte apresenta na *Quinta Prelação sobre o destino do erudito* não prejudica seu acordo com o diagnóstico rousseuiano acerca da corrupção da sociedade de seu tempo. Contudo, Fichte pretende elaborar uma solução diferente.³⁸ Para ele, Rousseau “derramou o fogo em muitas almas, que levaram mais longe o que ele iniciou. Mas agiu quase sem ser consciente da sua autoatividade. Agiu sem chamar os outros à ação, sem avaliar a ação destes perante o conjunto do mal e da corrupção comuns” (BG, GA I/3, 67). Numa palavra, Rousseau denunciou e agiu sem exortar aos outros pensarem e atuarem livremente. Como destacamos, para Fichte, a formação de uma comunidade esclarecida pela ação do público erudito constituiria o verdadeiro poder constituinte para reformar a sociedade existente em prol da instituição do Império da razão.

Ora, um governo é legítimo apenas se fomenta o desenvolvimento de um público erudito capaz de liderar o progresso das Luzes. Mas, conforme a definição de 1798, por público erudito não há de se entender o simples conjunto dos eruditos de profissão, senão uma função social. Na verdade, esta função parece muito próxima daquela que se atribui ao legislador no *Contrato social*. No capítulo VII do Segundo livro, Rousseau destaca que o legislador deve ser extraordinário “por seu gênio, mas igualmente por sua função”. Esta função seria extraordinária enquanto extraconstitucional. Pois, Rousseau sustenta, “essa sua função que constitui a república, não integra, porém, a constituição desta”, destacando claramente que “não se trata de magistratura, não se trata de soberania”³⁹.

Em 1796, Fichte critica a divisão entre poder legislativo e poder executivo proposta por Kant. Nesta crítica, ele resalta o primado do poder executivo conforme ao princípio de que uma lei existe só se tem um poder que impõe seu respeito. Neste contexto, Fichte propõe o Eforato como “parte essencial de qualquer Constituição” (GRN, GA I/3, 328/FDN, 21). “A norma fundamental de toda a Constituição política conforme à razão e ao Direito” seria:

o poder executivo (que compreende, como poderes inseparáveis, o poder judicial e o poder executivo em sentido estrito) esteja separado do direito de inspecionar e de julgar sobre o modo como o poder executivo é administrado, direito esse a que proponho chamar eforato, no sentido mais amplo do termo

(GRN, GA I/3, 440/FDN, 190-191). ⁴⁰

Porém, em 1812, Fichte descarta a opção constitucional do eforato porque considera a sociedade de seu tempo demasiado corrupta para permitir o bom funcionamento desta instituição. Contudo, ele ressalta também que o eforato se efetivaria onde exista um público erudito, isso é: “onde se desenvolve um pensamento acerca do governo e sua conduta, aí realiza-se um eforato que observa” e que pode cumprir com duas tarefas fundamentais já destacadas em 1796, ou seja: advertir o governo, caso sua conduta contrarie o direito, e convocar o povo, caso o governo, ignorando essa advertência, persevere em ações contrárias ao direito. Sem poder aqui entrar nos detalhes desta consideração, cabe apenas destacar como o papel eminentemente político que Fichte reconhece ao público erudito se aproxima da função do legislador rousseauiano. Em ambos os casos, trata-se de “mudar, por assim dizer, a natureza humana” (Rousseau 2016, 92) ⁴¹. O Legislador é a figura 1) que abre a instituição de um povo – o que em Fichte se pensa como subjetivação da comunidade –; 2) que permite a conscientização da vontade e do interesse gerais por parte de uma comunidade – o que em Fichte se pensa com a nova fundamentação do direito natural para os futuros membros do público erudito –; e que “cuida em segredo” da opinião (Rousseau 2016, 107) o que em Fichte corresponde à formação (e retificação) do julgamento do público.

Ora, a ação do Legislador é eminentemente política, isso é, extraconstitucional, por conseguinte, ela se situa para além do sistema de garantias formais, definido pelo direito positivo. De acordo com Rousseau, a autoridade do legislador é de “outra ordem” (2016, 94), ou seja, ela não decorre do processo de autorização, configurado pelo dispositivo jusnaturalista forjado teoricamente por Hobbes, e realizado pela vontade de Federico Segundo na Prússia, com o Código Geral. Como observa Bruno Karsenti, a função do Legislador efetiva-se num plano que Rousseau considerava completamente ignorado pelos teóricos do direito natural clássico, isto é, “*celle où l’existence et l’action du peuple s’attestent d’un même geste*”. ⁴² Nesta perspectiva, Karsenti entende o Legislador como um “*faiseur de culture politique*” (2012, 30). Para ele: “*Le secret incompressible du législateur est d’abord que le peuple doit être secrètement travaillé dans le sens de la politique pour que la politique, pour lui, prenne un sens, qu’il puisse se dire peuple, et par là trouver en position de sujet dans l’élaboration de ses lois*” (2012, 31). De fato, o legislador deveria “conduzir sem violência e persuadir sem convencer” (Rousseau, 2016, 94). Utilizando a terminologia fichteana podemos sugerir que a verdadeira função do Legislador é exortar. Nesta medida sua ação coincide com aquela do público erudito em Fichte. É justamente neste plano que acreditamos achar o significado mais profundo da política pensada segundo os princípios da Doutrina da ciência.

Bibliografia

- BAZZAN, M. R. e D'ALFONSO, M. V. (2020) “Da Perfectibilité à Bildsamkeit. A ascendência rousseauiana da antropologia de Fichte”, *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ: CRÍTICA E MODERNIDADE*, n.2, v.25, 13-32. doi: 10.11606/issn.2318-9800.v25i2p13-32.
- BERTINETTO, Alessandro (2009) “Faktum und Genesis in der Wissenschaftslehre von 1804/II”, in: GODDARD, J.-C. & SCHNELL, A (ed.), *L'Être et le phénomène. Sein und Erscheinung*, Paris, Vrin, 85-96.
- CANALE, Damiano (2001) *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*. Giappichelli, Torino.
- CESA, Claudio. “La posizione sistematica del diritto”, in: MASULLO A. & IVALDO M. (a cura di) (1995) *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, Guerini Associati, Milano, 239-260.
- DI PASCALE, Carla (1979) “Trasformazione sociale e restaurazione in Germania”, *ANNALI DELL'ISTITUTO STORICO ITALO-GERMANICO IN TRENTO*, v. 5, 143-205.
- DUSO, G. (2001), “La philosophie politique de Fichte : de la forme juridique à la pensée de la pratique”, *LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES* n. 1, v. 56, 49-66.
- FERRAGUTO, Federico. (2016), “ Doutrina da ciência e arte de viver ”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE*, v. 11 (conexão em 12 de dezembro 2020), URL: <http://journals.openedition.org/ref/647>.
- KANT, Immanuel (1992) *A religião dentro os limites da simples razão*. Tradução de Artur Muruão. Edições 70, Lisboa.
- KARSENTI, Bruno (2012) *Moïse et l'idée du peuple*, Editions du Cerf, Paris.
- KOSELLECK, Reinhart (1972). “Einleitung”, in: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, R. (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, [8 Vol. 1972-1997], V. 1, XII-XXVIII.
- FERRY, Luc & RENAUT, Alain (1981) “Pr é sentation”, in: FICHTE, J.G. *Machiavel et d'autres écrits*, Payot, Paris.
- KAMMACHER, Klaus (hrsg.) (1981) *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburg.
- HÖLSCHER, Lucien (1978). Verbete: “Öffentlichkeit”, in: BRUNNER, CONZE, KOSELLECK: *Geschichtliche Grundbegriffe*. V. 4, 418-467.
- MEYER, Alrich (1969) “Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie”, *ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE*, v. 13, 128-199.

- ONCINA COVES, Faustino (1994) “Para la paz perpetua de Kant y el fundamento del derecho natural de Fichte: encuentros y desencuentros”, *DAIMON* n. 9, 313-339.
- ONCINA COVES (2003) “Wahlverwandtschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhards Rechtslehren”, *FICHTE-STUDIEN* v. 24, 63-84.
- RADRIZZANI, Ives (2006) “Fichtes « Eingreifen ins Rad der Zeit » . Gibt es eine « Machiavellisierung » des Politischen beimsp ä ten Fichte”. In: MANZ, Hans-Georg von. & Z Ö LLER, G. *Fichtes praktische Philosophie – Eine systematische Einführung*, Olms, Hildesheim/Z ü rich/New York, 155-173.
- RAMETTA, Gaetano (1995) *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, Pantograf, Genova.
- RAMPAZZO BAZZAN, M. (2006). “Das Ephorat bei J. G. Fichte”, *FICHTE-STUDIEN* v. 27, 117-133.
- RAMPAZZO BAZZAN, M. (2016) “Sobre la huella de Kant em la doctrina del derecho de Fichte”, *ESTUDOS KANTIANOS*, Marilia, v. 4, n 1, 83-104 conexão em 1 de dezembro 2020 URL: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/6149>.
- RAMPAZZO BAZZAN, M. (2017) *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla política tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*. Franco Angeli, Milano.
- RAMPAZZO BAZZAN, M. (2019) “El enigma del Zwingherr”, in: FERRER, D. *A filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra University Press, Coimbra, 241-258.
- RAMPAZZO BAZZAN, M. (2019) “O ponto nodal “Rousseau” na visão política de Johann Gottlieb Fichte”, *DoisPontos*, n. 1, v. 16, 24-39 (consultado em 19 de novembro 2020) URL: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/59735/39284>.
- RAMPAZZO BAZZAN (2019) “Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE* v. 18 URL:<http://journals.openedition.org/ref/981>.
- REHBERG, August Wilhelm (1793) *Untersuchungen über die Französische Revolution*, Ritscher, Hannover/Osnabrück.
- RENAUT, Alain (1986) *Fichte et le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, Paris.
- ROUSSEAU, J.-J. (2016) *Do Contrato social*. Tradução de Eduardo Brandão. Companhia das Letras, São Paulo.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1972) *Discurso sobre as artes e as ciências*. Tradução de Antonio Robeiro. Abreu, Porto.
- SCHIERA, Pierangelo (1975) “La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland””, *JAHRBUCH DES ITALIENISCH-DEUTSCHEN HISTORISCHEN*

INSTITUTS IN TRIENT , v. 1, 51-84.

S UAREZ , Carl Gottlieb von (1960) *Vorträge über Recht und Staat* .h. v. Hermann C onrad & Gerd Kleinheyer . Westdeutscher Verlag, K ö ln/Opladen .

TORRES FILHO, Rubens (1973) “ O discurso fichteano”, *DISCURSO* , 4 (4), 9-40.

TORRES FILHO, R. (1975), *O espírito e a letra. A crítica de imaginação em Fichte* , Ática, São Paulo, 152; “Apresentação” in: FICHTE, J. G. (2012), *Pensamento político de Machiavel* , São Paulo, Hedra, 9-14.

ZÖLLER , Günter (2015). *Leer a Fichte* . Herder, Barcelona .

NOTAS

1. Para um detalhamento da sabedoria (*Weisheit*): Rametta , Gaetano (1995) *Le strutture speculative della dottrina della scienza* , Pantograf, Genova, 151-163.

2. Trata-se de uma expressão que Fichte utiliza na *Anweisung zum seligen Leben* com objetivo de diferenciar sua concepção da moral frente ao ‘legalismo’ kantiano. Cf. ASL , GA I/9, 109.

3. Como veremos mais para frente trata-se do “caráter político que Fichte confere à linguagem” ou da “escritura política” que ressaltou Rubens Rodrigues Torres Filho cf. Torres Filho, R. (1975), *O espírito e a letra. A crítica de imaginação em Fichte* , Ática, São Paulo, 152; “Apresentação” in: Fichte, J. G. (2012), *Pensamento político de Machiavel* , São Paulo, Hedra, 9-14, em part. 13.

4. Para um detalhamento sobre esta expressão cf. Ferraguto, Federico (2016) “ Doutrina da ciência e arte de viver”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE* , v. 11 (conexão em 12 de dezembro 2020), URL: <http://journals.openedition.org/ref/647>.

5. “ *Es gibt zwei Möglichkeiten, sich mit Ihrem Beitrag auseinanderzusetzen. Einmal kann man ausgehen von der Frage, ob der Freiheitsraum, der bei Fichte im Staat dem einzelnen bleibt, nicht doch ein bisschen verkürzt dargestellt worden ist, und zweitens, was mir wichtiger erscheint, kann man ihn angehen von der anderen Frage, ob denn die Aporien die in so prägnanter Weise aufgewiesen worden sind, wirklich Fichte anzulasten sind, oder ob sie nicht im Wesen der Sache begründet liegen .* “ *Diskussion Hahns Beitrag Fichtes Politikbegriff*”; In: Hammacher, Klaus (hrsg.) (1981) *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes* , Meiner, Hamburg, 212.

6. De acordo com Schottky, a filosofia do direito de Fichte reproduziria de fato as aporias do paradigma jusnaturalista. Para um detalhamento cf. Duso, G. (1987) “Libertà e stato in Fichte: la teoria del contratto sociale”. In: Duso (a cura di). *Il Contratto sociale nella filosofia politica moderna* , Il Mulino, Bologna, 1987, 273-309; Rametta, G. (2005) “Direito e poder em Fichte”. In: Duso, G. (ed) *O poder* . Pétropolis,

Vozes, 284-304.

7. Schottky, Richard (1995) *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. Und 18. Jahrhundert (Hobbes - Locke - Rousseau - Fichte) mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte*, Fichte Studien Supplementa, Amsterdam/Atlanta.

8. Para um detalhamento desta questão: De Pascale, Carla (1994). “La teoria e la pratica del diritto”, *DAIMON* n. 9, 275-288; Duso, G. (1999) “La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique”, *FICHTE-STUDIEN* v. 16, 191-211 ; Vogel, Jean (2014) *La réinvention de la théorie politique par Fichte*, Editions de l’Université libre de Bruxelles, Bruxelles.

9. Tradução em português: Fichte, J.G. (2012) *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Tradução e nota de José Lamego. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian (=FDN).

10. Para um detalhamento sobre este ponto cf. Scattola, Merio (2003) *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell’età moderna*, FrancoAngeli, Milano, 510 *et passim*.

11. Torres Filho, Rubens (1973) “O discurso fichteano”, *DISCURSO*, 4(4), 9-40, em part. 23.

12. Para um detalhamento cf. Rampazzo Bazzan (2019) “Fichte y el ejercicio de la Ilustración en Berlín”, *REVISTA DE ESTUD(I)OS SOBRE FICHTE* v. 18 (consultado em 14 de novembro 2020). URL:<http://journals.openedition.org/ref/981>.

13. “Mas, uma vez que ele não encontra este Eu agente originariamente na consciência empírica, põe-o, mediante o único ato do arbítrio que lhe está permitido no seu ponto de partida (que é a decisão livre de querer filosofar) e a partir daí deixa-o continuar a agir, sob os seus olhos, de acordo com as suas leis próprias, que são perfeitamente conhecidas do filósofo” (GRN, GA 1,3, 317/ FDN, 10).

14. Para um detalhamento sobre esta operação de genetização cf. Bertinetto, Alessandro (2009) “Faktum und Genesis in der Wissenschaftslehre von 1804/II”, in: Goddard J.-C. & Schnell, A (ed.), *L’Être et le phénomène. Sein und Erscheinung*, Paris, Vrin, 85-96.

15. Para um detalhamento deste aspecto com enfoque no curso sobre a doutrina do direito de 1812 cf. Rampazzo Bazzan M. (2016) “Sobre la huella de Kant em la doctrina del derecho de Fichte”, *ESTUDOS KANTIANOS*, Marília, v. 4, n 1, 83-104 conexão em 1 de dezembro 2020 URL: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/6149>.

16. Em uma carta datada em 29 de agosto de 1795 Fichte escreve para Reinhold que durante o verão ele haveria desenvolvido uma pesquisa sobre as doutrinas do direito dando-se conta que em elas falharia “uma verdadeira dedução da realidade do conceito de direito” (GA III/2, 385).

17. Do qual Fichte escreve uma resenha (Rez.Zef., GA 1/3, 221-228), publicada no *Philosophisches Journal* (n. 9, 1795, 81-92).

18. Para uma análise deste aspecto: Oncina Coves, Faustino (1994) “Para la paz perpetua de Kant y el fundamento del derecho natural de Fichte: encuentros y

- desencuentros”, *DAIMON* n. 9, 313-339; Oncina Coves (2003. “Wahlverwandtschaften zwischen Fichtes, Maimons und Erhards Rechtslehren”, *FICHTE-STUDIEN* v. 24, 63-84.
19. Sobre as ascendências rousseauianas da *Bildsamkeit*: cf. Bazzan, M. R. e D’Alfonso, M. V. (2020) “Da Perfectibilité à Bildsamkeit. A ascendência rousseauiana da antropologia de Fichte”, *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ: CRÍTICA E MODERNIDADE*, n.2, v.25, 13-32. doi: 10.11606/issn.2318-9800.v25i2p13-32.
20. ZÖLLER, Günter (2015). *Leer a Fichte*. Herder, Barcelona, 56-57
21. Para um detalhamento: Schiera, Pierangelo (1975) “La Prussia fra polizia e «lumi»: alle origini del «Modell Deutschland”, *JAHRBUCH DES ITALIENISCH-DEUTSCHEN HISTORISCHEN INSTITUTS IN TRIENT*, v. 1, 51-84; MEYER, Alrich (1969) “Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie”, *ARCHIV FÜR BEGRIFFSGESCHICHTE*, v. 13, 128-199.
22. Canale, Damiano (2001) *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*. Giappichelli, Torino, 117.
23. Suarez, Carl Gottlieb von (1960) *Vorträge über Recht und Staat*. h. v. Hermann Conrad & Gerd Kleinheyer. Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen, XXI. Para um detalhamento cf. DI PASCALE, Carla (1979) “Trasformazione sociale e restaurazione in Germania”, *ANNALI DELL’ISTITUTO STORICO ITALO-GERMANICO IN TRENTO*, v. 5, 143-205.
24. Cf. Fichte, *Principien der Gottes- . Sitten- und Rechtslehre*. GA II, 7, 379.
25. Para um detalhamento desta expressão cf. Zölller, G. (Hrsg.). *Der Staat Mittel zum Zweck: Fichte über Freiheit, Rechts und Gesetz*, Nomos, Baden-Baden.
26. Vários comentadores ressaltaram um progressivo abandono por parte de Fichte da lógica jusnaturalista. foi o caso de: CESA, C. “La posizione sistematica del diritto”, in: Masullo A. & Ivaldo M. (a cura di), (1995), *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, Guerini Associati, Milano, 239-260. Duso, G. (2001), “La philosophie politique de Fichte : de la forme juridique à la pensée de la pratique”, *LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES* n. 1, v. 56, 49-66. Para nós os pressupostos deste abandono já estão presentes nos escritos e cursos de Jena, embora sejam nos escritos posteriores que esta direção se torna mais explícita cf. Rampazzo Bazzan, M. (2017) *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione francese*. Franco Angeli, Milano.
27. Rudolf Steck, um aluno de Fichte, anuncia a seu amigo Samuel Ith a publicação do *Fundamento do direito natural* sustentando que aí Fichte “haveria cumprido com suas promessas adiantadas nas *Prelações sobre o destino do erudito* de 1794” e que “sua doutrina do direito seria destinada a abrir uma nova época” (*FimG*, 6/1, 201).
28. A esse respeito cabe lembrar que Fichte integra as críticas apontadas por Benjamin Erhard em sua resenha às *Contribuições para retificar o julgamento do público alemão sobre a Revolução francesa*, publicada no *Philosophisches Journal* em 1795. Para um detalhamento cf. Rampazzo Bazzan 2017, 274 et passim.
29. Cf. Renaut, Alain (1986) *Fichte et le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, Paris.

30. De fato, da posição do direito como elemento intermediário entre natureza e moral decorreram grandes confusões e mal-entendidos por parte de muitos comentadores. Um dos exemplos mais conhecidos é a tese de uma maquiavelização no pensamento de Fichte, avançada por Luc Ferry e Alain Renaut: (1981). “Présentation”. In: Fichte, J.G. *Machiavel et d’autres écrits*, Payot, Paris, 12. Para uma crítica desta posição cf. RADRIZZANI, Ives (2006) “Fichtes «Eingreifen ins Rad der Zeit». Gibt es eine «Machiavellisierung» des Politischen beimspäten Fichte”. In: Manz, Hans-Georg von. & Zöller, G. *Fichtes praktische Philosophie - Eine systematische Einführung*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 155-173.

31. Esta exigência torna-se evidente nos escritos tardios especialmente nas conferências de 1813 (cf. Rampazzo Bazzan, M. (2019), “El enigma del Zwingherr”, in: Ferrer, D. (ed.) *A filosofia da História e da Cultura em Fichte*, Coimbra University Press, Coimbra, 241-258). Nos escritos de Jena esta dimensão lida com a figura “eforos naturais” (cf. GRN, GA I/3, 457-458/ FDN , 217).

32. “Para uma espécie de seres moralmente perfeitos não existe lei do Direito. Que o homem não pertence a esta espécie é algo que está já claro pelo facto de que *tem de ser educado e educar-se a si próprio* para a moralidade; porque o homem não é moral por natureza, mas é só pelo seu próprio labor que ele deve tornar-se moral” (GRN, GA I/3, 432/FDN, 178).

33. Cf. Koselleck, Reinhart (1972) “Einleitung”, in: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, R. (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart, [8 Vol. 1972-1997], V. 1, XII-XXVIII.

34. Para um detalhamento: Hölscher, Lucien (1978). Verbete: “Öffentlichkeit”, in: Brunner, Conze, Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe*, V. 4, 418-467 em part. 431 *et passim*.

35. Rehberg, August Wilhelm (1793) *Untersuchungen über die Französische Revolution*, Ritscher, Hannover/Osnabrück.

36. Cf. Kant, Immanuel (1992) *A religião dentro os limites da simples razão*. Tradução de Artur Muruão. Edições 70, Lisboa, 101 *et passim*.

37. ROUSSEAU, Jean-Jacques (1972) *Discurso sobre as artes e as ciências*. Tradução de Antonio Robeiro. Abreu, Porto, 47.

38. Para um detalhamento desta questão: Rampazzo Bazzan, M. (2019) “O ponto nodal “Rousseau” na visão política de Johann Gottlieb Fichte”, *Doispontos*, n. 1, v. 16, 24-39 (consultado em 19 de novembro 2020) URL: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/59735/39284>.

39. Rousseau, J.-J. (2016) *Do Contrato social*. Tradução de Eduardo Brandão. Companhia das Letras, São Paulo, 92-93.

40. Trata-se de uma instituição inspirada pelo Tribunato de Rousseau. Para um detalhamento: Rampazzo Bazzan, M. (2006). “Das Ephorat bei J. G. Fichte”, *FICHTE-STUDIEN* v. 27, 117-133.

41. “Mas o que perdemos de um lado, recuperamo-lo com ganhos do outro; pois o Estado converte-se ele próprio no estado natural do homem e as suas leis não devem ser outra coisa senão o Direito natural realizado” (GRN, I/3, 432/FDN, 178).

RESUMOS

This paper aims at discussing whether Fichte's concept of politics can be considered innovative for his time. Politics is an issue on which the philosopher has left us no systematic treaty. Thus, in order to answer the question raised, we have no choice but to go through the most significant definitions of politics scattered in his writings and conferences on the one hand; and consider his own engagement in both theory and practice as a man of culture, on the other one. Indeed, according to the interpretation we offer here for Fichte's thought, politics means not only the theory of the State (*Staatslehre*) or art of government (*Regierungskunst*) – what we call *stricto sensu politics* – but also the effects of the art of philosophy in society. In this perspective we propose to call political every effect of exhortation (*Aufförderung*) what we call *latu sensu politics*. Thus, politics according to the principles of the Doctrine of science would be not only knowledge (or technique), but much more an art of living in society.

ÍNDICE

Keywords: Politics, Fichte, Natural law, Social contract, German Idealism

AUTOR

MARCO RAMPAZZO BAZZAN

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Los conceptos de yo, imagen y ser en el idealismo y en la Frühromantik. Consideraciones en torno a cómo comprender la filosofía fichteana a partir de su primera formulación y de su lectura por parte de Friedrich von Hardenberg (Novalis) y de Hegel

Lucas Scarfia

Introducción

- 1 Sin duda los conceptos de yo, imagen y ser son puntos centrales del pensamiento fichteano. Ellos reaparecen a lo largo de las diversas ediciones de la *Wissenschaftslehre* (*WL*), así como en otros de sus textos. En este trabajo se enfatiza la importancia del primero de estos conceptos en el marco de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) (1794-1795). En cuanto a las otras dos nociones, hay que decir que se presentan como problemáticas respecto de la coherencia del sistema filosófico que Fichte planteó en esta obra. De hecho, cabe aclarar que son contadas las veces que aquí aparecen y que no ocupan el lugar de privilegio que tienen en escritos posteriores.
- 2 En continuidad con tal aclaración hay que mencionar que esta distinción conceptual remite a una cuestión de importancia capital para la comprensión de la clase de idealismo que profesa Fichte. Aquí se busca evidenciar que su filosofía se tiene que concebir como un idealismo “de lo” absoluto por contraposición al idealismo absoluto hegeliano o, tal como lo hacen autores como López Domínguez, (1996, 125); Breazeale, (1999, 101); Rivera de Rosales, (2005, 111) y Rockmore, (2014, 9), entre otros, su filosofía se tiene que leer como un idealismo que resalta el aspecto finito de la subjetividad que impide pensar un cierre último en la relación sujeto-objeto.

- 3 En otras palabras, la hipótesis del presente trabajo es que los conceptos de imagen y de ser desvirtúan el rol del yo como enclave originario y primordial del sistema fichteano y, de esta manera, su filosofía deviene un pensamiento dogmático y religioso. En pos de circunscribir el trabajo a la comprensión del sistema de Fichte del periodo de Jena y en particular a la *GWL*, no se llevarán a cabo mayores referencias a sus obras posteriores, aunque sí a las lecturas de algunos comentadores que, en tanto sostienen una continuidad en el pensamiento fichteano, unifican el significado de los conceptos en cuestión y no enfatizan la particularidad del pensamiento idealista que Fichte expuso en aquella obra.
- 4 Con vistas a la demostración de la hipótesis, se estudia a continuación: (1.) el modo en que Fichte presenta al yo como principio del sistema de la *GWL*. Así pues se aclara desde el comienzo que no hay que tomar al yo por un ser sino como una actividad, y que la relación del sujeto con lo absoluto no es una relación en la que aquel se presenta como una imagen del último.
- 5 En segundo lugar (2.) se analiza la forma en que en los *Fichte Studien (FS)* (1795-1796) Novalis se apropia del principio de identidad “a=a” y de su equivalente metafísico “yo=yo”, según como estas proposiciones aparecen en la *GWL*. Hardenberg oscila entre dos lecturas del concepto fichteano de yo. En ocasiones piensa que este, en cuanto conciencia, se espeja a sí misma en una imagen que remite a un ser fuera del ser en el ser (*Seyn außer dem Seyn im Seyn*). En otras oportunidades da cuenta del yo no como un ser sino como una idea de razón en sentido kantiano. Esta última posición es la que lo emparenta con el idealismo de Fichte y refuerza, por vía afirmativa, la hipótesis del presente artículo respecto del sentido del sistema filosófico fichteano.
- 6 El tercer apartado (3.) refiere a la crítica del joven Hegel al yo como fundamento de la *GWL*. Él rechaza este concepto porque mediante el mismo no se explica una religación absoluta del sujeto con el mundo, de manera tal que su existencia permanece en la escisión (*Entzweiung*). En este sentido se evidencia cómo Hegel, al querer dar cuenta de una instancia superior al yo, vuelve al dogmatismo desde el idealismo y cómo la filosofía se transforma en pensamiento religioso -en el cual sí cobran un valor preponderante nociones como las de imagen y de ser. De esta manera se refuerza, ahora por vía negativa, la hipótesis que se planteó. Es decir, a partir de señalar los problemas en que recae el pensamiento hegeliano al criticar el sistema de la *GWL*.

1. Yo, imagen y ser en el idealismo de Fichte.

- 7 Al comienzo de la *GWL*, en el contexto de su crítica al pensamiento racionalista y en particular a Reinhold, Fichte advierte el problema de considerar al primer principio de un sistema de filosofía como un hecho (*Tat*). Un hecho supone una causa que lo antecede a partir de la cual deviene tal. Así pues, concebir el principio de semejante manera implica una regresión al infinito. Por ende el punto de partida de su sistema tiene que escapar a lo fáctico. Entonces el fundamento tiene que huir al ser como a lo acabado. El primer principio no es un ser sino una actividad (*Handlung*). Para Fichte el principio es yo absoluto en tanto *Tathandlung*.¹
- 8 Pero la pregunta que surge es: ¿por qué es el yo semejante actividad que auspicia como principio sistemático y Fichte no remite aquí a otra noción? Por ejemplo en la *WL* de 1804 el concepto de absoluto-Dios toma el lugar que el yo tiene en la *GWL*.² Es en este punto que hay que enfatizar la importancia del yo para una comprensión cabal del idealismo que pregona Fichte en la primera versión de su doctrina. En su búsqueda por dar cuenta de semejante principio él parte, de manera programática, de la proposición lógica de identidad “a=a” como base cierta e indudable que todo sujeto racional acepta. A su vez resalta que la conexión necesaria entre los términos que se identifican es nada más que formal (=X). Es decir, hasta aquí no se puede establecer nada con respecto a su contenido. Pero prosigue de la siguiente manera:
- [n]ada hay establecido en lo concerniente a «si» A mismo es o no [...].
¿[B]ajo qué condiciones «es», pues, A? Al menos X está «en» el yo y puesto «por» el yo, pues es el yo quien juzga en la proposición anterior [...]. Sólo es posible X en relación a un A; pero [...] X está puesto en el yo: por consiguiente, A tiene que estar también puesto en el yo, en cuanto que a él se refiere X [...]. «A es para el yo juzgante, [...] en virtud de su ser puesto en el yo en general»; esto significa: se ha establecido que en el yo [...] hay algo que siempre es igual a sí [...] y el X puesto [...] puede, pues, expresarse así: “yo=yo” [...]. (*GWL*, GA I/2, 257/ FDC, 15).
- 9 Entonces nada puede anteceder al yo como principio. No hay ser que sea previo a él. Más aun, en palabras de Fichte: “[e]l yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser” (*GWL*, GA I/2, 261/ FDC, 18). Claro que se trata de un ser que no se tiene que pensar en términos sustanciales ni ónticos sino sólo metafísicos. De otra manera se volvería a presentar la lógica de la regresión infinita. Por este motivo es que para Fichte no tiene sentido la pregunta: ¿por qué es el yo? El yo es porque es. Dice en la *GWL*: “[p]onerse a sí mismo y ser son, aplicados al yo, idénticos [...]. Yo soy porque me he puesto a mí mismo [...]. Soy absolutamente porque soy” (*GWL*, GA I/2, 260/ FDC, 18).

- 10 También cabe resaltar aquí la homologación de los conceptos de posición y de actividad. Que el yo se ponga implica que el yo es actividad, y que sea actividad implica que no pueda ni más ni menos que ponerse a sí mismo como tal. Lo que se tiene que pensar ahora es cuál es el estatuto metafísico del concepto de yo. En este punto se tiene que afirmar que el yo, que no es un ser, es de acuerdo con el desarrollo de la *GWL* : una idea.
- 11 En este sentido, en la lectura crítica de la obra algunos autores demarcan una contradicción. Al considerar lo que Fichte sostiene acerca de la necesidad de superar los principios de la filosofía racionalista, señalan que concebir al yo como semejante fundamento implica una insuficiencia. El déficit estaría dado por el hecho de que el yo, en tanto idea, no tiene poder constitutivo respecto de la experiencia sino sólo regulativo (*GWL*, GA I/2, 261/ FDC, 18).
- 12 Pero si se tiene en cuenta que la intención de Fichte fue explicar la estructura trascendental de la experiencia y de la acción del sujeto -y no de una hipóstasis que lo constituya como tal-, no se puede más que remitir al principio en los términos de un ideal racional. El sujeto se lo debe trazar de manera necesaria y a sabiendas de su imposible alcance. A partir de esta capacidad de plantearse un *telos* indeterminado se reconoce como absoluto e infinito. Y al mismo tiempo se reconoce como finito en cuanto sabe que no podrá cumplir de modo total su tarea. ³ De aquí se desprende la centralidad de la moralidad como componente del idealismo fichteano.
- 13 Sin embargo en algunas ocasiones se consideró que Fichte da lugar a la idea de que el sujeto puede infinitizar su existencia y alcanzar unidad en lo absoluto. Esto es así a partir de leer la metafísica de la *GWL* en clave religiosa. ⁴ Esta lectura resalta el concepto de imagen (*Bild*) y de Dios para explicar, en palabras de Cruz Cruz: “la posición del yo manifestado desde la vida divina”. ⁵ Para este comentador el uso de la noción de imagen es una tesis que aparece tanto en la primera como en la segunda época de la filosofía fichteana. ⁶ A partir de esta lectura desde una teoría de la religión, ⁷ se puede considerar que el sujeto, en tanto imagen o esquema de lo absoluto, se puede volver infinito. Pero ello implicaría trascender el sentido moral de su idealismo. Más aun, el idealismo moral se volvería religión. De hecho, de acuerdo con la explicación de Cruz Cruz:
- [d]esde esta perspectiva, la moralidad aparece como la «encarnación del ideal» a través de la razón práctica; de ahí la significación religiosa de la moralidad. Pues la razón práctica proyecta el ideal expresando a Dios mismo; es su imagen viviente, el instrumento de su realización en el mundo. ⁸
- 14 Al decir: “la moralidad aparece como la encarnación del ideal”, este autor remite a la capacidad del yo de transformar de modo práctico el mundo y, en efecto, moralizarlo. Esto último se logra mediante la concreción de las metas

que la razón práctica se traza. Pero si estas metas y su realización son “la encarnación del ideal”, el yo no es más que un medio -“el instrumento”, según lo citado- de “su realización [a saber: la realización de Dios] en el mundo”. De este modo lo finito se disuelve en la participación del sujeto en la vida absoluta infinita.

- 15 En este sentido cabe citar una vez más a Cruz Cruz:

[I]a moral [...] hace que el hombre participe en la vida absoluta: tiene su fin en la edificación [...] de ese reino de fines que es el lazo mismo de la religión; es, pues, esencialmente religiosa [...]. La razón es lo divino mismo; y obedeciendo a la razón, vivimos en lo divino o lo divino vive en nosotros [...]. [E]l hombre moral [...] debe hacerse santo, y esta meta es posible. ⁹
- 16 Esta confianza en la infinitización del aspecto finito del yo o, en términos religiosos, la confianza en la redención y salvación del individuo -conceptos que son utilizados por Cruz Cruz y también por Hegel cuando marca su distancia con respecto a Fichte-, ¹⁰ reside en el contenido metafísico del término “participación”. Fichte afirma en la *GWL* la inmanencia del yo finito respecto de lo absoluto. Pero cuando sostiene esto no remite a la participación del primero en el segundo.
- 17 De más está señalar los problemas que el dilema de la participación presentó en toda la filosofía occidental desde Platón hasta los modernos -y en particular en Spinoza, si se considera la relación entre las nociones de sustancia y atributos que Fichte rechaza como pensamiento dogmático sobre el que se erige el idealismo. Ahora bien, aunque se puede pensar que su objetivo fue superar semejante dualismo, él no da crédito a una relación finito-infinito de tipo religiosa. En efecto, entre yo absoluto y yo finito se da una relación. Es decir, se da una diferencia. La *Tathandlung* permanece inconsciente y siempre en proceso de desenvolvimiento. Para Fichte no hay ni una acción absoluta y acabada ni una auto-conciencia absoluta y acabada -tal como por ejemplo se desarrolla en el idealismo absoluto hegeliano. ¹¹
- 18 A partir de lo que se explicó cobra sentido que Fichte afirme que lo absoluto sea: “una idea del yo [...]. Pero [que] esta idea no pued[a] ser alcanzada por nuestra conciencia [...]” (*GWL*, GA I/2, 409/ FDC, 134) . Así pues, el idealismo que presentó en la *GWL* piensa lo absoluto. Es un idealismo “de” ello. Pero no se erige como un pensamiento que se piensa a sí como absoluto él mismo. El afán de Fichte porque su filosofía permanezca como una filosofía del yo y no del ser ni del sujeto como imagen de Dios, conlleva semejante caracterización.
- 19 Esto último también se evidencia a partir de diversos fragmentos de Novalis que, al tomar como punto de partida a Fichte, remite al yo como una idea de razón. Empero también resulta útil estudiar otros fragmentos en que a partir de la comprensión de lo absoluto como *Sejn*, Hardenberg recae en contradicción al teñir su pensamiento idealista de rasgos religiosos. De esta

manera se exhibe por un camino tanto afirmativo como negativo, que es sólo el idealismo “de lo” absoluto aquel que permanece fiel a sus principios .

2. Yo, imagen y ser en el idealismo de Novalis.

- 20 Al igual que Fichte comienza la *GWL* , Novalis ¹² inicia los *FS* con el análisis del pasaje programático de la proposición “a es a” a la proposición “yo soy yo”. En continuidad con ello es importante señalar cómo Hardenberg ya en el primer fragmento del texto vuelve sobre el núcleo del idealismo fichteano, a saber: la fundamentación del yo como primer principio. En este punto el énfasis del análisis novaliano recae sobre la noción de identidad inscrita en el modo en que Fichte da cuenta de aquel fundamento. Algunos comentaristas señalan que lo que Novalis lleva adelante es una impugnación de la noción de yo entendida como principio a través de la proposición de identidad como reflexión del sujeto sobre sí mismo.
- 21 O en todo caso ellos invitan a pensar que lo que él propone es la necesidad de profundizar y radicalizar aquella noción. ¹³ Por este motivo enfatizan uno de los términos que Novalis utiliza al comienzo del texto, a saber: el concepto de *Seyn* -entendido como unidad pre-reflexiva del yo consigo mismo. En el juicio de identidad está inscrita siempre la diferencia. De hecho Novalis dice respecto de la proposición “a es a”: “es [...] un poner, distinguir y reunir” (NW 2, 8, Nr. 1. Novalis 2007, 33). La diferencia que embarga al yo bajo la proposición de identidad es la misma que embarga a la reflexión, como movimiento de la conciencia subjetiva que se busca alcanzar a sí misma.
- 22 Novalis se pregunta y responde en los *FS* :
- ¿[q]ué es yo? / Capacidad absoluta y tética./ La esfera del yo tiene que contenerlo todo para nosotros. Como contenido él mismo puede reconocer contenido. El conocer indica su ser-«yo» [...]. Más breve: es una determinación autónoma del contenido [...]. Espontaneidad de su determinación [...]. Por consiguiente, la determinación del yo, en tanto que yo, es libre [...]. Identidad/. (NW 2, 9, Nr. 1. Novalis 2007: 34-35)
- 23 Según estas palabras, su respuesta a la pregunta que aparece en el fragmento coincide con lo dicho por Fichte en la *GWL* . En particular en torno al carácter espontáneo y determinante del yo en lo que remite a su propia fundamentación. Más aun, Hardenberg vuelve a mencionar en este contexto el término “identidad”. En continuidad con esto se puede considerar que no desarrolló aquí una crítica a la exposición fichteana sobre esta cuestión.
- 24 Pero al proseguir con la lectura se percibe que despliega su cavilación alrededor del yo de forma tal que se separa de Fichte. De la mano de la noción de reflexión aparecen otras dos, a saber: el concepto de sentimiento (*Gefühl*) y de creencia (*Glauben*). Dice Novalis: “[l]o que no sé, pero que siento / el yo se

siente a sí mismo como contenido / lo creo” (NW 2, 9, Nr. 1. Novalis 2007, 35). Aquí él marca una distinción entre el modo y el alcance del auto-conocimiento por medio de la reflexión por un lado y, por otra parte, por la creencia en sí mismo por medio del sentimiento. La conciencia es, para Novalis, una imagen (*Bild*). Dice:

[l]a conciencia es un ser fuera del ser en el ser [...]. Lo que está fuera del ser no puede ser un ser propiamente dicho. El ser impropio fuera del ser es una imagen – De este modo lo que está fuera del ser tendrá que ser una imagen del ser dentro del ser. La conciencia es, por consiguiente, una imagen del ser en el ser. (NW 2, 10, Nr. 2. Novalis 2007, 36).

- 25 La conciencia implica duplicidad. Una dualidad entre la imagen y aquello de lo que ella lo es. El saber del yo de sí mismo en un sentido reflexivo implica división y reunión. En otras palabras, diferenciación e identificación continua. Pero Hardenberg avanza más allá de esta idea. Este avance toma forma a través del concepto de *Seyn* y se configura en paralelo con lo que algunos autores consideran como la crítica novaliana al *Reflexionsmodell*. Ellos argumentan que él intentó superar una de las ideas centrales de Fichte en la *GWL*, a saber: que el auto-conocimiento del yo se desarrolla a través de un modelo reflexivo que nunca alcanza un punto cúlmine. ¹⁴
- 26 En este contexto Frank enfatizan el rol que Novalis adjudica al concepto de sentimiento, como el modo en que el yo sí se consigue alcanzar a sí mismo. ¹⁵ Pero este alcance no es un pensar ni un saber -como en la reflexión o auto-conciencia. A diferencia del movimiento reflexivo, Novalis afirma aquí que el yo se siente a sí mismo. A su vez hay que destacar que lo que se siente no es la conciencia. Se trata del sentimiento de un *Seyn*. ¹⁶ Y a diferencia de la mediatez que implica el saber, Hardenberg sostiene de manera implícita que el sentimiento es inmediato. En sus palabras: “[l]a conciencia es la esfera del saber. Cuando sentimos sólo puede aparecer de forma mediata”. ¹⁷
- 27 Así como Hardenberg adjudica la inmediatez al sentimiento y la mediatez a la conciencia, asigna al primero la capacidad de ir de lo ilimitado a lo limitado mientras que la conciencia avanza de manera opuesta. Entonces la reflexión no sería más que la inversión y tergiversación del sentimiento como movimiento originario. ¹⁸ Si se hace hincapié en estas últimas afirmaciones se podría encasillar a Novalis al interior de la filosofía dogmática contra la que Fichte erige su idealismo.
- 28 El idealismo fichteano desestima la pregunta acerca de qué era el yo antes de tener conciencia de sí mismo. ¹⁹ Pero la exposición de Novalis del concepto de *Seyn* conlleva considerarlo como algo que ya está allí previo al intento del yo por alcanzar su propio fundamento. Escribe en otra anotación: “[l]o que la reflexión «encuentra», «parece» que «ya está ahí»” (NW 2, 17, Nr. 14. Novalis 2007, 41). La distancia de Novalis respecto de Fichte sería aun más evidente

cuando escribe que este *Seyn*, en cuanto lo absoluto del cual la conciencia es sólo imagen, se puede pensar no sólo como yo sino como Dios. En continuidad con ello, en el fragmento 54 cita el pasaje bíblico del Génesis 1: 27: “Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza” (NW 2, 46, Nr. 54. Novalis 2007, 65).²⁰ Así pues reingresaría en la filosofía idealista la idea de un ser ajeno al yo que fundamenta su conocimiento y su experiencia.

- 29 En otras palabras: se daría un reingreso del dogmatismo. Y a su vez, de los dilemas acerca del tipo de relación que se establece entre el yo y su instancia fundamental -aquí pensada como *Seyn*.²¹ Entonces hay que determinar aquí que la noción de *Seyn* dificulta de manera general y profunda el intento de presentar la filosofía novaliana como un pensamiento idealista.²² Más aun si se lo pretende describir como un idealismo que continúa los planteos de la *GWL* al momento de determinar el estatuto del concepto de yo.
- 30 Por otro lado, para pensar una continuidad entre ambos filósofos en los márgenes de un idealismo “de lo” absoluto como único pensamiento idealista que no recae en posiciones dogmáticas, cabe revalorizar otra de las lecturas del concepto de yo que Novalis presenta en *FS*, a saber: en tanto idea de razón. Con respecto al yo como instancia trascendental y fundamental de la subjetividad, Hardenberg sostiene que el sujeto sintió nada más que su necesidad.²³ Es decir que el sujeto no siente lo absoluto como algo que posee. Esta necesidad aparece en otros fragmentos de los *FS* como un deber a realizar. En sus palabras: “[e]l yo «debe» (*soll*) ser siempre yo”.²⁴ Este yo que el yo debe ser, es una idea -y desde el punto de vista de la acción del sujeto que a ella se dirige, un ideal. Dice Novalis: “[e]l yo a secas [es] en relación al Objeto por medio de un sujeto – un deber. El yo a secas es una idea.”²⁵
- 31 Considerar al yo como una idea conlleva dejar de lado su concepción en tanto *Seyn*. Como idea, el yo no se puede interpretar como algo dado con anterioridad a la proyección que el sujeto hace de ella. En este sentido escribe Novalis:
- [e]l principio superior no tiene que ser absolutamente nada dado, sino algo libremente hecho, algo «poético» (*Erdichtete*), «ideado» (*Erdachtete*), para así fundamentar un sistema metafísico [...] que parte de la libertad y se dirige a la libertad [...].²⁶
- 32 En efecto el sujeto no puede más que buscar este ideal, en tanto su ser no radica más que en la constante superación de sí mismo. La búsqueda es ya la superación. Así como la superación es siempre búsqueda. De aquí se desprende la cavilación acerca del sentido moral del idealismo “de lo” absoluto de Hardenberg y también de Fichte. Este sentido se opone al sentido religioso a través del cual se leyó en algunas ocasiones su filosofía. También se opone a la equiparación de su idealismo respecto del idealismo absoluto de Hegel tal como lo presentaron autores como Haering (1954, 115) y Navarro

(2009, 182-183).

- 33 En este punto del trabajo cabe pasar a la lectura hegeliana del idealismo de raíz fichteana-novaliana para denotar cómo el rechazo del concepto de yo absoluto en tanto ideal moral, conlleva la recaída en una posición filosófica dogmática y el abandono o, en todo caso, la transformación de la filosofía idealista en filosofía religiosa o religión a secas.

3. La crítica al yo en el idealismo del joven Hegel.

- 34 Por último cabe dar cuenta de la crítica que realiza el joven Hegel al sistema fichteano de la *GWL* con base en el yo como su principio. Así pues se resalta por la negativa, es decir a partir del rechazo hegeliano de semejante concepto, su importancia con respecto al modo en que Fichte concibe su idealismo como idealismo “de lo” absoluto o, en concordancia con algunos comentadores, un idealismo que enfatiza el lugar de lo finito como enclave insuperable para la razón y la actividad humana. Entonces se toman como referencias para la puesta en comparación de ambos filósofos, las obras *Differenzschrift* y *GuW*. Aquí Hegel se dedica de manera puntual a analizar y a criticar a Fichte. Si bien él aún no había desarrollado de manera cabal su sistema filosófico del modo en que aparece en textos posteriores, se alcanza a percibir el sentido que su pensamiento adopta en tanto idealismo absoluto.
- 35 Asimismo, aunque en estos escritos no aparezcan los conceptos de ser e imagen como nociones que se erigen por contraposición al yo, la sola crítica a este último concepto justifica su apropiación en pos de demarcar las diferencias entre el idealismo absoluto hegeliano y el idealismo “de lo” absoluto de Fichte. También cabe destacar aquí la utilización por parte de Hegel del término manifestación (*Erscheinung*), que aunque no se pueda homologar sin más a la noción de imagen, posee un sentido semejante en el marco de su crítica al yo fichteano.
- 36 Hegel analiza y describe con ojo avizor la filosofía de la *GWL*.²⁷ En particular en lo que remite al análisis del principio “yo=yo” como fundamento. En *DS* su descripción del sistema de Fichte conlleva calificarlo como insuficiente. O en todo caso, para Hegel, Fichte no expone su espíritu filosófico de manera que coincida con el desarrollo de su sistema. Así pues sostiene que Fichte se acercó a la especulación, como pensamiento propio con el que hay que dirigirse en filosofía y en particular respecto de la búsqueda por dar cuenta del principio.²⁸ Dice Hegel:

yo=yo, es el principio del sistema de Fichte, y [ha] expresado el auténtico principio de la especulación. Ahora bien, en cuanto la especulación [...] se

constituye en sistema se abandona a sí misma [...]. Lo absoluto del sistema se muestra sólo [...] ante la reflexión [...] y [...], por consiguiente la finitud y la oposición no es separada de él. ²⁹

- 37 Lo que cabe resaltar en este punto es que él sostiene que los inconvenientes del pensamiento fichteano no son fundamentales sino expositivos. En el *Differenzschrift* piensa que el “yo=yo” de Fichte es el principio especulativo por donde comenzar el camino para dar cuenta del saber y de la experiencia. Sin embargo afirma que la manera en que se desenvuelve su sistema implica una serie de transformaciones conceptuales que conllevan la imposibilidad de que la especulación alcance su fin. En otras palabras, este devenir no consigue dar cuenta de la unidad metafísica absoluto-sujeto-objeto como origen y *telos* del saber y de la vida práctica del sujeto.
- 38 Para presentarlo con la terminología técnica hegeliana, su crítica a Fichte en *DS* y en *GuW* remite al subjetivismo y al formalismo del sistema. Hegel sostiene que si se parte del yo como principio no se puede demostrar una conexión necesaria entre el sujeto y el objeto ni a nivel teórico ni práctico. En otras palabras, la relación del sujeto con el mundo no tiene un contenido puesto por sí mismo sino sólo por el primero. Entonces él no conoce ninguna realidad concreta ni establece ninguna relación consigo ni con el mundo a través de lazos que sean necesarios.
- 39 Frente a esta situación Hegel pretende que la base de estas relaciones no sea la sola forma que el sujeto les imprime. Él sostiene que ellas se tienen que basar en un contenido formal y real a la vez, subjetivo y objetivo. De otro modo: absoluto. En este sentido afirma que el principio del sistema no tiene que ser el yo -que inclina la balanza hacia el lado formal, subjetivo e ideal. Para Hegel, el principio es la identidad del polo subjetivo y del polo objetivo. ³⁰
- 40 Por el contrario, el yo de Fichte lleva consigo siempre un resto que no puede identificar como propio. Semejante resto no sólo implica la objetividad como enclave exterior que no puede incorporar de manera acabada. El propio yo no se posee a sí mismo de modo total. Ello se debe a que, tal como se mostró en el punto (2.), la forma de la reflexión no puede más que llevar a cabo una división de aquello sobre lo que versa el juicio reflexivo. Aquí cabe señalar que, tal como lo expone Paredes Martín, esta crítica tiene a la base un acercamiento de Hegel respecto de Spinoza. ³¹ De esta manera, si se recuerda que Fichte dio nacimiento al idealismo por contraposición al pensamiento dogmático spinozista, se perfila el regreso al dogmatismo desde el idealismo hegeliano.
- 41 Para igualar el yo al yo, el yo se tiene que dividir. El yo se vuelve objeto de sí mismo y por ende se diferencia de sí. Así pues, “yo=yo” es también “yo no = yo”. ³² Asimismo, el “yo=yo” deviene por este rodeo un postulado y un deber

y no un principio dado de manera cabal.³³ Sobre esto se basa la primacía de la práctica sobre la teoría al interior de la filosofía fichteana. En efecto, el carácter ideal del principio deviene por el lado del sujeto una exigencia y un mandato a la acción en pos de su alcance.³⁴ Alcance que, por principio, no se puede concretar. A su vez ello invita a concebir su pensamiento como un pensamiento de lo finito -cosa que el mismo Hegel hace en *GuW* en paralelo con su impugnación de las filosofías de Kant y de Jacobi.³⁵ Es decir, un pensamiento que se construye en torno a la actividad subjetiva que choca con la realidad y la supera mediante una dinámica inconclusa.³⁶

- 42 En este punto Hegel plantea una disyuntiva: o bien el sujeto lo puede todo en tanto integrado en lo absoluto o bien no puede nada.³⁷ Pero ya la transformación terminológica que opera al rechazar el modo en que Fichte da cuenta de la relación del sujeto con el mundo y con lo absoluto, da la pauta de cuál de estos dos sistemas deja lugar para concebir al sujeto como en verdad activo en los márgenes de un pensamiento idealista y en cuál, tal como se da en el pensamiento dogmático, se lo puede pensar sólo como una cosa más en una cadena de objetos. Escribe en el *Differenzschrift*:

aquello que es manifestación (*Erscheinung*) de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto [...]. Pero [...] la manifestación debe (*muß*) tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones [...]. La razón sólo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa. Cuando aparece como razón [...] es aniquilada (*vernichtet*) la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar (*Vernichten*) es referida a lo absoluto [...]. [D]esaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones. (DS, GW IV, 12-13. Hegel 2010: 13-14.)

- 43 Esta cita pone en evidencia que Hegel pretende que el ámbito de lo finito, es decir de la limitación y de la escisión, sea aniquilado o, como también menciona en un tono con mayor connotación religiosa, lo finito y la subjetividad se tienen que purificar (*reinigen*) para alcanzar la verdadera salvación (*Heiligung*).³⁸ A diferencia de lo que Fichte presenta en *GWL*, no se trata de una relación de limitación y de determinación recíproca entre el sujeto y el mundo.³⁹ Ambos tienen que ser aniquilados⁴⁰ en tanto partes finitas de un absoluto superior. La verdadera actividad sería sólo la de este principio que trasciende la subjetividad y que se desenvuelve por completo hasta su reencuentro consigo mismo.
- 44 El afán hegeliano por presentar un sistema filosófico absoluto conlleva la vuelta del idealismo al dogmatismo. O en otras palabras, su filosofía deviene religión. Es decir, un pensamiento según el cual el fundamento del mundo y de la subjetividad, en su pretendida absolutez que abarcaría ambos polos, los trasciende. La especulación hegeliana deviene así razón -si es que aun se puede hacer uso de este término- religiosa.⁴¹ De hecho Hegel revaloriza de

manera explícita la religión sobre el idealismo subjetivo fichteano. En sus palabras:

[I]a religión comparte [...] poco con esa filosofía de la absoluta subjetividad [...]. [A]quella [...] presenta [...] una salvación eterna (*ewige Erlösung*), es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito [...]. [U]na reconciliación -cuya originaria posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios [...]- que es la identidad de esa posibilidad y esa realidad [...], como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre. De este modo el mundo es [...] salvado (*erlöst*) y santificado (*geheiligt*) pero de una manera completamente distinta a como lo es en el ideal del orden moral del mundo [...]. De este modo [...] tiene que restablecer para la filosofía [...] el viernes santo especulativo [...]. [D]e esta dureza puede y debe (*muß*) resucitar (*aufstehen*) la suprema totalidad [...]. ⁴²

- 45 Cabe resaltar los conceptos de salvación eterna, de semejanza originaria entre el sujeto y Dios, el Ser-uno, el hacerse hombre de Dios, el viernes santo y la noción del resucitar de la totalidad como ítems de evidente contenido religioso -y en particular, cristiano. ⁴³ Si bien Hegel también enfatiza la necesidad del abandono de la religión positiva en pos de un desarrollo de carácter filosófico, ⁴⁴ el espíritu de su pensamiento no se desliga de semejante religiosidad.
- 46 Entonces en el ámbito de la especulación hegeliana no es el sujeto el que vive y el que sabe, sino lo absoluto -otro nombre para la idea de Dios- que vive y sabe a través del sujeto y del mundo. El fundamento de la subjetividad es así una hipótesis al modo que lo consideró el pensamiento dogmático que Fichte criticó en la *GWL*. La crítica hegeliana al yo como principio del idealismo “de lo” absoluto desemboca en un retorno al dogmatismo encubierto bajo el título de idealismo absoluto. Así la filosofía vuelve a ceder su lugar de más alta disciplina del pensamiento en favor de la especulación de corte religioso.

Conclusión

- 47 A lo largo del trabajo se analizó cómo filósofos que se presentan a sí mismos y son considerados de manera retrospectiva como integrantes de la corriente idealista de filosofía -y en el caso de Novalis, también romántica-, tematizan los conceptos de yo, imagen y ser en el contexto de la búsqueda por dar cuenta del primer principio de su sistema filosófico. De acuerdo con este plan, se mostró que en la *GWL* Fichte presenta al yo como fundamento. Ello implicó que se tenga que concebir su idealismo como un pensamiento que no pretende presentar una unidad acabada sujeto-objeto como lo absoluto. En todo caso, lo que muestra es la estructura trascendental de la subjetividad que conlleva concebir esta relación en un sentido moral. Es decir, como una relación en la que el sujeto supera de manera constante el choque con el

objeto así como sus propias limitaciones, en pos del alcance de sí mismo en tanto absoluto como un ideal que nunca se concreta de modo último.

- 48 Más aun, es sólo este desarrollo de su filosofía aquel que permite comprender su sistema de un modo coherente. Si bien por una cuestión de economía textual no se realizó, a lo largo de este artículo, un estudio particular del devenir de sus ideas con posterioridad a la *GWL*, cabe sugerir que en ocasiones ulteriores en que Fichte dejó de lado no sólo el término sino el sentido metafísico del concepto de yo, su pensamiento abandonó los límites del filosofar. Entonces recae en el dogmatismo como forma religiosa del pensar, que introduce nociones como las de imagen, ser y cosa en sí que tergiversan y anulan el sentido del proceder filosófico trascendental que él mismo se propuso.
- 49 Así pues, también hay que desestimar las lecturas de los textos fichteanos que transpolan términos que aparecen en obras posteriores a la *GWL*, a esta misma. A partir de ellas se pretende mostrar una continuidad global en las ideas de Fichte que favorecen leer su pensamiento más que como una filosofía idealista como una teoría de la religión, desvirtuando su sentido moral en pos de presentar un sentido, en efecto, religioso.
- 50 Por su parte, el estudio de la lectura que realiza Novalis de la *GWL* reafirmó, en ocasiones mediante un rodeo negativo y en otras mediante un camino directo y afirmativo, la necesidad de comprender el idealismo de Fichte -y el propio de Hardenberg- según se caracterizó, a saber: como un idealismo que enfatiza el rol práctico del pensamiento y de la actividad subjetiva, el cual se denominó a lo largo del artículo como un idealismo “de lo” absoluto o un idealismo finito.
- 51 Esta caracterización conlleva el abandono de las nociones de imagen y de ser como factores determinantes para interpretar la filosofía novaliana. De otra manera se corre el riesgo de caer, tal como sucede con Fichte y como espejo del modo en que hay que concebir sus ideas, en el dogmatismo. Entonces Novalis se contradiría a sí mismo al presentar un principio sustancial de carácter constituyente, cuando en múltiples ocasiones remite a la necesidad de pensar al principio, en tanto yo, como una idea de razón con poder sólo regulativo respecto del conocimiento y de la experiencia subjetiva.
- 52 Por último, se puso en evidencia cómo también a partir de Hegel se extraen conclusiones acerca del modo en que hay que considerar el pensamiento fichteano. El rechazo hegeliano del yo como concepto base de la doctrina de Fichte tiene como trasfondo el sentido religioso de su pensamiento que contradice el desarrollo del idealismo de la *GWL*. Más allá de que Hegel no se valga de manera explícita de nociones como las de imagen y de ser, el contenido de su crítica remite a la falta de presentación de un sentido

absoluto del sistema que aquél presenta en su primera versión de la *WL*.

- 53 En otras palabras, el hecho que Fichte no dé cuenta de una síntesis absoluta entre el yo y el mundo y del yo consigo mismo, implica para Hegel un déficit que relega la filosofía fichteana al lugar de la mera fe. Sin embargo, de acuerdo con el desarrollo de las ideas hegelianas según se expusieron a partir del *Differenzschrift* y de *GuW*, es su propio pensamiento aquel que recae en la fe y, en particular, en una fe no racional sino religiosa.
- 54 Entonces el idealismo a la Fichte, o de acuerdo con las características que le atribuya cualquier otro pensador de esta corriente o de la corriente romántica, será un idealismo del yo, a riesgo que, de otra manera, no sólo no se pueda considerar como pensamiento idealista sino tampoco como pensamiento filosófico alguno.

Bibliografía

Fuentes

GA J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. R. Lauth et al. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss.

- 55 HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum (Düsseldorf), Hamburg, Meiner 1968 s s. [GW].
- 56 NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe* (NW) (1978), hrsg. H-J. Mähl, und R. Samuel, 3 Bde. München-Wien, Carl Hanser Verlag.

Traducciones utilizadas

- 57 FICHTE, J. G. (1975), *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar [FDC].
- 58 HEGEL, G. W. F. (1968), *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar.
- 59 ----- (2010), *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Gredos.
- 60 ----- (2007), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires: FCE.
- 61 ----- (2000), *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, traducción de Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva.

- 62 NOVALIS (2007), *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, traducción de Robert Caner-Liese, Madrid: Akal.
- 63 ----- (1976), *La Enciclopedia*, traducción de Fernando Montes, Madrid: Editorial Fundamentos.
- 64 SCHOPENHAUER, A. (2009), *Parerga y Paralipómena I*, traducción de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta.

Bibliografía complementaria

- 65 ALFARO, C. V. (2019), “El vínculo entre la figura del espíritu denominada ‘alma bella’ y el ‘mal infinito’ o ‘mala infinitud’ en la filosofía de Hegel”, *EIDOS*, 30, pp. 158-181.
- 66 ARAGÜÉS ALIAGA, R. (2016), “Religión en el joven Hegel”, *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, 12, pp. 59-68.
- 67 ARTOLA, J. M. (1996), “Religión y teología en el origen del pensamiento filosófico de Fichte”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense.
- 68 BEISER, F. C. (2002), *German Idealism. The struggle against subjectivism, 1781-1801*, Massachusetts: Harvard University Press.
- 69 BERTINETTO, A. (2005), “„Seyn au ß er dem Seyn im Seyn“: Der Begriff „Bild“ in den Fichte-Studien des Novalis und in der Spätphilosophie J. G. Fichtes”, *Athenäum: Jahrbuch für Romantik*, n° 15, pp. 153-180.
- 70 BREAZEALE, D. (1999), “Fichte’s Abstract Realism”, en: Baur, M. & Dahlstrom, D.O. (eds.), *The emergence of German Idealism*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, pp. 95-115.
- 71 CRUZ CRUZ, J. (1996), “El sentido de la muerte en Fichte”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense.
- 72 ----- (1975) “Introducción”, en: Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, traducción de Juan Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar.
- 73 FRANK, M. (1987), “‘Intellektuelle Anschauung’. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis”, en: Behler, E. & Hörisch, J. (eds.) *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, pp. 96-126.
- 74 ----- & Kurz, G. (1977), “Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka”, en: Anton, H., Gajek, B & Pfaff, P. (eds.) *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem 60 Geburtstag*, Heidelberg: Winter, pp. 75-97.

- 75 ----- (2007), "Philosophie als « unendliche Annäherung ». Überlegungen im Ausgang von der frühromantischen «Konstellation». En: *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, pp. 67-87.
- 76 ----- (1994), "Philosophische Grundlagen der Frühromantik, *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, n° 4, pp. 37-130).
- 77 ----- (2004), *The philosophical Foundations of Early German Romanticism*, translated by Elizabeth Millán-Zaibert, New York: SUNY Press.
- 78 GABRIEL, M. (2010), "Finitud y yo absoluto. La crítica de Heidegger a Fichte", *Tópicos*, n° 19, pp. 27-48.
- 79 GALLARDO LEÓN, E. (2013), "El concepto de Dios en algunos textos del joven Hegel", *Política y Cultura*, 39, pp. 113-143.
- 80 HAERING, TH. (1954), *Novalis als Philosoph*, Stuttgart: Kohlhammer.
- 81 LOHEIDE, B. (2000), *Fichte und Novalis Transzendentalphilosophisches Denken im romantisieren Diskurs*, Amsterdam: Rodopi.
- 82 LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E. (1996), "El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena", en: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid: Editorial Sudamericana.
- 83 ----- (1994), "Individuo y comunidad: reflexiones sobre el eterno círculo fichteano", *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 211-227.
- 84 MARTIN, W. M. (2007), "In defense of bad infinity: A Fichtean response to Hegel's *Differenzschrift*", *Hegel Bulletin*, 28, pp. 168-187.
- 85 MIKA, C. (2016), "Novalis' Poetic Uncertainty: A Bildung with the Absolute", *Educational Philosophy and Theory*, vol. 48, pp. 621-633.
- 86 NASSAR, D. (2010), "Interpreting Novalis' *Fichte-Studien*", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 84, pp. 315-341.
- 87 ----- (2014), *The romantic absolute. Being and knowing in early German romantic philosophy, 1795-1804*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 88 NAVARRO, A. M. (2009), "La subjetividad extravagante (a propósito del juicio de Hegel sobre Novalis)", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, pp. 169-184.
- 89 PALERMO, S. V. (2014), "La unidad que enlaza lo uno y lo múltiple. Entendimiento intuitivo y absoluto en *Glauben und Wissen*", *Studia Kantiana*, vol. 12, 17, pp. 126-143.
- 90 PAREDES MARTÍN, M. del C. (1996), "Hegel ante Fichte. Los caminos de la «diferencia»", en: López Domínguez, V. E., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid: Editorial Sudamericana.
- 91 PINKARD, T. (2002), *German Philosophy 1760-1860. The legacy of Idealism*, New York: Cambridge University Press.

- 92 RIVERA DE ROSALES, J. (2014), “Fichte: del yo puro al saber absoluto (1798-1802)”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía* , suplemento 19, pp. 131-158.
- 93 ----- (2014b), “The Methodical Singularity of the First Fichte”, en: Rockmore, T. & D. Breazeale, D. (eds.), *Fichte and Transcendental Philosophy* , Hampshire: Palgrave MacMillan.
- 94 ROCKMORE, T. (1994), “Antifoundationalism, Circularity & Spirit of Fichte”, en: Rockmore, T. & Breazeale, D. (eds.), *Fichte: Historical Contexts/Contemporary controversies* , New Jersey: Humanities Press, pp. 96-112.
- 95 ----- (2014), “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9, (connection on 25 February. URL: <https://journals.openedition.org/ref/555>. Última revisión: 05 de junio de 2019.
- 96 SERRANO, V. (2000), “Introducción”, en: Hegel, G. W. F. *Fe y saber*, traducción de Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 13-50.
- 97 STEIN, S. (2014), “Hegel and Kant on rational willing: The relevance of the method”, *Hegel Bulletin* , 35/2, pp. 273-291.
- 98 VEGA, F. (2011), “Hegel y el alma bella. Consideraciones ético-políticas desde la *Fenomenología del espíritu*”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 32, pp. 625-641.
- 99 VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1996), “Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor”, en: Market, O. y Rivera de Rosales, J., (coords.), *El inicio del Idealismo alemán* , Madrid: Editorial Complutense.
- 100 ----- (1994), “Ser y existir: la estrategia de Fichte contra el nihilismo”, *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 135-154.

NOTAS

1.En sus palabras: “[d]ebemos buscar el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo el saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado. Debe expresar aquella [*Tathandlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia [...]”. GWL, GA I/2, 255/FDC 13. (En el caso de las citas de las obras tanto de Fichte como de Novalis y de Hegel, se referencia en primer lugar su ubicación en una edición crítica de sus textos, seguida de una edición traducida al castellano de los mismos). Que Fichte resalte que el principio de su sistema tiene que

fundamentar el saber humano tiene una relevancia superlativa con respecto a cómo se desenvuelve su pensamiento, a saber: como una filosofía que pretende dar cuenta de la estructura trascendental del conocimiento y de la experiencia subjetiva. Entonces el idealismo fichteano es, tal como Hegel lo califica, un idealismo subjetivo, sólo que sin el carácter deficitario que Hegel le adjudica.

2. De manera coetánea a Fichte, Schopenhauer resalta esta transformación. En sus palabras: “[Fichte] se había atrevido a prescindir de las doctrinas de la religión nacional en su filosofar; la consecuencia de ello fue su casación [...]. El castigo [...] surtió efecto [...]. [T]ras su posterior nombramiento en Berlín, el yo absoluto se había convertido obedientemente en el amado Dios y toda su teoría en general cobró una apariencia [...] cristiana [...]”. Schopenhauer (2009, 169).

3. Beiser remite a esta cuestión a partir de una distinción entre un sentido formal y un sentido material del yo pensado por Fichte. De acuerdo con esto último el yo es teórico y práctico, absoluto e individual, infinito y finito a la vez, sin que ello implique una contradicción. El aspecto formal del yo remite a su capacidad de no estar determinado nunca de modo total por nada ajeno a él. De esta manera el sujeto puede desarrollar una actividad que apunte al ideal de la total auto-determinación. Al mismo tiempo el yo es finito en tanto, en sentido material, el sujeto no puede nunca alcanzar semejante fin. Cfr. Beiser 2002, 288.

4. Es cierto que las reformulaciones de la *WL* dan lugar a una interpretación de corte religioso de la filosofía fichteana. Empero, en tanto el presente trabajo se basa en la *GWL*, lo que se propone es marcar la inconsistencia de la lectura que transfiere conceptos y argumentos de las ediciones subsiguientes de la obra, a su primera versión. Dicho esto, aquí se afirma una ruptura no sólo terminológica sino conceptual al comparar el texto de 1794-1795 con las ediciones que lo siguieron. Tal como enuncia Pinkard: “*there are sixteen different versions of the Wissenschaftslehre [...], each differing from the other in crucial ways, and almost anything one says in general about the Wissenschaftslehre as a whole can be countered with some contrary passage in one of the versions*”. Pinkard 2002, 108. Por su parte Rivera de Rosales remarca con relación a los usos terminológicos fichteanos, la aparición del concepto de *das Absolute* que suplanta el concepto de yo. Cfr. Rivera de Rosales 2014: 133. Por otro lado Cruz Cruz ofrece una interpretación opuesta y afirma que existe cierta continuidad en el pensamiento de Fichte a lo largo de los años. Cfr. Cruz Cruz 1975, XIII.

5. Cruz Cruz 1996, 205.

6. Cfr. Cruz Cruz 1996: 205. De todas maneras él remarca que la teoría de la religión se distancia con respecto a las conclusiones de Fichte en la *GWL*. Cfr. Cruz Cruz 1996, 210. Aun así, de modo general, la transformación en las conclusiones a las que Fichte arriba a partir del pasaje de una reflexión metafísica a una filosofía religiosa, es clave para entender por qué el idealismo de la *GWL* se tiene que concebir como un idealismo “de lo” absoluto o de lo finito. En este sentido López Domínguez afirma: “Fichte había tomado una postura bien clara respecto de la relación entre lo finito y lo infinito [...]. [P]ero cuando la Doctrina de la ciencia se aleja del campo de la fundamentación y comienza a realizar la aplicación práctica de sus principios, esta posición originaria se

desvirtúa [...]. [E]llo ocurre especialmente en [el] ámbito [...] de la religión [...]”. López Domínguez 1994, 225. Por su parte Rivera de Rosales subraya el carácter trascendental y no religioso de la filosofía de Fichte cuando se basa en una reflexión metafísico-moral. Él sostiene: “Fichte no hace filosofía desde el punto de vista divino, trascendente, desde necesidades [...] abstraídas de toda subjetividad, sino desde el punto de vista de [...] las necesidades trascendentales de la subjetividad para configurarse, comprender y modificar la realidad”. Rivera de Rosales 2005, 111. Y en otro escrito afirma -al comparar el periodo de Jena con el de Berlín-: “*the transcendental method [...] starts from an ordinary but finite subjectivity, while in his Berlin period [...] begins from the absolute*”. Rivera de Rosales 2014b, 215. También, cfr. Gabriel 2010, 29-30.

7. Otro ejemplo de esta exégesis lo presenta Artola. Según él, Fichte afirma: “[la] identidad de la humanidad y la divinidad [...]. [E]l acuerdo y no la confrontación de lo universal y lo individual”. Artola 1996, 191.

8. Cruz Cruz 1996, 210.

9. Cruz Cruz 1996, 213-214.

10. Cfr. Cruz Cruz 1996, 220. También Villacañas utiliza en su lectura de Fichte el término “salvación”. Pero él lo hace para dar cuenta de la imposibilidad de que el sujeto la alcance si se comprende con esta terminología una absolutización de su aspecto finito. Cfr. Villacañas 1994, 142.

11. De modo contradictorio con la posición que adoptó antes, Cruz Cruz enfatiza esta cuestión como uno de los puntos en los que la filosofía de Hegel se opone a la de Fichte. En sus palabras: “lo finito, la manifestación, no puede ser construida desde lo absoluto, y su autoconcepción remitida al absoluto no es una autoconcepción del absoluto mismo. De ahí la enorme distancia que separa a Fichte de Hegel [...]. [Para Fichte] no cabe una dialéctica (hegeliana) de absoluto y manifestación”. Cruz Cruz 1975, XXXIX-XL.

12. Con respecto a la clasificación del pensamiento novaliano como idealista, cabe aclarar lo siguiente. Si bien aquel se erige con peso propio en el contexto de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cabe adjudicarle el término de “idealismo”, del cual a su vez se valieron otros pensadores de la época. Más aun, esto se valida por el hecho mismo de que Hardenberg formó parte de este espíritu filosófico compartido. Además, no sólo en el espíritu sino también en la letra, Novalis remitió a sus ideas en los márgenes de la filosofía idealista. En este sentido, si bien no es el tema que se trata en este artículo, se puede referir a sus fragmentos en torno a su idealismo mágico (*magisches Idealismus*) -NW 2, 394-395, Nr. 375; NW 2, 535, Nr. 338; NW 2, 549-550, Nr. 399; NW 2, 623, Nr. 638; NW 2, 624, Nr. 642; NW 2, 671, Nr. 826-, así como a otros casos en los que remite a sus ideas bajo esta nomenclatura. La discusión en torno a la pertenencia de Novalis -y del resto de los *Frühromantiker* del *Jenaer Kreis*- a la corriente idealista de pensamiento, data de largo tiempo. En la actualidad, Frank 2004, 26 y 2007, 68, insiste en su separación. Sin embargo, de la evidente diferencia acerca de cuestiones de la filosofía de Hardenberg -y de los hermanos Schlegel y Tieck, entre otros románticos- por un lado, e idealistas como Hegel y Schelling, por otro, no cabe

concluir sin más que la filosofía de los primeros no se pueda calificar como idealismo. Si se parte de la concepción del idealismo como pensamiento que pone el fundamento tanto teórico como práctico de la existencia en el yo -y en nada que esté por fuera de él-, entonces sin duda las ideas novalianas se pueden y se tienen que concebir en los márgenes de esta filosofía. A lo largo de esta sección del trabajo, esto último se pone en evidencia -a la vez que se acerca el idealismo de Novalis al de Fichte de la *GWL*.

13. Cfr. Frank 1987, 96 y 115. También Loheide remite al escepticismo de Novalis con respecto a la posibilidad de que el sujeto se pueda identificar consigo mismo a través de la reflexión. Él resalta que semejante identificación -y auto-posición- del sujeto es aquello que Fichte entiende por intuición intelectual. (Cfr. Loheide 2000, 189. Sin embargo cabe recordar que en la *GWL* Fichte no hace referencia a esta facultad. De acuerdo con Nassar el propio Loheide resalta esta cuestión. Cfr. Nassar 2010, 318. De este modo no cabe decir que Hardenberg criticó a Fichte o que pretendió ir más allá de lo que él afirmó. Ahora bien, la relación a establecer entre ambos filósofos a lo largo de los primeros fragmentos de los *FS* es problemática. En este marco no se puede ofrecer un argumento conclusivo que descarte ninguna de las interpretaciones. Loheide enfatiza esta tensión al dar cuenta, en particular, de la ambigüedad que porta el concepto de *Seyn* en el análisis novaliano. Cfr. Loheide 2000, 191.

14. Cfr. Frank 1977, 75. También Bertinetto sostiene esta lectura, a la par que traza una continuidad entre lo que Novalis desarrolla en *FS* respecto de la *Spätphilosophie* de Fichte. Esto último, en particular cuando Fichte deja de lado el concepto de yo en tanto absoluto y fundamento del sistema, en pos de pensarlo como imagen de lo absoluto. Bertinetto resalta, a su vez, el sentido religioso -y, en concreto, bíblico-, de la teoría de la imagen novaliana. Cfr. Bertinetto 2005, 154-155 y 171. Por otra parte, a lo largo del presente artículo se argumenta en pos de evidenciar cómo en tanto el concepto de yo pierde su rol y se resalta la noción de imagen, el sistema fichteano -y también el pensamiento novaliano, cuando adquiere este matiz-, se desvirtúa, al punto que pierde su carácter filosófico y recae en el dogmatismo religioso.

15. Cfr. Frank 1994, 78.

16. Esta afirmación se puede confrontar con otros de sus fragmentos, en los que remite al rol del sentimiento y del conocimiento respecto del ser. En el 454 afirma: “[e]l ser (*Seyn*) no expresa una hechura absoluta [...]. Nosotros mismos sólo «somos» en la medida en que nos conocemos (*erkennen*)”. NW 2, 156-157, Nr. 454. Novalis 2007, 153. Y en una anotación posterior señala: “[d]onde hay un ser (*Seyn*), también tiene que haber un conocer (*Erkennen*)”. NW 2, 159, Nr. 463. Novalis 2007, 155.

17. NW 2, 10, Nr. 2. Novalis 2007: 35.

18. Dice Novalis: “[e]n la «conciencia» tiene que «parecer» como si fuera de lo limitado a lo ilimitado, porque la conciencia tiene que partir de sí misma como de lo limitado - y esto sucede mediante el «sentimiento» - pese a que el sentimiento [...] es un avanzar de lo ilimitado a lo limitado - esta manifestación invertida es natural”. NW 2, 19, Nr. 17. Novalis 2007, 44.

19. Escribe Fichte en la *GWL*: “[s]e oye a menudo plantear esta cuestión: “¿«qué» era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?”. La respuesta natural a esto es: “«yo»

no era en absoluto; pues yo no era «yo». El yo es en la medida en que tiene conciencia de sí [...]. “¿«Qué» era antes el yo?; es decir: ¿cuál es el sustrato de la conciencia?” [...]. Nada puede uno pensar sin pensar además su yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia: por lo tanto, semejantes preguntas no pueden responderse, porque no pueden ser planteadas cuando uno se entiende bien consigo mismo”. Fichte 1975: 17. En un sentido similar Novalis afirma -de manera contradictoria respecto de sus últimas afirmaciones citadas-: “[q]ue nosotros somos nosotros – es lo más elevado que puede alcanzar cualquier filosofía. Por qué nosotros somos nosotros – es una pregunta que se responde a sí misma y que, como pregunta, se contradice a sí misma”. NW 2, 48, Nr. 63. Novalis 2007: 66. A su vez, en los márgenes de un idealismo “de lo” absoluto que combina un sentido moral y un sentido estético, afirma en *Das allgemeine Brouillon (AB)* (1798-1799): “«[e]l comienzo del yo» es meramente «ideal». – Si hubiese comenzado tendría que haber comenzado así [...]. El comienzo nace después del yo, por este motivo es imposible que el yo haya comenzado [...]. El yo debe (*soll*) ser construido [...]. [E]l yo no es un producto de la naturaleza [...] sino un ente artístico [...]. La «teoría del yo» [...] o la naturaleza y el arte se unifican en una ciencia superior (la «teoría de la formación moral» (*moralischen Bildungslehre*) [...]. (A través de la moralidad la naturaleza y el arte se arman recíprocamente hasta el infinito)”. NW 2, 485, Nr. 76. Novalis 1976, 68-69, Nr. 235. También escribe contra la idea de un comienzo filosófico en términos dogmáticos: “¿[p]ara qué hace falta un «principio» (*Anfang*)? Esta finalidad afilosófica o semifilosófica conduce a todos los errores”. NW 2, 622, Nr. 634. Novalis 1976, 137, Nr. 487.

20. Otro pasaje de la Biblia que cita y que se enmarca en su cavilación acerca de lo absoluto pensado como Dios, es *Hechos*, 17, 28: “en él vivimos, nos movemos y somos”. En el mismo fragmento en que da cuenta de este pasaje, escribe: “somos, vivimos y pensamos en Dios [...]”. NW 2, 159, Nr. 462. Novalis 2007, 155.

21. Surgen así las siguientes preguntas: ¿el yo participa del *Sein*? ¿El yo es una manifestación, un accidente o una expresión de él? ¿Acaso todos estos modos de hablar de la relación entre el yo y su fundamento son uno solo? El paso de lo infinito a lo finito permanece en esta clase de filosofía sin explicación. En este punto no sólo Frank sino también Mika interpreta la relación que Novalis establece entre lo absoluto y el sujeto o entre lo infinito y lo finito, en términos de una participación de lo uno en lo otro. Cfr. Mika 2016, 624-625. Pero este autor no explica cómo es que se desarrolla semejante participación. De acuerdo con él, para Novalis el sujeto tiene una intuición y un sentimiento que lo conecta con lo absoluto. Conexión que Mika califica como paradójica y de la que no hay explicación. Cfr. Mika 2016, 622 y 626. Por su parte Loheide señala cómo en el caso de la relación entre *Sein* e imagen, Novalis no fundamenta el pasaje de un término al otro. Cfr. Loheide 2000: 206.

22. También Nassar y Beiser ponen de manifiesto esta dificultad tanto en la filosofía de Novalis como en su interpretación por parte de Frank. Ellos afirman que es imposible sostener la lectura de este último autor. Como se mencionó, según él se puede pensar que Novalis concibió lo absoluto a la vez como un *Sein* en el que se puede creer a través de un sentimiento y como una idea de razón como concepto

límite sin ningún carácter constitutivo ni existencial. Ambas caracterizaciones son, de acuerdo con Nassar y Beiser -y en consonancia con el análisis que se propone en el presente trabajo-, contradictorias. Cfr. Nassar 2010, 321 y cfr. Beiser 2002, 417. Con respecto a otra serie de contradicciones que Nassar señala en la lectura de Frank, cfr. Nassar 2014, 35.

23. Cfr. NW 2, 41, Nr. 46. Novalis 2007, 61.

24. NW 2, 49, Nr. 74. Novalis 2007, 68.

25. NW 2, 49-50, Nr. 74 y 75. Novalis 2007, 68. Hardenberg también remite de modo explícito al yo como idea en los fragmentos 479 y 502 de *FS*. En el primero afirma: “el yo [...] es una idea regulativa”. NW 2, 166, Nr. 479. Novalis 2007: 161. Y en el segundo: “[e]l yo – quizá tiene, como todas las ideas de la razón, un uso meramente regulativo, clasificador – Sin relación con la realidad”. NW 2, 168, Nr. 502. Novalis 2007: 162. La imbricación entre el concepto de ideal y de deber también se evidencia en el *AB*. Cfr. NW 2, 449, Nr. 19. Novalis 1976, 58, Nr. 202.

26. NW 2, 184, Nr. 568. Novalis 2007, 176. En un sentido similar también anota: “[m]e parece que el principio superior tiene que ser una [...] proposición hipotética”. NW 2, 85, Nr. 234. Novalis 2007: 97. En este punto el idealismo de Novalis coincide con el espíritu de la filosofía fichteana en cuanto sistema de la libertad. Basta con recordar aquí la carta a Baggesen de abril/mayo de 1795 en que Fichte afirma: “[m]ein System ist das erste System der Freiheit”. GA III/2, 298. Sólo un principio ideal y regulativo puede auspiciar de fundamento para la libertad del sujeto. Si él pudiera acceder a sí mismo como algo ya dado en tanto absoluto, no podría en verdad desenvolver su libertad. La libertad ganada desde siempre no es libertad alguna. Libertad es desde y para el sujeto, liberación. A su vez cabe resaltar la relevancia de la moral como aspecto determinante en la construcción de un sistema filosófico de la libertad. Así pues Novalis sostiene, en paralelo con la centralidad del concepto de yo como idea, que su moral necesita de su sistema así como su sistema se tiene que imponer como una necesidad a través de su moral. Dice: “[m]i moral tiene que exigir mi sistema. Mediante mi moral tengo que hacer que mi sistema sea necesario para cada sujeto [...]”. NW 2, 59, Nr. 108. Novalis 2007, 76.

27. Aquí se coincide con la lectura de Martin. De acuerdo con este comentador, no sólo Hegel realiza una descripción acorde del sistema de la *Wissenschaftslehre*, sino que, si se piensa un debate entre ambos -cabe recordar que Fichte no se hizo eco de los achaques hegelianos en *DS-*, Fichte no tendría que responder a ninguna objeción, en tanto Hegel se reduce a exponer una “crítica meramente negativa”. En otras palabras, Hegel pretende fundamentar su posición filosófica sólo a partir de un proceder falaz que consiste en describir con tono negativo -aunque correcto-, el pensamiento de otro autor. Cfr. Martin 2007, 178.

28. Si se quiere definir en pocas palabras qué es la especulación para Hegel, vale remitir a lo que menciona en aquella obra, a saber: que la especulación es el producir la conciencia de la identidad sujeto-objeto. Cfr. *DS*, GW IV, 19. Hegel 2010, 31.

29. *DS*, GW IV, 19. Hegel 2010, 5.

30. En este punto cabe remitir a la lectura de Martin, quien expone la crítica hegeliana en *DS* al yo fichteano -en concreto por la imposibilidad de su unificación absoluta respecto del mundo, o en otros términos, en cuanto Fichte no alcanza a dar cuenta de la unidad sujeto-objeto-, a partir de considerar la noción de mala infinitud (*schlechte Unendlichkeit*) -que, si bien no aparece en este texto de manera explícita, según el autor ya se encuentra aquí en operancia. Cfr. Martin 2007: 174. Semejante punto de vista resulta de interés, en tanto Hegel también se vale de aquella noción -ligada a otra, a saber: la de alma bella (*schöne Seele*)- para desestimar el pensamiento romántico -y, en particular, novaliano. Con respecto a los pasajes más salientes en que aparecen los términos que se mencionaron -que pertenecen a *Phänomenologie des Geistes* (1807) y a *Wissenschaft der Logik* (1812-1816)-, cfr. Hegel 2007, 382-384 y 390; y cfr. Hegel 1968, 192. También Vega resalta la crítica hegeliana a los románticos a partir de la utilización de estos términos, así como al considerar el sentido moral del idealismo fichteano y la revalorización hegeliana de Spinoza. Cfr. Vega 2011, 628. Y Alfaro dedica un escrito a estudiar los conceptos hegelianos de mala infinitud y de alma bella, en su sentido crítico respecto de Fichte y de los románticos -en particular a partir de la máxima “yo = yo”. Cfr. Alfaro 2019, 160 y ss. Así pues, tanto a partir de aquel artículo de Vega así como del de Martin, se puede resaltar una vez más la continuidad en el modo de filosofar idealista entre Fichte y Novalis en torno al yo como principio del sistema o de las cavilaciones filosóficas. O, de otra manera, como ejemplos de un idealismo coherente con base en el sentido moral de la existencia subjetiva -cuando parten del yo-, por contraposición al rodeo hegeliano que lo lleva a recaer en el dogmatismo.

31. Cfr. Paredes Martín 1996, 163 y cfr. Serrano 2000, 23-24. Por otro lado, si bien no a partir de un análisis en concreto de la noción de reflexión -aunque sí a partir del estudio del *Differenzschrift* y de *GuW*-, Palermo también denota el acercamiento de Hegel a Spinoza, en consecución con su crítica a las filosofías de la reflexión. Cfr. Palermo 2014, 129.

32. *DS*, *GW IV*, 50. Hegel 2010, 57, y cfr. *DS*, *GW IV*, 36. Hegel 2010, 41. Y en términos lógicos escribe: “ $A \text{ no } = A \text{ o } A = B$ ”. *DS*, *GW IV*, 25. Hegel 2010, 27.

33. Para un sistema como el hegeliano que afirma que el principio tiene una esencialidad propia que se desenvuelve por sí misma y se alcanza a sí misma como tal de manera acabada, pensarlo como un postulado es algo imposible. Dice Hegel en este sentido: “no se puede hablar [...] de postular ideas, pues estas son [...] lo racional puesto por el entendimiento como producto [...]. Tal idea [...] postulada, es el progreso indefinido [...]”. *DS*, *GW IV*, 29. Hegel 2010, 32. Y más adelante afirma respecto del sentido práctico del idealismo fichteano -y cabría agregar, novaliano- de raíz kantiana: “[a]sí como la facultad teórica del yo no pudo lograr la autointuición absoluta, tampoco lo puede la facultad práctica [...]. La antinomia [...] se expresa en el esfuerzo, que es el deber en cuanto actividad [...]. [E]n cuanto actividad, esto es, en cuanto esfuerzo, debe ser la síntesis suprema, y la idea de la infinitud debe seguir siendo una idea en el sentido kantiano [...]”. *DS*, *GW IV*, 46. Hegel 2010, 53.

34. En este sentido escribe Hegel en *GuW*: “[e]n Fichte [la] subjetividad del anhelo es [...] convertida en algo infinito, algo pensado, una exigencia absoluta, y esa exigencia es la culminación del sistema [...]”. *GuW*, GW IV, 387-388. Hegel 2000, 135-136.

35. Cfr. *GuW*, GW, 322. Hegel 2000, 61. También Stein pone en evidencia la crítica hegeliana respecto del moralismo kantiano -y también fichteano, en su extensión-, en tanto, según Hegel, sistema formalista. A su vez, Stein resalta el rol del concepto de especulación en el pensamiento de Hegel, de la mano con la crítica a la que recién se hizo referencia y que aparece en el cuerpo del texto al comienzo de este tercer apartado del artículo -si bien, una vez más, no en particular a partir de la comparación entre Hegel y Fichte, sino del primero respecto de Kant. Cfr. Stein 2014, 274-275 y 281-282.

36. En el *Differenzschrift* Hegel da cuenta de manera explícita de su crítica respecto del concepto fichteano de choque (*Anstoß*). Cfr. *DS*, GW IV, 42 y 46. Hegel 201,; 48 y 52.

37. Escribe en *GuW* en tono crítico respecto del formalismo filosófico fichteano: “[e]l esfuerzo supremo del pensamiento formal es el reconocimiento de su nada y del deber [...]. [E]l deber permanece, es un incesante querer, que no puede nada [...]”. *GuW*, GW IV, 395-396. Hegel 2000, 145.

38. Cfr. *GuW*, GW IV, 323-324. Hegel 2000, 62. Por su parte, Gallardo León denota cómo para Hegel, incluso antes de la escritura de *DS* y de *GuW*, la religión implica la necesidad de superar por completo la escisión. Cfr. Gallardo León 2013, 123.

39. Hegel impugna la lógica de la *Wechselbestimmung* ya al comienzo del *Differenzschrift*. Cfr. *DS*, GW IV, 34. Hegel 2010, 39.

40. Con respecto a cómo Hegel remite, también en el *Differenzschrift*, al rol del proceso aniquilatorio de la razón, cfr. *DS*, GW IV, 19; 22 y 30. Hegel 2010, 21; 24 y 33. Por su parte, enuncia Paredes Martín con respecto a esta cuestión: “[e]sta argumentación depende [...] de la distinta manera de entender la actividad práctica del yo en el caso de Fichte y de Hegel [...]. Fichte se refiere a una [proyectada] causalidad absoluta del yo sobre el no-yo, Hegel concibe [...] una ‘aniquilación’ (*Vernichtung*) del objeto [...]”. (Paredes Martín 1996, 172).

41. Por su parte, Aragüés Aliaga intenta justificar una lectura opuesta a la que se presenta aquí. De acuerdo con su interpretación, Hegel pretende y logra conciliar la religión y la razón, en tanto la primera es garante y expresión de la segunda. Cfr. Aragüés Aliaga 2016, 60. De todas maneras, cabe aclarar que este autor basa su lectura en las obras de Hegel en Berna, a saber: *Fragmenten über Volksreligion und Christentum* (1793-1794) y *Die Positivität der christlichen Religion* (1794-1796). Aun así, cabe su referencia en tanto pretende mostrar el pensamiento hegeliano, de manera general, como un sistema filosófico idealista y no teológico -a diferencia del énfasis en las problemáticas que se presentaron a lo largo del trabajo, con respecto a la vuelta hegeliana al pensamiento dogmático y religioso, desde el idealismo.

42. *GuW*, GW IV, 407 y 413-414. Hegel 2000, 157 y 164.

43. Gallardo León remite a la recuperación hegeliana del Cristianismo tanto con anterioridad como con posterioridad al *Differenzschrift* y a *GuW*. Cfr. Gallardo León

2013, 122-124.

44. Cfr. GuW, GW IV, 414. Hegel 2000, 164.

RESÚMENES

La propuesta del trabajo es resaltar la necesidad de entender la filosofía idealista de Fichte a partir del rol central del concepto de yo en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)* (1794-1795). Se busca subrayar que sólo en cuanto se conciba su pensamiento como una filosofía del yo se la puede comprender como un sistema coherente que da cuenta del fundamento de la subjetividad y de la relación del sujeto con el mundo. De otra manera el idealismo deviene dogmatismo y la filosofía, religión. Para presentar semejantes alternativas se analizan, en paralelo con la *GWL*, textos de dos filósofos coetáneos a Fichte, a saber: *Fichte Studien (FS)* (1795-1796) de Novalis y: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Differenzschrift - DS)* (1801) y *Glauben und Wissen (GuW)* (1802) del joven Hegel. Novalis oscila entre una comprensión del yo, o con mayor rigor, de la conciencia, como una imagen del ser o como una idea en sentido kantiano. A partir del estudio de sus fragmentos se refuerza tanto por la negativa, en el primer caso, como de manera afirmativa en el segundo, la necesidad hermenéutica que se mencionó. Esto último también se expone, aunque sólo de manera indirecta, desde la crítica hegeliana al yo como término que no presenta una unidad fundamental al interior del sistema filosófico. Además del estudio de las fuentes se toma en consideración el estado de la cuestión actual acerca del tema, buscando contribuir a la comprensión de los estudios sobre el idealismo y, en particular, sobre Fichte.

ÍNDICE

Keywords: I, Image, Being, Idealism, Romanticism

AUTOR

LUCAS SCARFIA

El profesor, el teólogo y el político. Novalis frente al Atheismusstreit de Fichte

Santiago Napoli

1. Introducción

- 1 Reacciones. En la actualidad, al parecer, se trata de percibir cierto fenómeno nuevo y reaccionar inmediatamente. Observar “gente reaccionando a...”. Youtube, por ejemplo, exhibe toda una gama de explosiones sensoriales cuando se publica un *reaction video* del evento o espectáculo del momento. También los debates presidenciales buscan reacciones súbitas, cuando delatan gestos o respuestas de los candidatos que muestran ira, emoción o cansancio. Asimismo, la reacción ante el resultado de un acontecimiento deportivo inesperado tiene gran fuerza seductora, en la medida en que se busca enseguida la opinión instintiva de los simpatizantes, por lo general eufóricos o decepcionados. Nosotros, los investigadores, también buscamos reacciones inmediatas: no dejamos que pasen demasiados minutos para averiguar de qué manera reaccionan nuestros colegas frente a nuestros trabajos o presentaciones. Queremos respuestas a flor de piel, devoluciones sinceras y, en lo posible, al instante.
- 2 La acusación de ateísmo de Johann Gottlieb Fichte provocó reacciones por todas partes. Nos referimos al Electorado de Sajonia hacia 1798, un ambiente cargado de intelectuales, cuyo sello distintivo, cabría pensar, tendría más que ver con la reflexión prudente que con reacciones rápidas. Con todo, dichos círculos doctos no pudieron (o no quisieron) esconder su juicio inmediato ante semejante evento. A veces, ni siquiera el pensador más cuidadoso puede evitar reaccionar.
- 3 Pero entre todas estas reacciones encontramos algunas que, por lo general, llegan a trascender su propia época. Ellas suelen exhibir el temple reflexivo del filósofo que, sumado a una sólida formación política y una cuidadosa

atención a los eventos, permite sortear el engaño de la reacción instintiva e inmediata. Una reacción de este tipo aconteció a principios de 1799, apenas días después de que Fichte, hasta ese momento profesor en Jena, haya sido acusado, censurado y amenazado con dejar su cargo. Entonces, un joven exalumno suyo, por aquel entonces a punto de estrenar su cargo como funcionario en el Estado sajón, decide reaccionar doblemente, es decir, de manera afectiva y también razonada, en la esfera pública y también en la esfera privada. Dicho alumno alguna vez decidió utilizar como pseudónimo la palabra “Novalis”, pero en realidad se llamaba Friedrich von Hardenberg. Su reacción, menos impulsiva que meditada, destaca por sobre muchas de las otras que se relacionaron con el aludido evento.

- 4 Este trabajo intenta indagar acerca del juicio filosófico y político de Novalis en relación con el *Atheismusstreit* de Fichte. A lo largo del artículo, sostenemos e intentamos demostrar las siguientes dos tesis: 1- Novalis habría estado muy al tanto de lo ocurrido con Fichte a propósito de la polémica sobre el ateísmo a lo largo de los años 1798-1799 y 2- Si bien con ciertos matices, Novalis compartiría en gran medida la defensa teológica y política que realiza Fichte contra la acusación de ateísmo, lo cual involucra una afinidad de ambos autores a nivel filosófico en el desarrollo de conceptos como Dios, Cristianismo, religión, moralidad, persona, entre otros.
- 5 Asimismo, el presente artículo intenta efectuar un detallado análisis de las dos fuentes filosóficas a nuestro juicio más relevantes para develar cómo entiende Novalis la polémica del ateísmo contra Fichte: *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik* (1798), y *Die Christenheit oder Europa* (1799). Adicionalmente, nos servimos de los diversos documentos personales y testimonios pertenecientes al propio círculo de Friedrich von Hardenberg, entrelazado por aquella época con el Círculo intelectual de Jena.
- 6 El trabajo se estructura de la siguiente manera: para develar el entramado de Novalis y su mundo en torno a la polémica del ateísmo de Fichte, daremos a conocer en primer lugar el orden de los acontecimientos más relevantes y la manera en la que Hardenberg está al tanto de dichos sucesos. A continuación, mostraremos la recepción de las reacciones del círculo de Novalis y la influencia que busca ejercerse sobre él. Luego, exhibiremos el atento análisis de Novalis bajo su doble vertiente filosófico-teológica y retórico-política en dos textos que datan de los meses en los que se desarrolló la polémica: *Das allgemeine Brouillon* y *Die Christenheit oder Europa*.¹ Concluiremos finalmente con la síntesis o el juicio integral del propio Novalis y su intento por relacionar y al mismo tiempo distinguir los aspectos teóricos y prácticos al interior de la polémica del ateísmo.

2. Los hechos

7 Detallamos a continuación una breve cronología de los acontecimientos relacionados con la polémica del ateísmo de Fichte ² y la recepción por parte de Novalis:

- Noviembre de 1794: el Consistorio de Jena acusa a Fichte de violar las leyes eclesiásticas por dictar sus lecciones los domingos. La acusación es desestimada en enero de 1795.
- Otoño de 1798: Fichte publica “Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo” y su discípulo Forberg publica el “Desarrollo del concepto de religión”. ³ Ambos textos son publicados en el *Philosophisches Journal* de Fichte y Niethammer.
- 29 de octubre de 1798: El Consistorio de Dresde protesta sobre el ensayo de Forberg frente a Federico Augusto, príncipe elector de Sajonia.
- 19 de noviembre: Federico Augusto ordena la confiscación del volumen del *Philosophisches Journal* que contenía los artículos de Fichte y Forberg.
- 18 de diciembre: Federico Augusto envía la “Carta sajona de requisa a la Corte de Weimar”.
- 27 de diciembre: Carlos Augusto, duque de Weimar, envía un rescripto a la Universidad de Jena.
- 12 de enero de 1799: Novalis recibe la primera noticia epistolar de la polémica a través de A. W. Schlegel.
- 15 de enero: Fichte envía su *Apelación al público* ⁴ a 150-200 intelectuales y personas destacadas. Entre ellas se encuentra Heinrich Ulrich Erasmus von Hardenberg, padre de Novalis.
- Principios de febrero de 1799: Novalis recibe la *Apelación al público* de manos de Charlotte Ernst. También la recibe, casi con seguridad, por parte de su padre.
- Febrero-Marzo de 1799: referencias políticas y filosóficas en el *allgemeine Brouillon* de Novalis a la polémica del ateísmo.
- Febrero de 1799: Novalis escribe noticias desde Jena a través de dos cartas de Caroline Schlegel, fechadas el 04 y el 20 de dicho mes.
- Febrero-agosto de 1799: aparecen publicados escritos de intelectuales tomando posición sobre el ateísmo de Fichte. Escriben Lavater, Jacobi, Reinhold, Kant, entre otros.
- 18 de marzo de 1799: Fichte y Niethammer envían su *Defensa jurídica* a los duques ernestinos.
- 29 de marzo de 1799: la dimisión de Fichte de su cargo como profesor en la Universidad de Jena es aceptada por J. W. von Goethe ⁵ y por Carlos Augusto en Weimar.
- Noviembre-Diciembre de 1799: Novalis redacta *Die Christenheit oder Europa* (“La Cristiandad o Europa”), donde intenta exponer sus ideas político-teológicas.

- 8 La polémica continúa luego de la inesperada renuncia de Fichte. El filósofo se exilia y se radica definitivamente en Berlín recién el 19 de marzo de 1800. Pero decidimos concluir la cronología en 1799, dado que los acontecimientos y reflexiones más destacados en relación a Novalis y su círculo se producen a lo largo de ese año, particularmente después de que la famosa *Apelación al público* (conocida como *Appellationsschrift*) del profesor de Jena comienza a ser leída y a generar diversas repercusiones.

3. Novalis, mediador y mediado

- 9 La comunicación de los hechos llega a Friedrich von Hardenberg de manera desordenada y a través de varios informantes, todos ellos consignados en su epistolario. Se destacan tres personalidades: su primo Dietrich von Miltitz, su amigo Friedrich Schlegel y la cuñada de este último, Caroline. Todos ellos, además de aportar datos de interés, dejan traslucir sus opiniones personales con la finalidad de influenciar el propio parecer de Novalis. Como veremos más adelante, son varias las razones por las que los intelectuales de Jena, Weimar, Dresde y Berlín estarían interesados en ganarse el partido de Hardenberg en su favor, que en este caso va a coincidir con el partido de Fichte.
- 10 A diferencia de los confidentes arriba mencionados, August Wilhelm Schlegel no forma parte del círculo más íntimo de Novalis. Además de ser algunos años mayor, el filólogo no comparte el ideario y los proyectos poéticos y científicos que sí vinculan a su hermano Friedrich con el joven Hardenberg, por aquel entonces todavía estudiante de ciencias naturales en la Academia de Freiberg. Con todo, Schlegel *Senior*⁶ nos ofrece la primera noticia relativa a la polémica del ateísmo que habría llegado a manos de Novalis.
- 11 El 12 de enero de 1799, August Wilhelm Schlegel escribe desde Jena, lugar donde los acontecimientos se desarrollan. El tono apocalíptico, que puede parecer exagerado, se observa sin embargo en varios de los escritos de los intelectuales de Sajonia por aquella época. Dice A. W. Schlegel a Novalis:
- Acerca de la disputa de Fichte sobre el querido Dios, será informado en el anuncio de la revista literaria. El valeroso Fichte pelea en verdad por todos nosotros y, si llega a ser derrotado, entonces las hogueras estarán cerca (HKA IV, 514.).
- 12 Recordemos la situación en la cronología de los hechos: la *Apelación al público* de Fichte aún no había sido enviada. Pero Schlegel *Senior* reconoce rápidamente al enemigo sin la ayuda de aquel escrito. El enemigo es la censura, es decir, “las hogueras”. Se trata, en definitiva, de aquello que restringe absolutamente toda libertad de expresión. Pero su mensaje, extrañamente, parece querer implicar a Novalis en las consecuencias del

asunto, como si la defensa en favor de Fichte fuese una lucha que envuelve a ambos.

- 13 El mismo parecer denota la carta de Charlotte Ernst enviada desde Dresde a principios de febrero de 1799. La hermana de los Schlegel es quizás la primera en hacerle llegar a Novalis la *Apelación al público* de Fichte.⁷ A su vez, el envío se da a partir del pedido de otra amiga, como muestra la propia carta: “tengo el encargo de Caroline [Schlegel], mi más caro amigo, de compartir con usted este pequeño escrito de Fichte” (HKA IV, 517). Caroline lo confirmará en una carta a Novalis que data de aquellos mismos días y también se detiene en la controversia de Fichte: “Le encomendé a Charlotte [Ernst] que le envíe su *Apelación*” (HKA IV, 519).
- 14 Charlotte Ernst mantiene el mismo entusiasmo que August Wilhelm Schlegel. Su comentario, sumado a la ávida recomendación de la lectura del texto, busca nuevamente entusiasmar a Novalis a involucrarse y tomar partido en favor del profesor en Jena. La joven dejar entrever su opinión sobre la *Apelación* sin ahorrar elogios:

Considero una verdadera obra maestra el hecho de presentar semejantes ideas profundamente abstractas en un lenguaje tan popular (...) El modo en el que él [Fichte] se pone virilmente a disputar es, me parece, varonil y para nada patético. (HKA IV, 517).
- 15 Caroline Schlegel, amiga íntima de Novalis, también se muestra emocionada por la *Apelación* en su carta del 4 de febrero de 1799, recibida apenas algunas horas antes o después del envío de Charlotte Ernst. La entonces esposa de A.W. Schlegel define el texto de Fichte como “completamente claro y fascinante” (HKA IV, 517). Considera todo el asunto como la novedad más impactante del momento, ante la cual todos reaccionan de manera inmediata. Dicha noticia llega al punto de opacar otros sucesos culturales de gran relevancia: Caroline dice, en un intento por ironizar sobre sí misma ante tanta insistencia en el tema: “después del ateísmo, el evento más reciente es la presentación de la primera parte del *Wallenstein*” (HKA IV, 519).
- 16 Si bien no tan encendidamente como su cuñada Charlotte Ernst o su propio marido August Wilhelm, Caroline también implica a Novalis en la polémica, al preguntarle de manera concreta: “¿qué dice usted de este asunto?” (HKA IV, 517). Con ello, revela nuevamente la necesidad de que el joven Hardenberg, de apenas 26 años, lea la ya publicada *Appellationsschrift* y exprese su juicio al respecto, una necesidad al parecer compartida por ciertos miembros de los círculos intelectuales de Jena, Weimar y Dresde.
- 17 Pero, ¿por qué Novalis? ¿Por qué razón se desearía obtener el juicio de un estudiante inexperimentado, casi sin publicaciones ni pretensiones filosóficas, y con todavía magras aspiraciones poéticas?⁸ La respuesta es sencilla: Novalis parecería ser una especie de círculo, un espíritu

profundamente circular. Su búsqueda científica y filosófica va necesariamente acompañada de la comunicación activa con otros intelectuales⁹. Esto lleva a Hardenberg a tener vínculos con ciertas personalidades que podrían influir directamente en el futuro de Fichte, un hecho que indudablemente no es ignorado por sus propios amigos.

- 18 Tampoco puede soslayarse el rol que juega Heinrich Ulrich Erasmus von Hardenberg, padre de Novalis. Es él quien reemplaza al padre de Dietrich von Miltitz (este último a su vez primo de Novalis) una vez que este muere en la tutela del joven Fichte. Además de pagar parte de los estudios en la *Schulpforta* de quien luego sería profesor en Jena, H. U. Erasmus von Hardenberg trabaja en un importante cargo estatal, lo cual le permite acceder a información de primera mano acerca de todo lo que acontece en el electorado de Sajonia.
- 19 Una participación similar parece tener otra personalidad conocida por Novalis, nombrado en las cartas como Reinhard, pero en realidad llamado Franz Volkmar. Se trata del Predicador de la Corte de Sajonia [*Hofprediger*] quien, en principio, habría redactado el informe que dio lugar a la confiscación del escrito de Fichte, tal como infiere el editor de Novalis, R. Samuel (Samuel 1998, 850). La propia Caroline Schlegel ya sospechaba, en una de sus cartas a Novalis, de la “influencia de Reinhard” [*Reinhard's Mitwirkung*] (HKA IV, 522) en contra de Fichte. Adicionalmente, Hardenberg tiene un importante asunto en común con esta autoridad eclesiástica, y la propia Caroline lo sabe, pues por aquellos días Novalis le confiesa estar enamorado de Julie von Charpentier, cuya hermana está casada justamente con el mencionado Reinhard.¹⁰
- 20 Por esta y otras razones, Caroline Schlegel tiene sobradas razones para reclamar anticipadamente la toma de posición de Novalis respecto de la polémica en torno a Fichte. Tanto el padre de Novalis como Reinhard son apenas algunos ejemplos de las motivaciones de las diversas personalidades de Jena, Weimar o Dresde para comunicarle lo acontecido a Novalis. Fichte y el ateísmo eran sin lugar a dudas de su incumbencia, y en este sentido, su rol como mediador o comunicador no habría sido nada despreciable. Pero las opiniones de Novalis no se fundan únicamente en la información de sus contactos. Veremos a continuación cómo sus propias reflexiones filosóficas denotan una posición afín, en mayor o menor medida, con la adoptada por Fichte en su defensa contra la acusación de ateísmo.

4. El asunto teológico-filosófico: *Das allgemeine Brouillon*

- 22 Más allá de la propensión a socializar con intelectuales y personas de cierto poder, Novalis mostraba en gran medida aspiraciones filosóficas. Y le preocupaban especialmente los asuntos de teología. Creemos conveniente recordar que Hardenberg había sido uno de los más aplicados estudiantes de la filosofía de Fichte entre los años 1795-1796. Nos atrevemos incluso a afirmar que la *Wissenschaftslehre* fichteana acompaña, como constante interlocutora, prácticamente todo texto filosófico de Novalis a partir de 1795, ya sea para compartir ideas y seguir un mismo hilo reflexivo, o bien para recibir críticas e intentar ser perfeccionada. ¹¹
- 23 Por aquella época, Hardenberg compone su mayor obra póstuma en términos filosóficos: la serie de cuadernos titulada *Das allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik*. Se trata, a nuestro juicio, de su obra de mayor riqueza teórica, tanto a nivel científico como filosófico. ¹² En uno de los apuntes finales de este escrito, Novalis se refiere al *Atheismusstreit*:
- 24 El Yo de Fichte es la razón – su Dios y el Dios de Spinoza guardan mucha semejanza. Dios es el puro mundo suprasensible – nosotros somos una parte impura del mismo. Pensamos un Dios personal [*persönlich*], así como nosotros mismos pensamos de manera personal. Dios es precisamente tan personal e individual como nosotros – pues nuestro así llamado Yo
ver fragmento del Fausto de Goethe
no es nuestro verdadero Yo, sino solo su *reflejo*. (HKA III, 469).
- 25 Creemos que este pasaje no reacciona directamente al artículo de Fichte del *Philosophisches Journal* que dio origen a la polémica del ateísmo, sino más bien a su *Apelación al público* de enero de 1799. Allí, Fichte destaca el hecho de que la religión verdadera “afirma la dignidad de su razón apoyándose en la fe en este orden de un mundo moral, en esta divinidad suprasensible, infinitamente superior a todo lo efímero” (AP, GA I/5, 428). No se trata por ello de sostener una pura creencia en un Dios personal, sino más bien de afirmar la convicción racional de un orden moral del mundo. Este último aspecto permite a Novalis señalar, en el citado apunte, un parentesco [*Aehnlichkeit*] entre el Dios de Fichte y el de Spinoza, en tanto expresiones impersonales de lo suprasensible o lo infinito. En este sentido, Novalis considera los sistemas fichteano y spinozeano como opuestos, pero a su vez complementarios. ¹³
- 26 Hardenberg ya había leído hacía tiempo la obra filosófica de Fichte, en la cual siempre encontró razones para apreciar y ponderar reflexiones, aun cuando

sus lecturas a partir de 1798 lo lleven a descubrir y revalorizar otros autores. En este sentido, y en tanto antiguo discípulo del sistema fichteano desarrollado desde 1794, Novalis no parece querer criticar la idea de Dios como mundo suprasensible u orden moral en particular. Tampoco intenta, en un sentido más amplio, develar una incompreensión de Fichte respecto de aquello que el *Brouillon* denomina en varias entradas como “misticismo” [*Mystizism*], hecho que sí acontece, por ejemplo, a propósito de la filosofía de Kant. ¹⁴

- 27 El propio Novalis define la divinidad en su *allgemeine Brouillon* como “unidad de todas las capacidades del espíritu mediante una revelación moral (...) como la x personificada”, si bien más adelante añade que ella es interpretada a su vez “como el No-Yo de Fichte” (HKA III, 448).
- 28 Creemos por ello que la aludida afinidad entre Fichte y Spinoza, en el contexto de una obra no publicada y cargada de anotaciones personales como lo es *Das allgemeine Brouillon*, no constituye necesariamente una objeción de Novalis al profesor de Jena, sino un dato más bien imparcial, descriptivo y no valorativo.
- 29 Pero el tono crítico sí aparece, en algún punto, a propósito de la despersonalización de Dios. Tal como aparece en los apuntes del *allgemeine Brouillon* previamente citados, Novalis aceptaría el concepto de un Dios personal, si bien no exactamente del mismo modo que los censores y confiscadores del escrito de Fichte. Si la expresión “persona” es definida por Hardenberg como “síntesis del cuerpo y el alma” (HKA III, 457) o bien como un Yo que es “llama del cuerpo en el alma” (HKA III, 440), entonces bien podría hablarse de un tipo muy particular de “persona” (Dios) que funciona a su vez como orden moral del mundo. En este sentido, Novalis y Fichte comparten la idea de ligar a Dios con la llamada razón práctica, con la fuerza incesante del deber. Con todo, y a pesar de esta función moral, el Dios de Novalis se estaría individuado, y por ello mismo resultaría difícilmente separable del plano sensible, un aspecto sumamente problemático si nos posicionamos desde el punto de vista fichteano.
- 30 La diferencia con Fichte yace entonces en la posibilidad de una definición personal o individuada de Dios. Fichte sostiene que el error está en el hecho de que la “divinidad es pensada bajo la forma de un ser particular sólo en virtud del carácter finito de nuestra representación” (AP, GA I/5, 432). Novalis, en cambio, está convencido de que, “si Dios es *elemento* de síntesis”, entonces podemos “experimentar en Dios”, percibirlo, sentirlo en lo más íntimo de su propia personalidad. Esta peculiar operación es subsumida en las notas de Novalis bajo los conceptos de “Spinozismo” y “sistema de emanación” (HKA III, 443).

- 31 En definitiva, Hardenberg cree en la coexistencia entre los conceptos de Dios y persona, aunque lo expresa en una forma no del todo clara. Esta tesis no invalida, creemos, la otra cara de la moneda: la total coincidencia entre Novalis y Fichte respecto de la mala utilización del concepto de personalidad divina. En este sentido, Hardenberg se apoya también en el modo en que el profesor de Jena “ataca la falsa aplicación de este concepto” (Balmes 1987, 565), tanto en su escrito confiscado como en la *Apelación*. Esto significa que ambos están de acuerdo en aquello que sin dudas jamás debería entenderse por Dios: un elemento de adoración personal que obra con arbitrariedad y no se ciñe a su propia legalidad, siendo esta última, repetimos, el establecimiento de un orden moral del mundo.
- 32 Esta convicción de Novalis y de Fichte respecto de aquello que pervierte el concepto de Dios no invalida la ponderación de un Cristianismo bien entendido, es decir, en su sentido ético-político. En *Das allgemeine Brouillon*, Novalis eleva dicha religión al “rango del fundamento – de la fuerza proyectante de un nuevo universo”, comprendida como un auténtico “espacio moral” (HKA III, 468). Veremos a continuación en detalle la concepción política de la religión cristiana sostenida por Novalis en otro texto de la época.

5. El asunto teológico-político: *Die Christenheit oder Europa*

Cuando la extensa polémica del ateísmo poco a poco tomaba su forma final, y se aproximaba la destitución de Fichte de su cargo docente en Jena, Novalis escribe un texto político y teológico titulado *Die Christenheit oder Europa* (“La Cristiandad o Europa”). Redactado hacia finales de 1799, el escrito suscita una enorme discusión en el círculo de Novalis al momento de plantearse para ser publicado. ¹⁵ Dicho temor no es infundado: el ensayo parecería favorecer, a grandes rasgos, una especie de retorno a una antigua comunidad cristiana asociada con el catolicismo, y peor aún, con el catolicismo medieval, un hecho completamente intolerable para las autoridades gubernamentales y religiosas de la Sajonia protestante de finales del siglo XVIII.

En *Die Christenheit oder Europa*, Novalis no se aproxima de lleno a la temática “Dios”, como sí lo hace Fichte en su *Appellationsschrift*. Como en verdad no pesa ninguna acusación sobre Hardenberg, este desarrolla su texto alrededor de la idea de religión en general, y se enfoca en particular sobre la religión como formadora de una comunidad política. Esta idea es también defendida por Fichte en los textos relativos al *Atheismusstreit*, y aparece asimismo en otros escritos de la época de Jena. ¹⁶ Pero como Novalis no precisa detenerse en el significante Dios, pues no necesita defenderse de ninguna

acusación, destina su texto a convertirse en la apología de un orden político estructurado de modo religioso:

Eran hermosos tiempos resplandecientes, allí donde Europa era una tierra cristiana, donde una cristiandad habitaba este mundo de figura humana; un gran interés común unía las más alejadas provincias en este amplio reino espiritual. (HKA III, 507).

- 33 Novalis parece aquí presentar un enfoque distinto al del *Appellationsschrift* de Fichte en lo concerniente a la religión. Mientras que el profesor de Jena señala la íntima unión entre la razón y la moralidad y su mutua oposición al mero placer sensible ¹⁷, Hardenberg se apoya en una religión histórica, el catolicismo medieval, con Roma como centro. La cristiandad temporal que busca recuperar Novalis al señalar su potencia para ligar pueblos y dar paz social a las naciones de Europa no parece tener mucho que ver con lo que Fichte señala a propósito de la religión en el *Appellationsschrift*:

Moralidad y religión son absolutamente una; ambas se insertan en lo suprasensible, la primera a través de la acción, la segunda a través del querer. Si en algún lado la humanidad fue dañada por sostenerse una distinción de puntos de vista por parte de la filosofía, es aquí. Religión sin moralidad es superstición, que engaña a los desgraciados con una falsa esperanza. (AP, GA I/5, 428).

- 34 A diferencia de Fichte, Hardenberg no parece enfocarse en destacar el aspecto moral de la religión, si bien es claro que comparte dicha concepción. Con ello queremos señalar que el ensayo de Novalis no pretende hacer del Cristianismo, por así decirlo, un ideal regulativo de la razón. *Die Christenheit oder Europa* apunta a una finalidad más concreta: combatir la decadencia de los órdenes políticos vigentes, es decir, su incapacidad para mantener cohesionada y organizada una determinada comunidad. No encontramos por ello una defensa de la religión en tanto expresión de la moralidad, sino más bien una especie de anhelo:

Aquellos eran los hermosos caracteres esenciales de la época auténticamente católica o estrictamente cristiana. Pero la humanidad no estaba aún madura para ese reino grandioso. Fue un primer amor, que sucumbió bajo la presión de la vida comercial, cuya memoria fue empujada por preocupaciones egoístas (HKA III, 509).

- 35 Este pasaje indica que, si bien Novalis no intenta definir la religiosidad desde el punto de vista moral, sí cree que el cultivo de una vida inmoral ha echado a perder la comunidad religiosa “auténticamente católica”, o “estrictamente cristiana”. La “vida comercial” y las “preocupaciones egoístas”, que más adelante en el texto son atribuidas al influjo del Protestantismo y de la Ilustración, han desterrado parcialmente toda esperanza política de ver a Europa pacificada bajo una misma bandera.

- 36 Dicho de otro modo: si bien Fichte y Novalis no comparten el mismo enfoque respecto de la religión, de ningún modo esto implica que sus posiciones teológico-políticas difieran radicalmente. Más bien al contrario: desde el momento en que ambos comprenden la carencia de una fuerza moral unificadora en su propio presente, tanto Fichte como Novalis encuentran en la religión esa posibilidad de unión de la humanidad, o al menos del continente europeo. ¹⁸
- 37 Sobre el final del texto, Novalis hace una especie de profesión de fe, en la cual indica que, en principio, habría tres maneras de entender la religión cristiana:
- El Cristianismo es de triple figura. Una es el elemento engendrador de la religión, como alegría en toda religión. Otra es la mediación en general, como fe en la omnipotencia de todo lo terreno para ser vino y pan de la vida eterna. Otra es la fe en Cristo, su madre y los santos. Elijan la que quieran, elijan las tres, da igual, con ello serán cristianos y miembros de una comunidad única, eterna e indeciblemente feliz (HKA III, 523).
- 38 El Cristianismo adopta para Novalis tres formas: una sentimental, estructurada desde el fervor; otra filosófica, sostenida a partir de la mediación entre lo finito y lo infinito, y finalmente otra fideísta, que se sostiene en la creencias en Cristo, la virgen y los santos. Cualquiera de las tres parece ser igualmente cristiana. Incluso las tres juntas son una elección válida para Hardenberg, pues el acto combinatorio favorece por sí mismo la unidad religiosa, y con ello, la unidad moral de un pueblo, que no aparece desligada de la razón, sino que, en línea con Fichte, favorece su cultivo a través de la alianza entre la vieja fe y el nuevo pensamiento. ¹⁹

6. El asunto retórico-político

- 39 El 4 de Febrero, Caroline Schlegel le escribe a Novalis y se implica ella misma en la polémica religiosa, pero no se centra en las discusiones sobre la creencia o la existencia de Dios, sino que lleva el asunto directamente al terreno político. Acerca de la *Apelación* dice a su amigo que “Fichte pone un poco demasiado énfasis en el martirio” (HKA IV, 519). Con ello, entremezcla una sutil crítica con sus anteriores elogios, y exhorta al mismo tiempo a Novalis a indagar en el asunto en clave política.
- 40 Si bien el análisis filosófico de Novalis es relativamente fácil de reconstruir en relación a su concepción de Dios y de la religión cristiana, el juicio político coyuntural observado en el *allgemeine Brouillon* ofrece una mayor complejidad, lo cual, creemos, despierta mayor interés. En este texto póstumo, Novalis escribe:

Sobre la Apelación de Fichte – Fichte se crea un *adversario* – esta es una tesis retórico-polémica – postulado de toda *polémica* – hay adversarios. Lo *chocante* en las afirmaciones de Fichte. ¿Qué es el ateísmo? *Religión cristiana*. Dignidad misteriosa de todo asunto religioso. ¿Tiene religión el Estado? ¿Dios? (*Ateísmo y mismidad de Dios*). Nosotros, imágenes vivas de Dios. Acerca de las medidas del gobierno sajón. Por qué otros escritos no fueron confiscados (HKA III, 470).

- 41 Fichte operaría, según Novalis, de manera retórica, y con ello entraría en el campo de batalla en el que más cómodo se siente: la argumentación. Novalis reconoce un doble beneficio de esta estrategia fichteana. Por un lado, se destaca la creación o elaboración de un adversario [*sich einen Gegner machen*]. Por otro, se hace notar el efecto de lo que Hardenberg denomina “lo chocante” [*das Choquant*].
- 42 Fichte adopta un enfoque argumentativo que le permite pasar de una guerra defensiva a una ofensiva, lo cual implica primero caracterizar en detalle ese constructo conceptual llamado “adversario” o “enemigo” para luego denunciarlo y atacarlo. Son estos mismos adversarios, por ejemplo, los denunciados por Fichte en su *Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus* de marzo de 1799, donde precisamente se lee: “no es mi ateísmo lo que persiguen judicialmente, sino mi democratismo” (VS, GA I/6, 73-74).
- 43 Las acusaciones sin nombre, pero definidas bajo el amplio concepto de “adversario”, son la herramienta que permite a Fichte llevar palabras del campo político a las imputaciones en su contra, en apariencia solo religiosas. Así, puede develar las intenciones de una serie de operadores que, si bien no se atreven a censurar directamente una posición política como el democratismo o jacobinismo ²⁰, sí consiguen presentar “la acusación *más popular, la menos escandalosa*” (VS, GA I/6, 72), es decir, la acusación de ateísmo.
- 44 Al caracterizar en detalle a sus adversarios, Fichte busca demostrar de qué manera ellos no pueden siquiera salvar su propia reputación religiosa. En la *Apelación*, aparecen como el vivo ejemplo de la vida inmoral. Fichte cree descubrir que “su meta final es siempre el placer” y que “su Dios cobra (...) el carácter de dispensador de la felicidad” (AP, GA I/5, 436). Cuanto más detalles se tiene de este hipotético adversario, más repugnancia se siente ante él, y como consecuencia, más empatía hacia la situación de Fichte. La estrategia de elaborarse un adversario (que habitualmente suele degenerar en la falacia del hombre de paja) es en este caso ponderada por Novalis, en la medida en que brinda una invaluable posibilidad al acusado de defenderse al tiempo que contraataca.
- 45 Por otra parte, Hardenberg no deja de señalar las invectivas encubiertas de Fichte y su efectividad para crear un efecto de *shock* en su defensa. Este golpe

sorpresivo va de la mano con la estrategia retórica mencionada anteriormente, pues se trata nuevamente de revertir la acusación atacando al atacante original. Ante la pregunta “¿qué es lo chocante en sus afirmaciones?”, Novalis parece descifrar el objetivo de Fichte: mostrar qué clase de adversarios son los que lo han censurado, y dar a conocer al público el sorpresivo hecho de que el verdadero ateísmo está en los propios censores.

- 46 La *Appellationsschrift* parece querer descubrir quién es el verdadero enemigo. Allí, Fichte golpea con un contraataque, y con ello devela las ideas de los adversarios como “una espantosa imagen opuesta de su propia concepción de religión” (Mähl 1983, 998). El profesor de Jena se habría esforzado, a través de sus escritos filosóficos y populares, por fundar la religión justamente en el orden moral del mundo y así alejarla de todo sensualismo y felicidad terrenal, un objetivo que se muestra incompatible con el repugnante culto al placer sensible defendido por el Consistorio de Jena.

6. Conclusiones

- 47 ¿Somos del tipo de persona que se pregunta con qué sentido alguien acusaría a Fichte de ateo, o más bien somos del tipo que se pregunta cómo es que anteriormente nadie calificó a Fichte de ateo? Dicho interrogante, creemos, atraviesa en gran medida a todo lector de los textos relativos al *Atheismusstreit*, y vuelve a orbitar una vez que se indaga en el testimonio de Novalis. Sin embargo, la misma no parece haber sido experimentada hace más de dos siglos por el propio Hardenberg, o al menos no explícitamente.
- 48 El antiguo discípulo de Fichte parece, o bien colocarse por fuera de esa dicotomía, o bien hacer convivir las dos opciones de la misma. En una carta a Dietrich von Miltitz en Dresde del 6 de febrero de 1799, Novalis comenta a su primo sobre el texto de Fichte:
- Te pido que leas con atención la Apelación al público de *Fichte*. Es un breve escrito magnífico, y te descubre a nuestros *gobiernos* y curas con un espíritu y un plan tan extraños, con un plan conceptual de represión de la opinión pública en parte ya en ejecución – que demanda la atención de cada hombre razonable a seguir este escrito y a extraer de estas premisas una conclusión reveladora (HKA IV, 277).
- 49 La palabra “curas” [*Pfaffen*], usada en este caso de manera despectiva, bien podría hacernos reparar, como señala D. Mahoney, en un importante personaje: el ya mencionado *Hofprediger* Reinhard (Franz Volkmar), quien posiblemente haya denunciado originalmente a Fichte (Mahoney 2001, 104). En cualquier caso, nos interesa concluir este trabajo observando la valoración integral que Novalis realiza sobre aquella polémica, por aquel entonces todavía en pleno desarrollo. Se trata de una valoración que no se esconde en

el anonimato ni tampoco se precipita en el *pathos* de las reacciones apresuradas, pero tampoco juzga a su profesor con el frío corazón de la crítica puramente teológica.

- 50 Novalis no reacciona tan radicalmente como August Wilhelm Schlegel, defensor a ultranza de la libertad de expresión. No se enamora de la *Apelación* como Charlotte Ernst o Caroline Schlegel (si bien esta última no dejó de bromear sobre el tema). Pero tampoco se deja llevar por el análisis puramente *in abstracto* que, por ejemplo, aparece en los juicios públicos de Kant y Jacobi. Como ya hemos visto, si bien las coincidencias eran muchas, Hardenberg también tiene observaciones críticas con respecto al concepto de Dios y a la idea de religión de Fichte. Pero jamás se interesa en exponerlas abiertamente, tal como se observa en la carta a Dietrich von Miltitz. En este sentido, su proceder político es firme y al mismo tiempo mesurado, especialmente si tenemos en cuenta en carácter de comunicador de Novalis, y más aún si consideramos las consecuencias negativas que implicó para Fichte la decepcionante ausencia de un pronunciamiento favorable por parte de muchos de sus colegas.
- 51 Fichte supo agradecer este gesto de su ex alumno. La defensa de Novalis exhibida en su carta a Miltitz es la única epístola disponible de su letra en la que se alude a la polémica del ateísmo. Sin embargo, gracias a los testimonios documentados, inferimos que esta carta estuvo acompañada de otras misivas y de múltiples comunicaciones con diversas personalidades influyentes del Electorado de Sajonia, e incluso con testigos de primera mano de la destitución de Fichte, como lo es su propia esposa. ²¹
- 52 Novalis creyó comprender, a fin de cuentas, que el verdadero enemigo era más bien ese absurdo “plan conceptual de represión de la opinión pública” ejecutado por los “gobiernos y curas”, y no tanto la personalidad de Dios, la Reforma, o las ideas religiosas del pueblo alemán. Novalis, de origen profundamente pietista, y cuyo padre rozaba el fanatismo religioso, parece querer pedir a sus amigos, a su círculo y al público sajón en general, que dejen a Dios en paz, que no reaccionen sin sentido, sin perder el foco, sin ver el fondo ético y político de la cuestión. Hardenberg parece haber vislumbrado el núcleo de esta polémica la dinámica filosofía práctica y no en el anquilosado pensamiento académico.
- 53 Novalis nos dice lo mismo que otro de sus antiguos profesores, Friedrich Schiller, quien en 1788 ya advertía que
el hombre deposita mucha más confianza en las sugerencias de su corazón o en los sentimientos momentáneos e individuales de justicia e injusticia que en la peligrosa conducción de las ideas universales de la razón engendradas artificialmente (Schiller 2013: 262).

7. Bibliografía

54

- 55 BALMES , H. J. (1987). Kommentar zu “Das Allgemeine Brouillon.” En H.-J. Mähl & R. Samuel (Eds.), *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 3: Kommentar von Hans Jürgen Balmes*. Passau: Carl Hanser, 471-569.
- 56 BEISER , F. C. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism (1781-1801)* . Cambridge MA: Harvard University Press.
- 57 ESTES , Y., & BOWMAN , C. (Eds.). (2010). *J.G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)* . Surrey: Ashgate.
- 58 FICHTE, J. G. (2009). "Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo." En J. Rivera de Rosales & Ó. Cubo (Eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 137-148.
- 59 MÄHL , H.-J. (1983). Einleitung zu “Das allgemeine Brouillon (Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799).” En *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Dritter Band. Das philosophische Werk II* . Stuttgart: Kohlhammer, 207-241.
- 60 MAHONEY , D. (2001). *Friedrich von Hardenberg (Novalis)* . Stuttgart: J.B. Metzler.
- 61 NOVALIS . (1983). *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Dritter Band. Das philosophische Werk II* . (P. Kluckhohn & R. Samuel, Eds.) (3rd ed.). Stuttgart: Kohlhammer.
- 62 NOVALIS . (1998). *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Vierter Band. Lebensdokumente* . (R. Samuel, H.-J. Mähl, & G. Schulz, Eds.). Stuttgart - Berlin - Köln: Kohlhammer.
- 63 RADRIZZANI, I. (2015). Philosophie transcendantale et idéalisme magique. In A. Dumont & A. Schnell (Eds.), *Einbildungskraft und Reflexion - Philosophische Untersuchungen zu Novalis / Imagination et réflexion - Recherches philosophiques sur Novalis* . Berlin: Lit, 103-113.
- 64 RADRIZZANI , I. (2019). Fichte und Die Mystik. In A. Quero-Sánchez (Ed.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes* . Leiden: Brill, 174-184.
- 65 RAMPAZZO BAZZAN , M. (2017). *Il prisma “Rousseau”. Lo sguardo di Fichte sulla politica tra Staatsrecht e Rivoluzione Francese* . Milano: Franco Angeli.
- 66 SAMUEL , R. (1983). Einleitung zu “Die Christenheit oder Europa.” En Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Band 3. Das philosophische Werk II* Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz: Kohlhammer, 497-506.
- 67 SAMUEL , R. (1998). Erläuterungen des Herausgebers. En Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs. Vierter Band. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse* . Stuttgart - Berlin - Köln: Kohlhammer, 730-1080.

- 68 SCHULZ, G. (2011). *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*. München: C.H. Beck.
- 69 TURRÓ, S. (2013). La idea de Europa en Fichte. *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, 1, 107–135.
-

NOTAS

1. Citamos las obras de Novalis como aparecen en la edición completa conocida como *Historisch-Kritische Ausgabe*, abreviada HKA y seguida del volumen en números romanos. El *Allgemeine Brouillon* es publicado en volumen dedicado a su obra teórica (HKA III), mientras que el epistolario de Novalis aparece en el volumen dedicado a sus documentos personales (HKA IV). Citaremos todas las obras que se encuentren en otros idiomas según nuestras propias traducciones.

2. La cronología se basa enteramente en la expuesta por Estes y Bowman (2010: xvii-xviii), quienes además ofrecen una edición completa en idioma inglés de los textos publicados en relación al *Atheismusstreit*. Nuestra cronología difiere de aquella solo en los acontecimientos relacionados directamente con Novalis y en los antecedentes de Fichte de 1794-1795.

3. Todos los textos de Fichte siguen las ediciones completas en alemán, titulada *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*. De ahora en adelante se la cita anteponiendo la abreviatura de la obra seguida de GA, el tomo en números romanos y el volumen en números arábigos.

El texto del *Philosophisches Journal* de Fichte aparece en GA I/5, 318-358. La traducción al español, por parte de Jacinto Rivera de Rosales (2009, 137-148) incorpora también el texto de Forberg y otros escritos relacionados con la polémica del ateísmo.

4. El texto aparece en GA I/5, 375-454.

5. Goethe, quien “jugó un rol para nada menor en la polémica” (Balmes 1987, 566), ocupaba por aquel entonces el cargo de ministro en la corte de Weimar, dirigida por el duque Carlos Augusto.

6. También abreviado *Schlegel Sr*, denominación utilizada por Novalis en cartas y anotaciones varias.

7. Otra hipótesis sostiene que H. U. Erasmus von Hardenberg, padre de Novalis, ya había entregado el texto a su hijo. Pero no contamos con pruebas documentales de ello, a excepción del ambiguo testimonio de Caroline Schlegel en una carta a Novalis: “En Dresde aún no puede tenerse el escrito – le dije a Fichte que se lo envíe a su padre [H. U. Erasmus] y creo que lo ha

hecho” (HKA IV, 519).

8. Dice Novalis a Rahel Just a mediados de 1798: “la escritura literaria es una cosa secundaria [*Nebensache*] - usted me subestima relación a la principal - la vida práctica.” (HKA IV, 266). Su firme decisión por ejercer una profesión ligada a la administración pública es señalada con claridad por G. Schulz (2011, 119-134) en su biografía de Hardenberg.

9. Ver las cartas a Friedrich Schiller (HKA IV, 98-102 y 256-257), donde Novalis se muestra extrovertido e histriónico en comparación con otros jóvenes discípulos, como por ejemplo Hölderlin, cuya tímida aproximación al dramaturgo lo muestra en gran medida inhibido.

10. En los meses siguientes, Novalis le escribe a Reinhard para intentar ganar su favor en la empresa por conseguir la mano de Julie von Charpentier. Hardenberg necesita poner de su parte a su futuro cuñado, quien en un principio lo trata fríamente. Muy posiblemente, la inclinación de Novalis en favor de Fichte en el *Atheismusstreit* haya sido uno de los motivos para esta frialdad inicial de Reinhard (Samuel 1998. 853).

11. Para un mayor detalle de la relación filosófica entre Fichte y Novalis, ver Beiser 2002. 407-434.

12. Consignada en la sección IX de la *Historisch-kritische Ausgabe III* de 1983, el *Allgemeine Brouillon* muestra una exhaustividad filosófica y científica mayor a todo otro texto de Novalis. El plan de dicha obra es considerado por los propios editores de Novalis como “uno de los más grandes en la historia espiritual alemana, y uno de los más importantes documentos del espíritu del Romanticismo Temprano” (Mähl 1983. 241).

13. Escribe Novalis unos meses antes, también en el *allgemeine Brouillon*: “Es la misma cosa si pongo el universo en mí o me pongo a mí en el universo. Spinoza pone todo desde afuera - Fichte todo hacia adentro” (HKA III, 382). Para un mayor detalle de las críticas de Novalis al Yo fichteano en sus sentidos tanto religioso como trascendental, ver Radrizzani (2015).

14. HKA III, 420-421, donde Novalis esclarece cierta confusión kantiana entre misticismo y dogmatismo. Con respecto a Fichte, Novalis no parece interesado en asociarlo con el significante “misticismo”. Acerca de la dificultad y también la posibilidad de asociar a Fichte con la mística alemana, recomendamos Radrizzani 2019.

15. Cabe recordar que el texto es leído por Novalis en una de las reuniones del Círculo de Jena el 13 o el 14 de noviembre de 1799. La audiencia recibe la obra, declamada en forma de discurso, con reacciones diversas. Friedrich Schlegel, junto con la mayoría del público, apoya la defensa del Cristianismo en clave política planteada por Novalis. Schelling y Dorothea Schlegel, en cambio, parecen consternados por la excesiva apología del fervor religioso que plantea Hardenberg. A. W. Schlegel duda acerca de llevar el texto a la imprenta. Finalmente, Goethe es elegido como juez para decidir sobre la publicación de *La Cristiandad o Europa*. Semanas después, la recomendación del maestro de Weimar indica no publicar el texto. Para más detalles sobre la recepción de

dicha obra en su época, ver Samuel 1983, 498–501.

16. A modo de ejemplo, ver el desarrollo de Fichte sobre la idea de Iglesia como comunidad política constitutiva del Estado en el *System der Sittenlehre*, redactada aproximadamente un año antes de la polémica del ateísmo: SSL, GA I/5, 212-215.

17. El placer sensible y el culto al deseo serían rasgos de la doctrina que Fichte denomina “eudemonismo” [*Eudemonismus*] y que condena repetidamente en la *Apelación*: “el primer sentimiento verdaderamente religioso mata para siempre el deseo en nosotros (...) Un Dios que deba servir al deseo es un ser menospreciable; presta un servicio que repugna incluso a cualquier hombre tolerante” (AP, GA I/5, 437).

18. Fichte se aproxima mucho a estas ideas expuestas en el ensayo de Novalis en dos de sus textos, ambos ajenos a la polémica del ateísmo. En *Los caracteres de la edad contemporánea* [*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*] de 1806 atribuye a la religión cristiana la importante labor histórica de regir toda una heterogeneidad de pueblos bajo un solo derecho, como si se tratase de una gran supervisora de todas las acciones libres de sus habitantes (*GgZ*, GA I/7, 348-349). Adicionalmente, la lección sexta de dicho texto esboza críticas a la decadencia moral propiciada por la Ilustración y la Reforma en la misma línea que las realizadas por Novalis años antes. Asimismo, en *El Estado Comercial Cerrado* (*Der Geschlossene Handelstaat*) de 1800, Fichte destaca el rol favorable del cristianismo medieval en clave cosmopolita, especialmente en pos del intercambio comercial entre naciones (*gHS*, GA I/7, 93). Para un mayor detalle de la conexión entre el Cristianismo y Europa en la filosofía fichteana, ver Turró (2013: 107–135).

19. HKA III, 521-523. Por cuestiones de espacio, no abordamos aquí el argumento novaliano en su totalidad. Pero sí queremos señalar brevemente que Hardenberg considera una conexión entre el mundo nuevo de las ciencias y la antigua mistificación y fervor cristianos. Dicho con otras palabras: Novalis cree que el dinamismo político de una religión cosmopolita (el Cristianismo) debe unirse a “la alta formación del entendimiento” y el “estímulo de la cultura” (las ciencias) (HKA III, 522).

20. Cabe destacar la serie de cambios semánticos de diversas expresiones del léxico político a partir de 1789, entre las cuales se encuentra el significante *démocratie*, que pasa del campo intelectual al campo popular. Hacia 1799, la palabra “democracia” denota en Europa, entre otras cosas, “extremismo”, “jacobinismo” o “maximalismo” (Rampazzo Bazzan 2017, 108–118).

21. No mencionaremos a todos, en parte porque varios ya han aparecido en este trabajo. Destacamos, sin embargo, las referencias de los propios protagonistas. En agosto de 1799, Johanna Fichte escribe a su marido: “Creo que Hardenberg se explicó bien en la corte de *Dresde*, porque antes me parecía muy mal informado, y entonces le conté la historia completa” (HKA IV, 635). El propio Fichte le encomienda más adelante a su mujer: “Saludá a Hardenberg, y dale gracias de corazón. Tal vez visite a sus parientes, una vez que sepa si puedo hacerlo sin levantar sospechas” (HKA IV, p. 635). Semejantes agradecimientos y aparentes conversaciones permiten deducir que el propio Novalis habría hecho las gestiones necesarias para que Fichte pueda asentarse

en Prusia luego de sus intentos sin éxito por establecerse en Mainz o en Suiza, por aquel entonces bajo el gobierno Francés (Mahoney 2001, 105).

RESÚMENES

This paper aims to inquire Novalis' philosophical, theological and political readings about the controversy that involved Johann Gottlieb Fichte and ended up with his removal as a profesor at the University of Jena, the so-called *Atheismusstreit*. The article's main thesis statement affirms that Novalis possesses a truly detailed knowledge of the discussions within this controversy. At the same time, and with certain nuances, he exhibites a considerable political and philosophical affinity with Fichte's plea. In order to demonstrate this statement, we examine Novalis' correspondence, alongside two of his main works: *Das Allgemeine Brouillon*, *Materialien zur Enzyklopädistik* and *Die Christenheit oder Europa*, both belonging to 1799, the year in which the controversy primarily took place.

ÍNDICE

Keywords: God, Atheism, Christianity, Censorship, Hardenberg

AUTOR

SANTIAGO NAPOLI

Fichte e Hegel em disputa: luta por reconhecimento ou exortação à liberdade? Considerações sobre dois modelos de intersubjetividade a partir do projeto de emancipação feminina n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir

João Geraldo Martins da Cunha

|

- 1 A proposta deste trabalho é inversamente proporcional aos diversos riscos nela envolvidos e não pretende ir além de um rápido ensaio histórico-filosófico. Sem levar a cabo uma exegese detalhada de todas as fontes textuais diretamente envolvidas neste tema (particularmente no caso de Fichte), poderei apenas apresentar, muito modestamente, uma hipótese de leitura sobre uma pauta de nosso presente (ou melhor, sobre um aspecto muito específico desta pauta) a partir do lugar que ocupo como intelectual: aquele de historiador da filosofia. Em outras palavras, articulando nosso presente e “história da filosofia”, pretendo indicar que uma elucidação sobre o tema da intersubjetividade em Hegel e, muito alusivamente, em Fichte, talvez possa contribuir para um dos debates mais centrais de nosso tempo: a emancipação feminina.
- 2 Por mais arriscada que seja, porém, esta proposta parece bastante pertinente àquelas “tarefas” que, segundo Fichte, delimitam a “destinação”, ou “vocação” (*Bestimmung*) dos “sábios” (*Gelehrter*). Afinal, para ele, o lugar a ser ocupado pelos intelectuais na divisão social do trabalho envolve – ainda que não exclusivamente – o desafio de diagnosticar seu próprio tempo e, por assim dizer, tomar seu presente como problema filosófico (BG, FSW, VI, 328). Mais ainda, parece-me que sua postura filosófica e política indica um esforço

constante para cumprir, em suas próprias *atitudes*, o que ele mesmo *afirma* ser o “dever” ou “tarefa” dos intelectuais. Em outras palavras, talvez possamos dizer que o *espírito* e a *letra* de sua obra testemunhem que Fichte tenha tomado o presente como problema filosófico incontornável: no *espírito* que se revela na incessante preocupação (e na *reflexão filosófica* que a acompanha) com os eventos sociais e políticos que marcaram seu tempo – Revolução Francesa, invasões napoleônicas etc. –; na *letra* dos textos onde apresenta a “tarefa” do intelectual como uma *reflexão* pautada pela articulação entre o transcendental e o empírico (em seus próprios termos, entre “conhecimento filosófico”, “conhecimento histórico-filosófico” e “conhecimento histórico”) e cujo objeto incide sobre a *contingência* da vida política dos seres humanos (BG, FSW, VI, 326-328).

- 3 Por conseguinte, para Fichte, o intelectual não apenas *pode*, mas *deve* cumprir um papel social: “O intelectual está destinado, primordialmente, à sociedade; na medida em que é um intelectual, seu estamento, mais do que qualquer outro, existe própria e unicamente pela e para a sociedade” (BG, FSW, VI, 330). Esta tarefa parece consistir no esforço constante para *diagnosticar* seu presente e, para tanto, aliar *filosofia* e *história* numa *reflexão* que toma o presente como problema filosófico ¹. Desde então, como intelectuais de nosso tempo, não devemos tomar as pautas hodiernas com as quais nos defrontamos – e que nos desafiam moral, política e filosoficamente – como *marcos miliários* de nossa “tarefa” – a rigor, infinita (BG, FSW, VI, 346) – e, portanto, como *nostros problemas*? Este ensaio parte desta premissa.
- 4 Uma segunda indicação prévia e metodológica ainda me parece necessária: que o presente seja problema filosófico não impede que, para Fichte, a filosofia deva ser transcendental. Dito de outro modo, a tarefa intelectual de *refletir* sobre o presente constitui um duplo desafio: aquele de evitar tanto uma narração casuística do cotidiano, quanto a pretensão soberba de “deduzir” a contingência histórica de princípios exclusivos da razão. Esta precaução é sintetizada por Fichte quando afirma, por exemplo: “Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiógrafos; decerto não cronistas, mas historiadores pragmáticos” (BWL, FSW, I, 77). Suas *Preleções sobre a destinação do sábio* parecem subscrever esta formulação, oferecendo uma chave para sua interpretação: não cabe ao filósofo o papel de “legislador”, porquanto é “impossível determinar” nosso presente com base exclusiva na razão (BG, FSW, VI, 327); por outro lado, e por isso mesmo, sua “tarefa” enquanto intelectual exige, como já dito, a articulação entre conhecimento filosófico e histórico. Em suma, tomar o presente como problema filosófico parece exigir, para Fichte, uma *reflexão* pela qual se possa articular o transcendental e o empírico; de modo que, com ele, a *crítica da razão* (imprescindível) se desdobra – como “dever” do intelectual – em *crítica*

política do presente.

- 5 Nestes termos, e animado por este *espírito*, este trabalho pode ser visto como um ensaio à luz desta tarefa, i.e., como uma tentativa de mobilizar premissas próprias ao conhecimento filosófico (quanto aos “modelos” conceituais de intersubjetividade) para abordar – com todas as limitações que minha formação e pesquisa impõem – uma das pautas de nosso presente: a emancipação feminina (desde uma proposta feminista particular, aquela de Simone de Beauvoir n'*O segundo sexo*).
- 6 No que se segue, meu argumento está articulado em quatro passos: (II) uma apresentação sobre o modo pelo qual o tema hegeliano da “hostilidade fundamental” entre as consciências é mobilizado por Beauvoir ao longo do movimento geral d'*O segundo sexo*; (III) a reconstrução de alguns passos do texto da *Fenomenologia do Espírito*, ressaltando os traços básicos da ‘luta por reconhecimento’ (entre senhor e escravo²) que teriam implicações importantes para pensarmos sua incidência nas análises de Beauvoir; (IV) uma caracterização da “apropriação” feita por Beauvoir desta “dialética”, indicando uma possível tensão entre a premissa assumida pela autora (partindo do “modelo” hegeliano) de um “agonismo” constitutivo das consciências e sua proposta da emancipação feminina em termos de “fraternidade”; (V) à guisa de conclusão, a indicação (mais sugerida do que desenvolvida) de que o “modelo” de Fichte sobre o reconhecimento talvez possa oferecer uma alternativa ao problema, decorrente da tensão indicada, da emancipação feminina.

II

- 7 Começando pelo “fim”, gostaria de iniciar minhas análises a partir da conclusão com a qual Beauvoir resume o modo como enxerga a possibilidade de emancipação feminina. Como resultado de um longo e exaustivo percurso de análise – estratificado em diferentes registros conceituais –, ao fim e ao cabo, Beauvoir sustenta que a superação do modo pelo qual foi construído o lugar (ou, mais propriamente, “não lugar”) ocupado pela mulher dependeria (pelo menos em termos conceituais) da assunção do que ela denomina perspectiva da “moral existencialista” (Beauvoir, 2009, p.28). Em termos gerais, isso significa que nossa postura ética, política e filosófica deveria assumir, como algo inerente à condição humana, a forma de uma interação *recíproca* entre homens e mulheres pela qual se poderia alcançar a “fraternidade”:
- 8 É no seio do mundo que lhe foi concedido que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar essa suprema vitória é, entre outras coisas,

necessário que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade. (Beauvoir, 2009, 702).

- 9 Tendo defendido que as diferenças naturais (ou biológicas) entre homens e mulheres não devem ser sobrepostas ao domínio das interações sociais pelas quais se formam os valores (Beauvoir, 2009, 58), com esta frase final, a autora parece indicar abertamente a “fraternidade” como o caminho para emancipação feminina. Mas qual poderia ser seu significado no contexto preciso d’*O Segundo sexo*?
- 10 Penso que podemos encontrar uma promissora chave geral de interpretação logo na Introdução, quando a Beauvoir define o que entende por “moral existencialista”, e isso para afirmá-la como a “perspectiva” adotada por ela:
- 11 A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto (Beauvoir, 2009, 28).
- 12 Por abrupto que seja, este salto do fim para o começo, da afirmação derradeira para o que é anunciado na Introdução, pode ajudar a responder à pergunta acima e esclarecer minimamente a relação entre a “fraternidade” e a recusa de um “destino” (biológico, psicológico ou econômico) para as mulheres.
- 13 Quando projetamos a passagem citada sobre o percurso das mais de 800 páginas do livro, o tom geral de sua argumentação parece ser o seguinte: a “moral existencialista”, ao fim e ao cabo, mostraria que a construção histórica e social pela qual a mulher veio a ser constituída como “segundo sexo” encobriu esta verdade elementar: qualquer ser humano, homem ou mulher, é liberdade e, como tal, projeto de transcendência (verdade que se contrapõe ao pressuposto de que pesaria sobre a mulher alguma forma de “destino”).
- 14 Esta perspectiva da “moral existencialista” serve, pois, tanto para diagnosticar a situação da opressão histórica das mulheres quanto para apontar a direção de sua emancipação. Embora a mulher, como qualquer ser humano, seja uma “liberdade autônoma”, ela “descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro” (Beauvoir, 2009, 28). A opressão à qual esteve e ainda está sujeita tem consistido no esforço masculino de confiná-la à imanência e torná-la objeto, cuja transcendência se realizaria “por outra consciência essencial e soberana” (*ibidem*).
- 15 Quando aproximamos o fim e o começo da obra, a “fraternidade”, evocada naquele parágrafo derradeiro, pode ser lida no sentido preciso de indicar um reconhecimento (recíproco) da dignidade do outro como projeto de

transcendência e afirmação de si como consciência e liberdade. A palavra final de Beauvoir sobre a emancipação feminina, subjacente à escolha deste vocábulo particular, talvez possa, agora, ser melhor delimitada. A emancipação da mulher dependeria de sua afirmação como “consciência” e, portanto, da possibilidade de uma interação com a consciência masculina na qual sua liberdade autônoma e seus projetos de transcendência seriam *reconhecidos* como tais. Para que a mulher possa “participar do *mitsein* humano” (Beauvoir, 2009, 29), o *reconhecimento recíproco* entre consciências (entre os dois sexos) deveria, enfim, substituir a *dominação* pela qual a consciência masculina, para se constituir como tal (como projeto de transcendência e afirmação de si como consciência e liberdade), se esforçou por recusar à mulher sua condição humana de *consciência*, tomando-a como simples *objeto* – como Outro. Todavia, sendo ela liberdade com projetos de transcendência, como se explicaria que a mulher tenha sido alijada de sua condição – segundo a “perspectiva da moral existencialista” – propriamente *humana*? Como veremos, para responder esta pergunta, será preciso complementar esta perspectiva com uma lição hegeliana ³.

- 16 Nestes termos, *O segundo sexo* pode ser lido como uma tentativa de diagnosticar o processo pelo qual veio a se impor a dominação patriarcal – na qual um dos sexos foi alijado de sua condição humana (Moser, 2008, 126) –, e, ao mesmo tempo, e com base em elementos deste próprio diagnóstico, indicar o caminho para a superação, prática e teórica, desta situação na forma de um possível reconhecimento recíproco entre as consciências (masculina e feminina). Para alcançar este duplo objetivo seria preciso, pois, mostrar que não pesa sobre a mulher “nenhum *destino* fisiológico, psicológico ou econômico” (Beauvoir, 2009, 28; o grifo é meu; 267).
- 17 Os limites deste trabalho não permitem reconstruir com o devido cuidado os mais diversos e bem fundamentados argumentos contidos no longo e meticuloso percurso do livro. Isso não impede, porém, a consideração de um esquema conceitual que, reiteradamente, comparece em sua trajetória e, a meu ver, constitui a chave para a resposta de nossa pergunta inicial sobre o sentido da noção de “fraternidade” como possibilidade de emancipação das mulheres. Refiro-me ao papel atribuído à “luta” pelo reconhecimento, em citações diretas ou não de Hegel, na constituição do processo de dominação das mulheres pelos homens, como traço eminente da cultura patriarcal.
- 18 Talvez possamos dizer – embora as generalizações deste tipo quase sempre sejam bem arriscadas quando lidamos com um livro desta envergadura filosófica – que a questão de fundo que perpassa *O Segundo sexo*, expressa com a fórmula lapidar “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 2009, 267), consiste no seguinte: como explicar que a dominação masculina tenha marcado tão profundamente – e nisso parece nem ter “começo” (Beauvoir,

2009, 20) – a história humana? Se a “mulher” não existe, propriamente, como diferença ontológica, torna-se absolutamente intrigante sua permanência neste “lugar”– imprescindível para a construção da posição masculina –, de Outro, de inessencial, ou ainda, de objeto. Ao que tudo indica, as possibilidades emancipatórias deste “não-lugar” se revelam a partir do momento em que pudermos decifrar o enigma contido naquela assunção, tão certa quanto, aparentemente, pouco pretenciosa. Beauvoir parece perseguir, como um fio de Ariadne, a inquietação provocada por este enigma: como este “tornar-se” foi quase totalmente encoberto, seja na extensão temporal de manutenção do patriarcado, seja na profundidade em que se enraizou como um “destino”, uma espécie de “natureza original”? (Beauvoir, 2009, 26) ⁴.

- 19 A dissolução deste “enigma” – que não pode ser explicado (exclusivamente? (Silveira, 2019, 124)) nem pela biologia, nem pela psicanálise e nem pelo materialismo histórico – parece depender dessa “verdade hegeliana”, com a qual a “perspectiva da moral existencialista” é complementada (ou interpretada) pela autora: a estruturação da consciência humana está assentada num antagonismo originário e *incontornável*.
- 20 Em diferentes momentos, de modo mais ou menos explícito, Beauvoir constrói sua argumentação (o que estou chamando de “diagnóstico” do processo pelo qual a situação da mulher veio a se definir) assumindo essa tese, que ela atribui a Hegel, segundo a qual a posição de uma consciência se dá apenas por uma contraposição *agônica* a outra. Se “a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 2009, 18) – bem entendido, no interior da história patriarcal –, isso não poderia ser explicado “se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade” (*ibidem*, p.19). Pelo contrário, este processo de opressão de uma consciência pela outra pode ser esclarecido se:
 - segundo Hegel, descobrimos na própria consciência uma *hostilidade fundamental* em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto (Beauvoir, 2009,19; o grifo é meu).
- 21 Parece inequívoco que Beauvoir assume, citando Hegel, a interação entre as consciências no modo agônico da “luta” por reconhecimento (como seu traço constitutivo). Mais ainda, esta “hostilidade fundamental” entre duas consciências, revela que a “outra consciência” (como consciência) opõe uma “pretensão recíproca” àquela que deseja se impor “como essencial e fazer do outro o inessencial”. Deste modo, a existência histórica da opressão nas sociedades humanas deve ser entendida à luz deste princípio agônico basilar, sumariado pela assunção: “A categoria do Outro é tão original quanto a própria consciência” (Beauvoir, 2009, 19).

- 22 Como, por outro lado, nenhum sujeito se submete, “imediate e espontaneamente”, à condição de objeto, então cabe perguntar, segundo a autora, de onde viria “essa submissão da mulher”, tão duradoura quanto contraditória com seu caráter de consciência humana? Em outras palavras, se a tese da hostilidade fundamental entre as consciências pode explicar a existência histórica da opressão, ela, porém, ainda não explica por si mesma a constituição de sua forma patriarcal; ou ainda, se a premissa hegeliana da hostilidade fundamental entre as consciências, seu caráter agônico, em tese, pode explicar *que* tenha existido opressão nas relações humanas, será preciso explicar – partindo dela – *como* ela tenha assumido a forma patriarcal ⁵.
- 23 Esta referência inicial e direta a Hegel, parece servir para explicar e colocar o problema subjacente ao enigma da dominação masculina sobre as mulheres, ao passo que suas ocorrências posteriores, muitas vezes em alusão explícita ao “modelo” hegeliano da luta por reconhecimento entre “senhor e escravo”, contribuiriam para elucidá-lo e dissolvê-lo. Desde logo, gostaria de deixar claro que meu objetivo não é analisar o conjunto destas referências, e nem o de considerar o problema acerca da “legitimidade” ou não do modo pelo qual Hegel é mobilizado por Beauvoir, à luz do movimento próprio e, por assim dizer, “interno” ao texto do filósofo alemão. Meu ponto é outro, ele incide apenas sobre a *apropriação* feita por Beauvoir deste modelo, na forma de uma *analogia* ⁶ entre duas relações de dominação, em vista de sua própria concepção sobre as possibilidades para uma emancipação feminina.
- 24 Assim, a premissa de um *antagonismo* originário na constituição das consciências, cujo resultado histórico transparece na dominação masculina, é mobilizada, por exemplo, na crítica dirigida ao materialismo histórico. De modo geral, argumenta Beauvoir, esta perspectiva falha em explicar a dominação sofrida pelas mulheres por assumir que a emancipação de toda opressão decorreria da superação de um modo de produção pautado na propriedade privada. Pois, com isso, esta perspectiva teria pressuposto que “a relação original do homem com seus semelhantes” seria “exclusivamente *uma relação de amizade*” (Beauvoir, 2009, 73; o grifo é meu). Pelo contrário, só podemos explicar qualquer fenômeno de “escravização” assumindo um:
- imperialismo* da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original ao *domínio* sobre o Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher (Beauvoir, 2009, 73; grifos meus).
- 25 Em suma, na crítica ao materialismo histórico, como se vê, Beauvoir retoma a ideia de uma relação agônica de “hostilidade fundamental” entre as consciências, ressaltada pela referência, feita na Introdução, ao modelo hegeliano de intersubjetividade – expresso pela dialética entre senhor e

escravo.

- 26 Que este antagonismo sirva como chave – e premissa – explicativa na articulação geral d'O *Segundo Sexo*, pode ser confirmado, por exemplo, pelo fato de ser retomado num contexto posterior – e bem distinto – das análises de Beauvoir. Quando introduz a tópica d'Os *mitos* (terceira parte do primeiro volume), ela recorre à mesma tese: “toda consciência tenta realizar-se reduzindo a outra à escravidão” (Beauvoir, 2009, 158). As indicações destas referências, diretas ou indiretas, pelas quais o “modelo” hegeliano da “luta por reconhecimento” é apropriado por Beauvoir, poderiam ser reproduzidas *ad nauseam*. Mas a questão que eu gostaria de colocar, à luz destas considerações gerais, é a seguinte: na medida mesma em que o diagnóstico pelo qual se explicaria o fenômeno da dominação patriarcal, desde a assunção basilar de um antagonismo originário e constitutivo da consciência, como se poderia pensar uma solução para o problema da emancipação feminina em nosso presente?
- 27 Encontrar a chave geral da resposta a esta pergunta não parece oferecer grandes dificuldades: o *reconhecimento recíproco* entre as consciências (neste caso, entre homens e mulheres) é o caminho pelo qual esta emancipação tornar-se-ia possível. Nestes termos:
- O drama [da opressão] pode ser resolvido pelo livre reconhecimento de cada indivíduo no outro, cada qual pondo, a um tempo, a si e ao outro como objeto e como sujeito em um movimento recíproco. Mas a amizade e a generosidade que realizam concretamente esse reconhecimento das liberdades não são virtudes fáceis (Beauvoir, 2009, 158).
- 28
- 29 Beauvoir oferece alguns esclarecimentos sobre esta solução geral ao analisar, particularmente, um aspecto das relações eróticas para mostrar, nesta situação peculiar, um *potencial* emancipatório, por assim dizer, inscrito nesta interação específica entre os dois sexos. Superando a forma assimétrica – pela qual veio a se instituir historicamente –, a relação erótica pode revelar um *reconhecimento recíproco* entre duas consciências. Neste caso, “se [o homem] a [a mulher] deseja em sua carne, reconhecendo sua liberdade, ela se reencontra como o essencial no momento em que se faz objeto, ela continua livre na submissão a que consente” (Beauvoir, 2009, 384).
- 30 Desde então, embora na maioria absoluta dos casos, as relações eróticas devam ser entendidas no quadro demarcado pelos valores patriarcais e, portanto, no interior dos quais as mulheres vivem a opressão – sofrendo, neste caso, da forma mais aguda possível o conflito entre seus desejos (encobertos, para elas mesmas, por este sistema de valores) e os papéis que devem assumir socialmente ⁷ –, isso não impede, porém, que o erotismo possa conter certo potencial emancipatório.

- 31 Se o erotismo pode servir de contraexemplo ao paradigma da dominação patriarcal sofrida pelas mulheres, talvez isso se deva ao fato de que, pelo menos nesta situação “autêntica” (referida pela citação acima), ele revele a natureza própria do *reconhecimento* para Beauvoir. Na medida em que os parceiros se coloquem como sujeitos e objetos, *reciprocamente*, em sua relação transparece a *ambiguidade* própria ao exercício da liberdade em “situação”, traço decisivo – por assim dizer – daquela “perspectiva da moral existencialista” afirmada desde a Introdução ⁸.
- 32 Certamente, a possibilidade de emancipação feminina não me parece restrita à indicação destas situações peculiares, através de uma relação erótica “autêntica” nas quais um reconhecimento recíproco entre homens e mulheres pode ser observado. Revelando a “ambiguidade” própria ao exercício da liberdade humana, estas situações devem ser entendidas à luz de um contexto mais amplo. Parece-me que o capítulo final (“A mulher independente”), mostrando os impasses próprios à situação da mulher que trabalha (um grupo bastante restrito e privilegiado no interior de sociedades centrais no capitalismo do século XX) – entre sua inserção na esfera pública do mercado de trabalho e as exigências, ainda dominantes (mesmo que transmutadas), de realizar sua “feminilidade” –, defende a tese de que, por esta via, começaríamos a vislumbrar possibilidades emancipatórias para as mulheres. Possibilidades ainda muito latentes e apagadas, mas que, de todo modo, apontariam na direção de uma ampliação daquela relação de reconhecimento, antecipada em relações eróticas “autênticas”, para a esfera pública das relações sociais.
- 33 Muitas questões poderiam ser colocadas sobre as possibilidades de emancipação das mulheres n’*O segundo sexo* – por exemplo, em que medida poderíamos equacionar o caráter “autêntico” destas relações eróticas específicas e sua inserção numa “situação” em relação à qual, de fato, a opressão patriarcal ainda se faz presente; ou ainda, como, exatamente, a inserção no mercado de trabalho poderia significar emancipação em termos de *reconhecimento recíproco*–; assim como muitos aspectos deveriam ser considerados para alcançarmos uma visão de conjunto sobre a posição de Beauvoir sobre isso.
- 34 Seja como for, gostaria apenas de ressaltar uma possível tensão entre esta “solução” e o “diagnóstico” anterior. *Grosso modo*, o agonismo originário entre as consciências, pelo qual a opressão das mulheres teria sido explicada como seu efeito histórico, não deveria incidir sobre qualquer relação entre as consciências (inclusive aquela “autêntica” antecipada pelo erotismo)? Ou ainda, como exatamente podemos pensar a superação daquela situação de dominação *originária* em direção ao *reconhecimento recíproco* entre

consciências? Em suma, entre a premissa do *antagonismo* e a conclusão da *fraternidade*, não haveria certo descompasso?

III

- 35 Neste trabalho, não poderei oferecer muito mais do que a tentativa de esclarecer estas questões. Entretanto, com isso, espero mostrar que Beauvoir talvez tenha enveredado num impasse cuja solução poderia ser pensada à luz de outro “modelo” da intersubjetividade – não aventado por ela. Muito alusivamente, minhas considerações finais pretendem indicar algo de problemático na incorporação que Beauvoir faz de Hegel e, com isso, acredito poder oferecer argumentos para levantar uma questão de fundo – acerca da emancipação feminina – posta pelo argumento geral do livro.
- 36 Certamente, a discussão em torno do significado da leitura e apropriação de Hegel por Beauvoir é complexa e inclui posições bastante diversificadas. E isso, a meu ver, decorre não apenas do fato de que estas leituras estão indissolúvelmente atravessadas pelo debate feminista que veio a se constituir nos últimos 70 anos – desde a publicação d’*O segundo sexo* –, mas também das mais variadas referências cruzadas nas quais esta relação particular com Hegel deve ser pensada – entre Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, Husserl, Kojève etc. (O’Brien, 2013, 41ss).
- 37 Diante deste quadro, farei apenas duas ressalvas, por assim dizer, metodológicas. A primeira, e talvez mais importante, incide no fato de que me parecem contundentes os argumentos – apresentados por diversas comentadoras – segundo os quais, embora o reconhecimento seja pensado por Beauvoir a partir do esquema hegeliano (tantas vezes citado em seu livro), isso não implica que ela assumira as implicações deste esquema. Ou melhor, a “apropriação” da dialética entre senhor e escravo da *Fenomenologia do Espírito* por Beauvoir deve ser contrabalançada com suas críticas a Hegel; notadamente, sua recusa do que chamou de “efeito tranquilizante” oferecido pela concepção de Espírito Absoluto (*apud* O’Brien, 2013, 11), ou evasão “mítica” da vida (*apud, ibidem*, 97)⁹. Esta recusa, porém, não me parece invalidar a questão (que sustenta este trabalho) sobre uma possível tensão entre “antagonismo” e “fraternidade”¹⁰.
- 38 Uma segunda consideração diz respeito a uma interpretação mais específica sobre o tema, trata-se do aprofundado e, a meu ver, ousado estudo de Eva Lundgren-Gothlin *Sex and existence: Simone de Beauvoir’s ‘The second sex’*. Contrariando uma tese, aparentemente tão corriqueira quanto evidente, ela sustenta que a dialética entre senhor e escravo não serve como “um modelo filosófico” para se pensar a situação entre os sexos, mas como um “foil” (o

termo, obviamente, é da tradução em inglês e não do original em sueco): o esquema de Hegel não teria sido usado por Beauvoir para dramatizar a desigualdade entre homens e mulheres, mas para *contrastar* a posição da mulher com aquela do escravo na *Fenomenologia* (1996, 73). Em suma, a situação da mulher não seria “dialética”, pois ela nunca teria demandado do homem um reconhecimento; e, discordando de Sartre, Beauvoir estaria apostando no reconhecimento na medida mesma em que denunciaria – usando Hegel, por *contraste* – a situação peculiar das mulheres na opressão patriarcal.

- 39 Embora ultrapasse os limites deste trabalho uma consideração detida destes argumentos, gostaria de ponderar apenas o seguinte: se é verdade que a mulher não pode ser confundida com o escravo (afirmação de Beauvoir crucial para o argumento de Lundgren-Gothlin), isso não significa – como tentei mostrar acima – que o esquema, mesmo por *analogia* e recusando seus desdobramentos posteriores no interior da *Fenomenologia*, desta dialética não sirva tanto para “diagnosticar” o processo de constituição da opressão patriarcal, quanto para indicar o caminho para a emancipação das mulheres. Seja como for, assumindo a tese do *contraste*, não somos levados a uma espécie de *aporia* da “situação”? Se as mulheres, de fato, nem mesmo entraram na “luta por reconhecimento”, qual é o sentido da assunção de Beauvoir sobre o caráter fundamentalmente agônico das consciências (sustentada desde a Introdução)? ¹¹
- 40 Feitas estas ressalvas, retomemos a consideração dos problemas levantados anteriormente sobre uma possível tensão, entre o “agonismo” e a “fraternidade”, que perpassa *O segundo sexo*. Para tanto, vou considerar os dois seguintes traços do modelo hegeliano da luta por reconhecimento (tendo em vista a apropriação feita por Beauvoir): os textos parecem indicar (1) que esta “luta”, nos termos da dialética própria a este “momento” (“Dominação e Servidão”; “Senhor e Escravo”), resulta numa espécie de “fracasso” (em se alcançar o reconhecimento *recíproco*) cuja “superação” dialética, por assim dizer, deverá esperar por momentos posteriores daquela “experiência da consciência” (H. Lerch, 2007, 279, 283, 284-5); em segundo lugar, e talvez em relação direta com isso, (2) a oposição na qual as duas consciências são descritas nestas passagens é marcada pela “desigualdade” entre elas.
- 41 Para esclarecer estes dois aspectos, eu gostaria de retomar, ainda que muito brevemente, o contexto da *Fenomenologia do espírito* no qual esta “duplicação” da consciência surge (Hegel, 1986 (vol. 3), 146; 2002, 144). Em linhas gerais, a figura da consciência de si como desejo é alcançada quando a “consciência de si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente” (Hegel, 1986 [vol. 3], 143; 2002, 140). Mas, na “satisfação” que a consciência alcança com a negação do Outro, como

objeto, a certeza de si mesma que ela experimenta está “condicionada” pelo objeto: se, para sua satisfação, ela deve supracumir o objeto, então “esse Outro deve ser”. Em suma, na relação com um Outro que não é, ele próprio, consciência, a consciência de si falha no esforço de satisfazer-se como desejo – pela certeza *objetiva* de si mesma. Ao “fracassar” em seu desejo de reconhecimento pela negação do Outro como puro objeto, a *experiência* da consciência de si avança em direção à relação intersubjetiva.

- 42 A satisfação que a consciência de si almeja, quando defrontada com seu objeto, só poderá ser alcançada quando este objeto for, como ela, “negação em si mesmo”. Ora, quando o objeto é esta negação (e, com isso, independente) ele é consciência (Hegel, 1986 [vol.3], 144; 2002, 141). Sobre este ponto, a formulação mais clara de Hegel parece ser esta: “A consciência de si só alcança sua satisfação numa outra consciência de si”. Mas, nem por isso, devemos assumir que o “fracasso” anterior seria, *efetivamente*, superado com esta “luta por reconhecimento”: ao contrário, esta parece se apresentar como uma nova figura do fracasso na busca pela satisfação do desejo inerente à consciência de si (Lerch, 2007, 279). ¹²
- 43 Afinal, Hegel acrescenta, imediatamente depois desta caracterização da relação intersubjetiva (como reconhecimento *recíproco*), o seguinte: quando “a consciência de si é para uma consciência de si” (Hegel, 1986 [vol.3], 144; 2020, 142; grifo é meu, Hegel grifa toda a frase), isso se dá “para nós, portanto, [para quem] já está presente o conceito de *espírito*”; por outro lado, “para a consciência”, esta experiência virá “mais adiante”, quando ela experimentar a “unidade” das consciências de si; quando, enfim, chegar a esta verdade: “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (Hegel, 1986 [vol.3], 145; 2002, 142; os grifos são de Hegel) ¹³. Ora, sabemos que o “momento” do *espírito*, no qual esta verdade é alcançada, está longe e dependerá de um árduo percurso. Desde então, parece bastante plausível falarmos em “fracasso” do reconhecimento entre as consciências *antes* de sua figuração como *espírito*.
- 44 A distinção entre “para nós” e “para a consciência”, operada ao longo da *Fenomenologia*, serve aqui como precaução metodológica ao sinalizar que o tópico seguinte, sobre “dominação e servidão”, leva adiante o movimento da experiência da consciência, numa “duplicação” que implicará, de saída, uma “desigualdade” entre seus polos e não a satisfação do desejo por reconhecimento ¹⁴. Esta “desigualdade”, alias, é afirmada textualmente por Hegel – que, inclusive, sublinha o termo: “Este processo vai apresentar, primeiro, o lado da *desigualdade* [das consciências de si]” (Hegel, 1986 [vol.3], 147; 2020, 144). Ainda que ela deva ser superada no movimento da experiência (agora “duplicada”) da consciência (e, como vimos, o que se dará, efetivamente, apenas no *Espírito*), não me parece restar dúvidas quanto ao fato de que, no ponto de partida que origina a “luta”, não há – propriamente –

“igualdade”. Mas, então, qual seria o significado desta posição inicial das consciências que se encontram uma diante da outra? Teria esta “desigualdade” alguma consequência importante para o argumento da “dialética” entre “dominação e servidão”?

- 45 Uma hipótese é que esta “desigualdade” parece decorrer da assunção prévia de que o encontro entre as duas consciências se dá como “luta” (por reconhecimento, em vista da satisfação do desejo inerente à condição de “consciências de si”) – e não, por exemplo, na forma do “amor”, algo que o jovem Hegel já defendera ¹⁵. Numa interação que parte da “luta” e do “confronto”, as consciências irão assumir posições “desiguais” (pressuposto que, no resultado de uma “luta”, em princípio, deverá haver “vencedores” e “vencidos”); e nisso, inclusive, estaria a razão do “fracasso” em alcançar o reconhecimento *recíproco* e efetivamente desejado por cada uma delas.
- 46 Já sabemos que este Outro, que agora se coloca diante da consciência de si, apresenta-se como “negação” – razão pela qual, *exatamente*, ele poderia satisfazê-la em seu desejo de autocertificação e, portanto, de reconhecimento *como* consciência de si. Desde então, por se tratarem de duas *negações*, seu encontro parece fadado ao “confronto”, à “luta” em vista do desejo de cada uma delas – que é o *mesmo* – pelo reconhecimento. No entanto, no final das contas, isso não impedirá que – observadas as devidas *mediações* – elas venham a se reconhecer numa interação recíproca (quando a experiência alcançar a figura do *Espírito*).
- 47 Estas breves considerações parecem indicar, pois, que não podemos negligenciar dois aspectos elementares que caracterizam esta “luta”: seu “fracasso” (como reconhecimento recíproco) e a “desigualdade” inicial pela qual se institui a interação entre as consciências ¹⁶. Além disso, a consciência de si “sabe” (o que não quer dizer que isso seja “verdade”) que está diante de outra consciência pelo fato de que este Outro também opera como *negação*. Mas então, não haveria uma espécie de “reconhecimento” prévio à “luta por reconhecimento”? Ao se colocar em “confronto” com este Outro, a consciência de si já não reconhece *nele* um “adversário” e um “meio” pelo qual poderia satisfazer seu desejo, frustrado quando ela se defronta com Outro que é puro objeto? ¹⁷. Ora, não acabamos de ver que o reconhecimento, que satisfaria o desejo da consciência de si em sua busca por autocertificação, só poderá ser alcançado no momento de sua experiência como *espírito*? O que “reconhecemos” antes de nos reconhecermos, *efetivamente*, uns aos outros, como *espírito*? ¹⁸
- 48 Para além dos diversos problemas que as observações anteriores (sobre estes dois “traços”) apresentam ao intérprete da *Fenomenologia*, interessam-me aqui apenas suas possíveis consequências para o modo como Beauvoir se apropria

do “modelo” hegeliano em seu argumento.

IV

- 49 De modo geral, sua leitura e apropriação da “luta por reconhecimento” parece-me, quanto ao básico, bastante coerente com o argumento de Hegel (cujo sentido geral tentei apresentar acima – item II). Assim, por exemplo, ela sustenta que os “mitos” sobre a mulher repercutem, de um modo ou de outro, a insatisfação do homem ao tentar realizar seu desejo de dominação e, por esta via, de reconhecimento – uma espécie de substituto simbólico para sua não realização efetiva. De um lado, “toda consciência aspira colocar-se como sujeito soberano” – e tenta se realizar pela dominação e redução do outro à “escravidão” (Beauvoir, 2009, 158) –; por outro lado, “o escravo no seu trabalho e no seu medo sente-se, ele também, como essencial e, em virtude de uma reviravolta dialética, é o senhor que a ele se apresenta como inessencial” (*ibidem*). “Senhor” e “homem” fracassariam, de modo muito semelhante, em alcançar *efetivamente* a satisfação de seu desejo – dada a contradição inerente à sua posição de *buscar* outra consciência que lhe reconheça e, ao mesmo tempo, *recusar-lhe* esta condição, reduzindo-a ao estatuto de objeto.
- 50 Neste caso, Beauvoir, a meu ver, parece incorporar, em vista de seus próprios objetivos conceituais, o movimento da argumentação hegeliana. Afinal, no mesmo sentido, podemos dizer que a luta de vida e morte – com a qual, em princípio, o “senhor” se coloca como consciência de si reconhecida pelo escravo que abdica de si em favor da vida – leva ao movimento pelo qual, “numa reviravolta dialética”, é o escravo que será “reconhecido”, por meio de seu trabalho (como destaca Beauvoir).
- 51 Em contrapartida, o paralelismo indicado entre as duas *relações* de dominação (senhor – escravo; homem – mulher) não significa, para ela, uma identidade entre seus termos. Repercutindo a clássica definição aristotélica de *analogia* ¹⁹, Beauvoir parece se precaver contra uma sobreposição precipitada entre os *termos* destas relações ao afirmar que seria um erro “assimilar a mulher ao escravo” (Beauvoir, 2009, 159). E isso pelo simples fato de que, embora muitas mulheres tenham estado “entre os escravos”, ao mesmo tempo, porém, “sempre existiram mulheres livres”. Nesta condição, “revestidas de dignidade religiosa e social”, acabaram por aceitar [*sic*] a dominação masculina pela qual se apresentaram “como o inessencial que nunca retorna ao essencial” (*ibidem*). Mas esta precaução não impede que a analogia entre as duas *relações* de dominação (senhor – escravo; homem – mulher) compareça reiteradamente no texto. Em geral, como um instrumento pelo qual podemos

identificar uma espécie de paradoxo histórico e estrutural do patriarcado: a dupla necessidade vivida pelo homem de *assumir* e *recusar* a humanidade da mulher – desde a qual, inclusive, podemos entrever a possibilidade de emancipação feminina.

52 A despeito desta proximidade geral entre as duas relações de dominação, no parágrafo 433 da *Enciclopédia*, Hegel apresenta essa mesma dialética por meio de uma indicação *fenomênica*: “A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*” (Hegel, 1986 [vol. 10], 223; os grifos são do autor). Ainda que cada consciência deva reproduzir esta experiência em si mesma (em princípio, em qualquer momento histórico), essa indicação dirigida ao passado dos povos parece ser confirmada pelas figuras que sucedem a luta por reconhecimento na *Fenomenologia*: como o estoicismo e o ceticismo ²⁰. Em contrapartida, as análises finais d’*O segundo sexo* parecem indicar uma incidência temporal bem distinta.

53 Depois da longa e ainda persistente opressão masculina, chegamos num momento histórico que teria aberto as portas para a emancipação feminina; sem que, entretanto, tenhamos propriamente adentrado por elas. A conquista de um “lugar” na divisão social do trabalho é a indicação fenomênica e histórica daquela “reviravolta dialética” na estrutura da dominação. Como já mostrei acima: “Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta” (Beauvoir, 2009, p.661). Tanto quanto a *relação* de dominação é revertida pelo escravo por meio do trabalho, a “reviravolta” da opressão feminina começa a ser superada por meio de seu trabalho, em funções socialmente reconhecidas. Deste modo:

Fato é que os homens começam a se conformar com a nova condição da mulher; esta, não se sentindo mais condenada *a priori*, acha-se mais à vontade: hoje a mulher que trabalha não negligencia por isso sua feminilidade e não perde sua atração sexual (Beauvoir, 2009, 666).

54 Mas esta “nova condição” (conquistada pelo trabalho) apenas abre as portas para a emancipação feminina, não as transpõe efetivamente: seja porque esta condição não se concretizou universalmente (em todas as sociedades e diferentes classes sociais ou estratos econômicos); seja porque ainda “hoje o trabalho não é liberdade”, uma vez que “os trabalhadores são hoje explorados” (Beauvoir, 2009, 661) ²¹. Como se vê, a “reviravolta dialética” da luta por reconhecimento é projetada agora sobre o presente e em vista do futuro – não mais, como em Hegel, sobre o “começo” da vida comum dos homens; embora, a despeito disso, mantenha-se a analogia entre as duas *relações* de dominação: pois sua superação é mediada, em ambos os casos (para o escravo e para a mulher), pelo trabalho.

- 55 Considerando esta inversão na direção temporal do “fenômeno” da luta por reconhecimento, cabe perguntar, porém, se não haveria um limite para a *analogia* pretendida entre as duas relações de dominação. A meu ver, aqueles dois traços do “modelo” hegeliano apresentados acima demarcam este limite: o “fracasso” desta dialética em alcançar o reconhecimento recíproco das consciências; e, sua contraparte estrutural, a “desigualdade” entre os polos desta relação.
- 56 Ainda que o agir do escravo seja “inessencial” e, para a consciência escrava, “o senhor é a essência” (Hegel, 1986 [vol.3], 152; 2002, 148-9) – termos mobilizados por Beauvoir para sustentar seu diagnóstico do *passado* (e, em grande medida, ainda presente) da opressão masculina – o reconhecimento que resulta desta luta é, para Hegel, “unilateral e desigual” (*ibidem*). Mesmo o reconhecimento alcançado pelo escravo através do trabalho não é *recíproco*, mas *sucede* ao momento anterior no qual era o senhor que era reconhecido por ele. Como já assinalado, para a economia argumentativa da *Fenomenologia*, tanto o “fracasso” quanto a “desigualdade” estrutural desta luta não teriam maiores consequências para a *emancipação* (humana e não feminina), uma vez que, depois deste “começo” da vida em comunidade, ambos seriam superados na figura posterior do *Espírito* – uma tese, como indiquei acima, veementemente recusada por Beauvoir. Desde então, parece justificada a direção “fenomênica” desta dialética apontada, por Hegel, para o *passado*.
- 57 Entretanto, estes dois traços não teriam consequências ao se inverter o sentido de sua indicação “fenomênica” e temporal? Quando se projeta o “modelo” hegeliano para o *presente* (em vista do futuro), e, com isso, se pretende indicar onde se encontram as portas para a emancipação feminina, não precisaremos recusar, precisamente, tanto o “fracasso” desta “reviravolta dialética” quanto sua “desigualdade” estrutural? Afinal, nesta projeção para o presente, assume-se, *em nome da emancipação*, que, sob certas circunstâncias – tornadas possíveis, em parte, pela “nova condição” assumida pela mulher com o trabalho –, “o erotismo, o amor ²² teriam o caráter de uma livre superação e não o de uma renúncia; ela [a mulher] poderia vivê-los como *uma relação de igual para igual*” (Beauvoir, 2009, 698; o grifo é meu).
- 58 Embora, como Hegel, Beauvoir assumia que o resultado desta “luta” ainda não *efetivou* o reconhecimento recíproco e, para além dele, que a emancipação feminina não foi conquistada propriamente (apenas parcialmente), o potencial emancipatório extraído deste “modelo” exige a subtração daqueles dois traços, próprios à relação de dominação entre senhor e escravo. Com isso, a analogia entre as duas relações de dominação parece encontrar um limite incontornável. Segundo a hipótese deste trabalho, este limite que demarca as duas relações de dominação, por sua vez, ressalta certo impasse

entre o diagnóstico da opressão masculina e possibilidade de emancipação feminina. Se minhas análises d'O *segundo sexo* estiverem minimamente corretas, então: aquilo mesmo que foi *pressuposto* para o diagnóstico do processo histórico de opressão patriarcal (a ideia de uma relação agônica de “hostilidade fundamental” entre as consciências, em referência direta ao “modelo” hegeliano), deve ser agora, quando projetamos a dinâmica desta “luta por reconhecimento” no presente, *recusado* em nome de um potencial emancipatório inscrito *nesta* dinâmica – que Hegel incumbia à figura posterior do *Espírito*.

- 59 O que se passa entre um momento e outro, entre o diagnóstico e a diretriz emancipatória, não seria a assunção e a recusa, respectivamente, daqueles dois traços constitutivos do “modelo” hegeliano: “fracasso” e “desigualdade” desta *relação*? Quando percebemos o limite da *analogia* pretendida por Beauvoir, parece que nos deparamos com uma tensão – no limite, um impasse– entre o *agonismo* fundamental na interação das consciências, de que fala a Introdução, e a última palavra empregada no livro: “fraternidade” ²³.
- 60 O limite da *analogia* que percorre a espinha dorsal do livro reverbera ainda, no final das contas, no fato de que seu diagnóstico talvez seja passível de uma crítica bastante contundente. Numa palavra: em que medida, suas análises, de um modo ou de outro, não poderiam – para além de suas próprias intenções – *justificar* a dominação masculina ao tentar *explicá-la*?
- 61 Neste sentido, é intrigante, por exemplo, sua afirmação de que, mesmo para aqueles homens propensos a reconhecer na mulher seu semelhante, “o mito da Mulher, o Outro, é caro por muitas razões”, de todo modo – eis o ponto que me interessa –:
- não há como *censurá-los* [os homens] por não sacrificarem de bom grado todas as vantagens que tiram disso [...]. É preciso muita abnegação para se recusar a apresentar-se como o Sujeito único e absoluto. Aliás, a maioria dos homens não assume explicitamente essa pretensão (Beauvoir, 2009, 25; o grifo é meu).
- 62 Esta passagem parece suscitar a seguinte questão: se não há como “censurar” os principais atores responsáveis pela constituição da opressão sofrida pelas mulheres, isso não significaria, de algum modo, *justificar* sua atuação neste drama histórico que constituiu o patriarcado? (e, por conseguinte, justificar o próprio patriarcado, pelo menos quanto a seu passado?) ²⁴ Uma vez que os homens estariam resguardados de censura pela própria posição que ocupam como “o Sujeito único e absoluto”; justificada, por sua vez, pelo fato de que *toda* consciência quer dominar – como vimos. Há que se desculpá-los, pois, em sua dominação, apenas desdobrariam o traço constitutivo de sua consciência ²⁵; em suma: “Vimos por que, originalmente, os homens escravizaram a mulher; a desvalorização da feminilidade foi uma etapa *necessária* da evolução

humana” (*ibidem*, 692; grifo é meu) ²⁶.

- 63 Cabe perguntar se, presa ao “modelo” hegeliano da dialética entre senhor e escravo ²⁷, Beauvoir talvez tenha acabado por incorporar, mesmo que involuntariamente, uma tese de fundo própria a este modelo. Marcando a diferença entre os termos, mulher e escravo, ela pode ter acreditado se livrar de maiores incômodos para sua mobilização da *analogia* entre as relações de opressão às quais estes termos estariam submetidos. Passagens como a que acabo de citar, parecem indicar, porém, que ela caiu nas armadilhas subjacentes à estratégia de se servir de um filósofo como instrumento para análises de problemas que ultrapassam seu horizonte conceitual. Sempre pode haver o risco de, sem percebermos, nos servirmos de “instrumento” para ratificação – quase sempre involuntária – dos prejuízos que lhe são próprios.
- 64 No caso em questão, essa “reviravolta dialética” (subjacente à “apropriação” de Hegel por Beauvoir) pode ser percebida quando retomamos o contexto daquela passagem da *Enciclopédia* citada acima, ela prossegue:
- A violência, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do direito, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do estado da consciência de si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência de si universal (Hegel, 1986 [vol. 10], 233; os grifos são do autor).
- 65 Sobre essas afirmações, cabem dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, aquele traço *constitutivo* da consciência de si, fundamentalmente agônico – tantas vezes ressaltado por Beauvoir como chave explicativa incontornável do patriarcado –, parece implicar, em Hegel, na assunção de sua *violência*, própria à “luta por reconhecimento”, como momento “*necessário e legítimo*” do processo histórico e estrutural da *experiência* da consciência (da qual, a *Fenomenologia* seria a “ciência”). Em segundo lugar, no contexto original de sua elaboração, porém, esta dinâmica é projetada ao *passado*, e, em princípio, seria redimida pelo *futuro* que dele decorre.
- 66 Porém, quando tentamos estabelecer uma *analogia* entre esta relação de dominação (entre senhor e escravo) e a relação de opressão sobre as mulheres, parece que trazemos, de contrabando, uma premissa algo incômoda do hegelianismo. Desse modo, insistir nela – como faz Beauvoir – pode significar comprar gato por lebre e, sem percebermos, contribuir para *justificar* a história e ratificar o *dictum* notório desta filosofia (não esqueçamos!) *do Absoluto*: a história do mundo é o tribunal do mundo (Hegel, 1986 [vol. 7], 503) ²⁸. Vítimas desta armadilha inesperada, quando tentamos *ir além* de nosso “modelo”, ultrapassá-lo para pensar o potencial emancipatório de nosso presente, podemos acabar por deformá-lo ao ponto de colocar em risco a própria chave de leitura que construímos, quando

tentamos sujeitá-lo a cumprir o papel de *instrumento* e meio de nossas próprias análises. Em outras palavras, com essa deformação necessária aos nossos próprios propósitos, perdemos a *analogia* entre ele e o que queríamos pensar, e ficamos à mercê do instrumento de que queríamos nos servir; em suma, perdemos *quase* tudo – mas talvez nem tudo esteja perdido...

V

- 67 Concluo este ensaio com uma alusão muito rápida ao nome do outro filósofo alemão que comparece em seu título: Fichte. Para assumir, como quer Beauvoir, a “perspectiva da moral existencialista” (segundo a qual, basicamente, somos liberdade e projetos de transcendência), que se mostraria promissora para indicarmos o caminho da emancipação feminina pela via do reconhecimento recíproco entre “iguais” (bem sucedido, em parte, no presente, em parte, a ser completado no futuro), não haveria, para tanto, um “modelo” de intersubjetividade mais complacente do que o hegeliano?
- 68 Não poderei desenvolver esta tese aqui, mas minha sugestão é a de que, em substituição ao modelo da “luta”, a concepção elaborada por Fichte – antes de Hegel – da interação como “exortação” recíproca à liberdade teria, pelo menos, duas vantagens. Em termos estruturais, estaríamos livres dos embaraços que aqueles dois traços do “modelo” hegeliano (“fracasso” e “desigualdade”, que Beauvoir precisou recusar para pensar a emancipação feminina no presente) pareciam implicar; uma vez que, como “exortação” mútua, a intersubjetividade em Fichte assume que a reciprocidade, expressa na “exortação” do outro à liberdade, é constitutiva e, nisso, condição mesma da consciência individual. No mesmo golpe, ficariam afastados o “fracasso” e a “desigualdade”, implicados naquela “dialética” que partia de consciências de si – *previamente* constituídas como desejo, como movimento de *negação* – para desembocar, em decorrência disso, numa “luta” entre elas. Com isso, o “modelo” de Fichte contribuiria, sem que fosse necessária qualquer amputação de seus traços (e, assim, uma “analogia” seria mais justificada), para pensar o potencial emancipatório das interações humanas hodiernas. A esta primeira vantagem quanto ao projeto de emancipação presente e futuro, podemos acrescentar uma segunda, esta relativa ao diagnóstico do passado.
- 69 Como vimos, Beauvoir recorreu ao “modelo” de Hegel como seu instrumento de medida, supostamente eficaz, para um diagnóstico do passado pelo qual ela poderia *explicar* a opressão masculina e, por essa via, desvendar o seguinte mistério: de um lado, “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”; de outro, todavia, este “tornar-se” veio a se ratificar quase como “natureza original”, como suposto “destino” e não como condição social e valorativa. Mas seu

encaminhamento, para a pergunta de fundo deste percurso, “De onde vem essa submissão da mulher?” (Beauvoir, 2009, 20), parece correr o risco de se apresentar como uma forma pela qual a tradição patriarcal de nossa cultura poderia – contrariando suas intenções emancipatórias fundamentais e inegáveis –, ao fim e ao cabo, *justificar-se*.

- 70 Uma vez que, em Fichte, o reconhecimento recíproco é pressuposto da própria consciência de si, recai sobre a *contingência* histórica – fruto da liberdade humana e das escolhas pelas quais devemos ser responsáveis e, portanto, em princípio, *censuráveis* – as vicissitudes que *explicam*, mas não *justificam* a violência e negação da liberdade de qualquer ser humano. Assim, quaisquer desigualdades que as interações humanas tenham assumido, ou possam ainda assumir, ao longo da história, são *contingentes* – e não mais “*necessárias e legítimas*”, por assim dizer, à luz do “movimento do conceito”. Sem reduzi-las a uma necessidade “lógica” inerente à *dominação constitutiva* da consciência, talvez possamos pensar o problema da emancipação feminina a partir de um esquema, quiçá, mais *esclarecedor*.
- 71 Sem enveredar pelo caminho de uma “fraternidade” que, segundo o “modelo” da *analogia* que a propõe, assenta no *Espírito*, Fichte – antes de Hegel – anunciava uma *boa nova*: sem *reconhecimento recíproco*, nem haveria consciências; porquanto “conceito de homem não é o conceito de um indivíduo, mas de um gênero”; ou ainda “O homem (assim como todos os seres racionais finitos) não se torna homem senão entre homens” (GRN, GA, III, 347). ²⁹
- 72 Se, para criticar o patriarcado é preciso pensar uma relação intersubjetiva entre *iguais* (como explicitamente quer Beauvoir); e se, ao *explicar* a opressão histórica que pesou (e ainda pesa) sobre as mulheres não pretendemos *justificar* esta relação de dominação (como, certamente, Beauvoir também quer); então, talvez a “história da filosofia” – mesmo que ela própria amalgamada de muitos modos ao patriarcado – possa fornecer uma lição promissora para pensarmos nosso presente.
- 73 Em suma, seja como for, muito simplesmente, não parece evidente que a defesa do *reconhecimento recíproco* (“fraternidade”) teria mais a ganhar partindo de uma “exortação” à liberdade entre iguais do que de uma “luta”, desigual, pela autoafirmação do desejo de cada consciência individual? Este caminho não parece mais promissor para tentarmos atravessar o limiar das portas da emancipação feminina? ³⁰ Por outro lado, uma consciência fundamentalmente *agônica*, ainda que sirva para entender a dominação entre seres humanos, poderia, afinal de contas, permitir a emancipação como *reconhecimento recíproco*, prescindindo do *Espírito*? Ou ainda, se o diagnóstico do passado patriarcal depende da premissa de uma hostilidade fundamental

entre as consciências, a defesa da condição de “ambiguidade” do exercício da liberdade não nos condenaria à reposição indefinida desta premissa, mesmo que sob novas configurações?

- 74 Tentando *refletir* (no sentido daquela “tarefa” que Fichte designava aos intelectuais e desde os limites inerentes à posição que ocupo como tal) sobre o projeto emancipatório de Beauvoir, gostaria de levantar a sugestão de que, talvez, Fichte possa oferecer uma alternativa para a tensão, deste marco decisivo para as pautas feministas de nosso presente, que é o livro de Beauvoir – cujos méritos superam de longe a crítica à qual pretendi submetê-lo aqui –: entre seu *começo* e seu *fim*; entre a *dominação* patriarcal e a *emancipação* feminina; entre o *agonismo* constitutivo de nosso passado e a *fraternidade* almejada para nosso futuro; enfim, entre a “luta” – “desigual” e “fracassada” – por reconhecimento e a “exortação” à liberdade, reciprocamente constitutiva, daqueles que se reconhecem como *iguais*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Nicomachean ethics*. In: *The complete works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. 2 volumes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- 75 ARP, K. “Beauvoir’s concept of bodily alienation”. In: *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, pp. 161-177.
- 76 BAUER, N. *Simone de Beauvoir: Philosophy, & Feminism*. Nova York: Columbia University Press, 2001.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 2 volumes. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.
- FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA)*, Stuttgart: Frommann-holzboog, 1962-2012.
- FICHTE, J. *Werke*. Berlin: Walter De Gruyter, 1971.
- FISCHBACH, F. *Fichte et Hegel: La reconnaissance*. Paris: PUF, 1999.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade: Doze lições*. Trad. L. Repa & R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Hegel Werke – Suhrkamp taschenbuch Wissenschaft*. 20 volumes. Frankfurt: Verlag, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. Trad. L. Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*. Coord. S. Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JENKINS, S. “Hegel’s Concept of Desire”. In *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, n 1, 2009, 109-130.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Ed. R. Queneau. Paris: Gallimard, 1994.
- LABARRIÈRE, P.-J. *Structures et mouvement dialectique dans la “Phénoménologie de l’esprit” de Hegel*. Paris; Aubier, 1985.
- LERCH, H. “*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend: Zum Problem der wechselseitigen Anerkennung von Herrschaft und Knechtschaft in Hegels Phänomenologie des Geistes*”. In: *Transzendentalphilosophie und Person*. Ed. Christoph Asmuth. Berlin: Verlag, 2007, 279-290.
- LUNDGREN-GOTHLIN, E. *Sex and existence: Simone de Beauvoir’s ‘The second sex’*. Trad. L. Schenck. Hanover: Wesleyan University Press, 1996.
- MOSER, S. *Freedom and recognition in the work of Simone de Beauvoir*. Frankfurt: Peter Lang, 2008.
- O’BRIEN, W. *Simone de Beauvoir and the problem of the Other’s Consciousness: Risk, Responsibility and Recognition*. Waterloo, Ontario, Canada, 2013. (Tese defendida na Universidade de Waterloo).
- OLIVA, J. *Da sexualidade reificada à reciprocidade erótica no pensamento de Beauvoir*. Guarulhos, 2018 (Tese defendida na Universidade Federal de São Paulo).
- SIEP, L. *El camino de la fenomenologia del espíritu*. Trad. C. Rendón. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.
- SILVEIRA, L. “Sexualidade feminina, alienação corporal e destino: Discutindo algumas teses de Freud a partir da crítica de Beauvoir”. In: *Ipseitas*. São Carlos, v. 5, n 2, pp.106-127, jul-dez, 2019.
- WARD, J. “Beauvoir’s two senses of ‘body’ in ‘The second sex’”. In: *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995, 223-242.
-

NOTAS

1. É conhecida a tese de Habermas segundo a qual teria sido Hegel o primeiro a tomar seu presente como problema filosófico. Certamente, em Fichte, não encontramos um esforço sistemático de inserção das questões teóricas e práticas do presente numa articulação conceitual e especulativa nos mesmos

termos que Habermas atribui a Hegel (Habermas, 2002, p.62ss). Mas esta diferença, a meu juízo, tanto não implica a desconsideração do tema por parte de Fichte, como também indica uma diferença entre ele e Hegel: a relação entre a *contingência* histórica e os *princípios* transcendentais da razão.

2. Deixando de lado as dificuldades sobre a tradução dos termos empregados por Hegel (notadamente, *Knecht* – escravo, vassalo, servo etc. –), adoto aqui a opção de P. Meneses, senão por outras razões, pelo simples fato de que ela acompanha a escolha (com bons argumentos, a meu ver) de J. Hyppolite, retomada por Beauvoir.

3. Talvez se possa dizer que a “perspectiva da moral existencialista”, em Beauvoir, possui um sentido próprio segundo o qual, à ideia da liberdade (como projeto de transcendência) como traço constitutivo da consciência humana, seria preciso incorporar o tema hegeliano da hostilidade (entre as consciências) como sua contraparte fundamental. Com isso, evitaríamos a sobreposição, algo frequente e apressada, entre o pensamento de Beauvoir e de Sartre (Bauer, 2001, 84, 154-6). Nesta direção, Nancy Bauer defende que a noção mesma de “apropriação” em Beauvoir deve servir como chave para entendermos a especificidade de sua filosofia e, para tanto, a presença de Hegel em sua obra seria decisiva (Bauer, 2001, 9; os capítulos de 3 a 7 são dedicados ao desenvolvimento deste tema).

4. Parece-me residir um dos mais controversos temas, amplamente debatido na literatura (e acerca do qual não tenho nem a pretensão, nem a competência para enfrentá-lo), sobre um possível limite do “feminismo” de Beauvoir. A questão central, se bem entendo, incide sobre algumas afirmações bastante ambíguas, acerca do papel da diferença fisiológica entre homens e mulheres em seu argumento: se, de um lado, ela recusa – com todas as letras – a ideia de um “destino” que pesaria sobre as mulheres (inclusive, em termos biológicos); de outro, mais de uma vez, ela também parece atribuir algum papel para esta diferença. Por exemplo, no contexto em questão: “Nem sempre houve proletários, sempre houve mulheres. Elas são mulheres em virtude de sua estrutura fisiológica” (Beauvoir, 2009, 20); em contrapartida, também lemos afirmações no sentido de que “não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere” (Beauvoir, 2009, 57). Leituras como aquelas de J. Ward (1995) e de K. Arp (1995), por exemplo, ressaltam o caráter “social” dentro do qual as afirmações sobre o “corpo feminino” deveriam ser interpretadas; na direção contrária, são notórias as críticas de J. Butler – em parte, retomando argumentos de L. Irigaray –, no sentido de indicar que Beauvoir acabaria por assumir pressupostos pelos quais o falocentrismo é subestimado por ela (2016, p.35).

5. Relacionado ao tema (indicado em nota anterior) sobre o papel dos dados da biologia no argumento geral d’*O segundo sexo*, parece-me haver outro, que poderia ser assim formulado: em que medida Beauvoir pretende tanto “descrever” a história da opressão patriarcal (e, portanto, o *como* desta forma de dominação), quanto “explicar” sua origem (e, portanto, *que* as relações humanas tenham assumido esta forma de opressão)? Discutindo as críticas de Beauvoir a Freud, o modo como L. Silveira (2019)

coloca o problema sobre as origens do patriarcado foi decisivo para a elaboração deste trabalho; de fato, sem seus apontamentos, ele não teria sido possível.

6. Abaixo (no começo do próximo item), farei considerações “metodológicas” adicionais e tentarei ponderar as implicações desta leitura de Beauvoir em termos de “analogia”.

7. Considere-se, por exemplo, as análises dos capítulos “A iniciação sexual” e “A mulher casada” (do segundo volume) para se perceber o alcance deste sofrimento e os impactos desta “situação” nos conflitos aos quais a mulher se vê confinada.

8. Questionando as interpretações centradas, em grande parte, n’O *segundo sexo*, W. O’Brien defende a tese de que a leitura de Hegel feita por Beauvoir deve ser inserida no contexto mais amplo de suas pesquisas, pautado pelo problema da consciência do outro e, nesta medida, considerar seus textos no registro da literatura – expressões, em todo caso, desta “moral da *ambiguidade*” (O’Brien, 2013, 45ss). Argumentando em nome de certa centralidade “do erotismo autêntico como imagem da reciprocidade nas relações intersubjetivas”, J. Oliva (2018, “Resumo”) também equaciona o tema do erotismo com a *ambiguidade* da moral existencialista de Beauvoir para contrabalançar seus efeitos negativos (marcadamente patriarcais) a seu potencial emancipatório (Oliva, 2018, 111; 189; 313).

9. Na mesma direção, S. Moser argumenta que a concepção de liberdade em Beauvoir difere daquela de Sartre, a partir da “ambiguidade” e em função de Hegel, mas separa-se deste último na medida em que recusa a ideia de uma conciliação que viria anular esta mesma ambiguidade (Moser, 2008, 12-13). Considerando outros aspectos, N. Bauer também argumenta sobre esta distância entre Beauvoir e os resultados últimos do reconhecimento em Hegel a partir de sua relação com Sartre – mas, neste caso, aproximando-a dele – (Bauer, 2001, 154ss).

10. Através de uma argumentação muito mais completa do que a minha, pelo menos em certo sentido, S. Moser parte deste mesmo problema: “Um dos objetivos deste livro é assinalar os conflitos nos quais Beauvoir se envolve por usar do potencial de emancipação da filosofia clássica alemã, especialmente Hegel. Com base nesta tradição filosófica de libertação, ela critica sua tendência misógina, mas, ainda sim, ela mesma é parcialmente vítima dela” (Moser, 2008, 13, 138, 161).

11. Seja como for, meu trabalho é devedor das críticas acuradas de N. Bauer sobre este livro de Eva Lundgren-Gothlin. Defendendo a tese de que a “apropriação” que Beauvoir faz de Hegel mostra a originalidade de sua filosofia, N. Bauer, a meu ver, apresenta argumentos contundentes para a refutação desta tese de E. Lundgren-Gothlin (Bauer, 2001, notadamente, seu capítulo 6).

12. “As duas primeiras figuras do reconhecimento, a luta até a morte e a relação entre senhor e escravo, são, pois, figuras do fracasso do reconhecimento e incapazes de fundar uma autentica intersubjetividade” (Fischbach, 1999, 77).

13. “Muitos outros desenvolvimentos são ainda necessários [depois da “luta” e mesmo da figura histórica do Estoicismo] antes que a consciência de si tenha-se realizado completamente” [ou seja, num reconhecimento recíproco] (Hyppolite, 1999, 192).

14. É apenas “para nós” (o filósofo que refaz - como a famosa coruja de Minerva - o percurso da experiência da consciência na forma da “ciência” e, retrospectivamente, pode ver a “verdade” subjacente ao movimento) que a relação intersubjetiva se mostra (ainda que de modo latente) como reconhecimento recíproco entre duas consciências; “para a consciência”, no movimento da experiência que ela percorre em busca da autocertificação de si, a experiência é bem outra.

15. Vários intérpretes já se dedicaram ao tema e tentaram explicar esta mudança de orientação entre os textos de juventude e a *Fenomenologia*: do amor para a luta (Lerch, 2007, p.179; Hyppolite, 1999, 179ss). Nesta direção, merece destaque a tese de Honneth segundo a qual teria havido um “recuo” importante da *FE* em relação aos escritos anteriores (Honneth, 2003, 30, 114, *inter alia*).

16. No final das contas, estes traços parecem decorrer diretamente da própria concepção de fundo que anima a *Fenomenologia*: “como uma ‘superação’ de posição ‘incertas’ até o ponto de vista verdadeiro” (Siep, 2015, 74). Na mesma direção, Fischbach (1999, 106) sustenta que a reconciliação das consciências só pode ser alcançada, pois se trata de uma “fenomenologia **do espírito**” - no fundamento espiritual da intersubjetividade em Hegel. Minha interpretação ainda pode ser corroborada pelas seguintes afirmações de Hegel: “Como a vida é tão essencial quanto a liberdade, a luta termina, sobretudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade” (Hegel, 1986 [vol.10], 222-223); no *adendo* deste §433, “A relação entre dominação e escravidão contém apenas um suprassumir *relativo* da contradição [...] entre os diferentes sujeitos autoconscientes” (*idem*; o grifo é de Hegel).

17. Segundo Fischbach (1999, 115), entre Fichte e Hegel teria havido uma mudança na consideração da intersubjetividade: com o primeiro, a questão seria entender como é possível um reconhecimento do *outro*; com o segundo, como uma consciência, que já reconhece o outro como outro, poderia assegurar de ser reconhecida; uma passagem da perspectiva transcendental para a uma “fenomenologia do reconhecimento” (1999, 123).

18. O agonismo parece, então, demandar (e não excluir) um “reconhecimento” que lhe é anterior: a consciência de si precisa *reconhecer* no Outro um adversário, à altura de mediar a realização de seu desejo. Que este reconhecimento ainda não assuma a forma da *reciprocidade* não deixa de ser enigmático, pois *ambas* devem fazer este reconhecimento prévio ao combate.

19. “Analogia é igualdade de *relações* entre, pelo menos, quatro termos” (Aristóteles, 1995 [vol. 2], 1785; o grifo é meu).

20. Labarrière (1985, 92) sustenta que os três “momentos” do movimento da consciência de si em busca de sua autocertificação (relação com o objeto, e os dois “lados” - “senhor” e “escravo” - do confronto com outra consciência) “correspondem a períodos históricos bem determinados: o Estoicismo, o Ceticismo e a Consciência infeliz”.

21. Sem qualquer referência direta, esta afirmação de Beauvoir parece ecoar as lições de Kojève. Afinal, de acordo com a leitura deste último - seguindo, por sua vez, o elogio de Marx à doutrina hegeliana do reconhecimento expressa na luta entre senhor

e escravo, como um instrumento para se entender a história como luta de classes e, ao mesmo tempo, perceber que o homem produz a si mesmo pelo trabalho –, as condições sociais e políticas de exploração do trabalho, em sua forma presente, ainda impediriam a superação da dominação e, portanto, o reconhecimento recíproco efetivo entre as consciências. Cf. Fischbach, 1999, 116-120.

22. É digno de nota que ela fale, justamente, em “amor” como resultado esperado da luta por reconhecimento. Na direção oposta ao amadurecimento intelectual de Hegel, da “luta” seguir-se-ia o “amor”; ao passo que, para ele, o “amor” foi substituído pela “luta” como modelo explicativo.

23. A relação de dominação entre “senhor e escravo” não teria mais qualquer poder *explicativo* sobre a relação da dominação patriarcal – i.e., a “analogia” perderia seu sentido. Uma vez que o potencial emancipatório que a mulher conquistaria pelo trabalho não estaria *previsto* pelo trabalho do escravo, em sua situação *assimétrica* de reconhecimento.

24. Cabe notar que, no contexto francês da recepção de Hegel na primeira metade do século XX, no qual as lições de Kojève tiveram papel decisivo, parece que o problema de uma possível *justificação* histórica não tenha sido colocado, pelo menos em decorrência de sua *necessidade*. Neste sentido: “Certamente, sem Senhor (*Maître*) não teria havido história. Mas isso apenas porque sem ele não teria havido Escravo e, portanto, trabalho. Então, graças a seu Trabalho, o escravo pode mudar e tornar-se outro do que ele é, i.e. – no final das contas – deixar de ser escravo.” (Kojève, 1994, 179). A citação anterior de Beauvoir parece repetir a lição de Kojève. De todo modo, esta *necessidade* não é uma forma de *justificação*?

25. Como tenho tentado mostrar, Beauvoir recorre a esta ideia de um traço “constitutivo” (e incontornável) das consciências que é seu *agonismo* – seu desejo elementar de dominação e autoafirmação pela negação do outro – para *explicar* a história da dominação patriarcal. Mas será que isso seria mesmo uma “explicação” desta dominação? Uma coisa não parece se seguir de outra: que o “antagonismo” possa explicar *em geral* fenômenos de dominação, não se segue que ele tenha assumido a forma *específica* do patriarcado. O que explica a dominação do escravo pelo senhor é o fato de que ele, segundo Hegel, teria como que “se rendido” a esta dominação, pelo apego à própria vida. Mas, quando falamos da relação entre homens e mulheres, poderíamos dizer a *mesma* coisa? Teria sido, no final das contas, um “apego à vida”, acima do valor de sua liberdade, o “motivo” pelo qual as mulheres teriam assumido sua condição histórica no patriarcado? O que teria, afinal, impedido que uma mulher fosse “senhor”? Parece difícil responder a isso sem retomar, mesmo que a contragosto, alguma forma de diferença “natural” entre os dois sexos e, assim, reintroduzir a carga de um “destino” que pesaria sobre as mulheres.

26. É bem verdade que, prossegue Beauvoir, “mas ela teria podido engendrar uma colaboração dos dois sexos”. O que não deixa de tornar mais intrigante ainda afirmação: não só pelo caráter paradoxal entre a “necessidade” do patriarcado e sua “possibilidade” alternativa de uma “colaboração entre os sexos”, quanto pelas implicações que, a rigor, a segunda oração poderia trazer para toda a construção

anterior do livro. De todo modo, esta frase, a meu ver, resume de maneira emblemática os limites da tensão entre “hostilidade” e “fraternidade” que – segundo minha hipótese de leitura – perpassam o livro.

27. Uma indicação, algo velada, de certo estigma deixado pelas famosas lições de Kojève para toda uma geração de intelectuais franceses? Provocação à parte, Eva Lundgren-Gothlin, citando uma entrevista, afirma que Beauvoir teria negado ter participado dos seminários de Kojève, embora, por outro lado, teria dito que “leu o que Kojève escreveu e interessou muito, particularmente o que escreveu sobre a dialética sobre o senhor e o escravo” (Lundgren-Gothlin, 1996, 273).

28. Textualmente: “É em tal dialética [da interação entre os povos, cada qual limitado a sua particularidade e finitude como consciência de si] que se produz o espírito *universal*, o espírito do mundo enquanto ilimitado, o qual exerce, ao mesmo tempo, sobre tais espíritos [finitos] seu direito – que é o **direito supremo** – na *história do mundo como tribunal do mundo*” (Hegel, 1986 [vol. 7], 503; os grifos são de Hegel e o negrito é meu).

29. O tema da intersubjetividade é tratado por Fichte em vários textos do período de Iena e, nos limites deste trabalho, não poderei analisá-los detidamente. De todo modo, uma observação me parece importante. Para levar adiante minha sugestão e fundamentá-la numa base textual mais ampla, seria preciso considerar se, e em qual medida, não teria havido certa influência (mesmo que crítica) de Fichte sobre Hegel (Honneth, 2003, 45 ss). Nesta direção, caberia considerar seriamente, notadamente, os argumentos de S. Jenkins em favor de uma aproximação bastante substantiva entre eles, em vista do esclarecimento do conceito de desejo a partir do qual o tema da “luta por reconhecimento” aparece na *FE* (Jenkins, 2009).

30. Cabe acrescentar um esclarecimento: como, em Fichte, a história é marcada pela *contingência*, seu modelo para pensar o reconhecimento nem recai num “apaziguamento do *Espírito*” – pois, como tal, a história é “aberta” (como, de resto, quer o existencialismo de Beauvoir) –, nem impede que possamos *explicar* a violência de nosso passado patriarcal (para além das pretensões de Fichte, ele próprio marcado pelos preconceitos que o atravessam) e *refletir* filosoficamente sobre o potencial emancipatório de nosso presente.

RESUMOS

In this paper, I intend to provide a critical analysis of one of the conceptual schemes operating in Simone de Beauvoir’s *The Second Sex*: the intersubjective relationship between consciousness and the possibility, defended by the author, of women’s emancipation through a reciprocal recognition between men and women. To this end,

I propose to confront this scheme with two distinct philosophical models for the interaction between consciousness: the one underlying the Hegelian argument of the “struggle” for recognition between master and slave (explicitly mobilized by Beauvoir) and the one elaborated by Fichte, particularly in his Iena’s years, in the name of an “exhortation” to freedom (not suggested by Beauvoir). My basic hypothesis is that the model presented by Fichte could perhaps contribute to the discussion on women's emancipation in Beauvoir, avoiding a possible impasse of her argument related to the tension between the Hegelian model of the struggle between master and slave and the specific solution for women's emancipation, as a reciprocal recognition between the sexes, with which the analyses of *The Second Sex* culminate.

ÍNDICE

Keywords: Recognition, Women’s emancipation, Beauvoir, Hegel, Fichte

AUTOR

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

Universidade Federal de Lavras (UFLA)

Reseñas/Recensões

Stefan Gerlach, *Handlung bei Schelling*

Fernando Wirtz

REFERENCIA

Gerlach, S., *Handlung bei Schelling: Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk* (Philosophische Abhandlungen 117), Frankfurt am Main: Klostermann, 2019, 390 pp., ISBN 978-3-465-04393-5

- 1 Stefan Gerlach, salda en este libro dos importantes ausencias latentes en la *Schellingforschung* contemporánea. En primer lugar, y principalmente, su libro reivindica la dimensión práctica de la filosofía de Schelling, partiendo de una convicción que Schelling mismo no deja de repetir: los principios últimos de la filosofía son esencialmente prácticos. Ahora bien, Gerlach al mismo tiempo y con precisión filológica aplica esta perspectiva práctica sobre la filosofía tardía, un área de la obra de Schelling que permanece relativamente poco estudiada (en parte debido a que se trata de textos publicados póstumamente). De esta forma, este libro ofrece una lectura novedosa de Schelling, tomando a la filosofía positiva por las astas.
- 2 La tarea de esta investigación consiste en dilucidar precisamente la concepción schellingueana de la acción tal y cómo subyace en la obra de Schelling a partir de 1809. Para esto, Gerlach se sirve de su conocimiento de los autores de la llamada *Philosophy of Action* de influencia anglosajona. Es en las *Investigaciones sobre la libertad del hombre* (1809) que es posible encontrar ya un punto de inflexión en la filosofía de Schelling. Pues no sólo se establece allí el acto libre de creación de Dios como principio ontológico central, que luego, a partir de 1827, adquiere el estatus sistemático de lo específicamente 'positivo' de la filosofía positiva. Es también allí donde la dualidad interna de Dios, su interna discontinuidad entre fundamento y existencia, hace posible una dinámica novedosa, según la cual un acto libre en Dios se vuelve posible. "Mientras que en la filosofía temprana predominaba la búsqueda de un principio último que correspondiera a los requisitos del sistema de la filosofía, en la filosofía tardía predomina la cuestión de las precondiciones

últimas del ser en un impulso ontológico” (31).

- 3 En primer lugar, el libro investiga la practicidad interna de la conciencia y su orientación transitiva hacia las acciones externas (capítulo 1). Para eso de muestra cómo la doctrina de las potencias presenta la estructura de la voluntad y la conciencia. Aquí, el autor reconstruye la genealogía de esta practicidad, partiendo del *Sich-selbst-Setzen des Ich* de la filosofía temprana de influencia fichteana, hasta llegar a las potencias dinámicas del Dios vivo de la filosofía tardía. En ese sentido, no es difícil ver que Schelling mismo define a las potencias en términos volitivos. La primera potencia es aquella que puede-ser (*Seinkönnende*) y, por lo tanto, la “voluntad que puede querer” (45). Es por ello que para Schelling la primera potencia desempeña el papel del egoísmo (un rasgo presente claramente ya en las *Lecciones de Stuttgart*): “La voluntad quiere otra cosa y a sí misma como aquello que quiere otra cosa” (46). Esta fuerza expansiva necesita un límite. Así, la segunda potencia es caracterizada como la voluntad universal. Esta potencia es la contracara de la primera potencia, ella es un querer que no se quiere a sí mismo, y por lo tanto es un querer universal (47). Ambas potencias se reúnen, en un gesto típicamente schellingueano, en la tercera potencia, la del espíritu, que es la potencia relacional, fruto de la reciprocidad entre la primera y segunda potencia, pero a su vez, libre con respecto a ellas (por ello el espíritu en la filosofía tardía es sinónimo de libertad).
- 4 Una vez explicados los principios teóricos del sistema positivo en abstracto, las siguientes secciones del libro examinan su aplicación a la acción divina (capítulos 2 y 3). La creación funciona en sí como paradigma para pensar una filosofía de la acción: ¿Cuál es el fin y el motivo que mueven la acción divina? Es claro que el Dios omnisciente debe saber lo que hace y cuáles son las consecuencias de su hacer. También es cierto que, para Schelling, Dios bien podría permanecer “en sí mismo”, es decir, es libre de no crear, pues Dios es, desde la eternidad, perfecto y autosuficiente. Por ello, el fin de la creación no puede ni complementar a Dios, ni representar un plus cognitivo (pues Dios conoce todo eternamente). Es aquí que Gerlach introduce una reflexión importante a partir de la teoría de la acción: “Este ‘motivo real’ (SW XIII, 277) debe estar en la creación misma. Dado que no hay nada en la situación de creación fuera de la situación de la creación, el acto de la creación no puede en ningún caso haber sido provocado por motivos heterogéneos, es decir, por motivos que estarían fuera de Dios o de la creación. Debe estar motivado por sí mismo” (84). Así “En la creación, el resultado de la acción coincide con su consumación, motivo y meta” (85). Esto es también así porque Schelling piensa el universo como *creatio perpetua* y no como un sistema cerrado capaz de funcionar como mero medio para un fin. “Con las acciones se dan necesariamente intenciones cuyo contenido son objetivos [*Ziele*]. En la


creación como motivo y objetivo de la acción intencional de la creación, esto se presenta en su forma pura. Así, la concepción de Schelling sobre la acción de Dios corresponde en esencia a una teoría teleológica de la acción, es decir, una teoría que supone que las acciones son primaria e irreductiblemente intencionadas” (87).

- 5 En el capítulo 4 se introduce el problema antropológico: ¿Cómo se relaciona esta teoría de la libertad de Dios con los seres humanos? Si bien la afirmación sobre el motivo de la creación no agota la pregunta por la razón última de ésta, la explicación de Gerlach ofrece una perspectiva extremadamente útil para pensar el papel del hombre en la filosofía positiva. Schelling no es considerado un autor de filosofía práctica, sin embargo, es posible establecer algunos paralelos con respecto a la acción de la creación y a la acción humana. No sólo el ser humano depende de la acción divina, sino que el destino de la creación depende en buena medida de la acción humana. Este es, por así decirlo, el misterio de la teodicea schellingueana: Dios crea al ser humano y le da la posibilidad de poner en marcha una segunda creación, una creación motorizada únicamente por su propia acción. Así, para pensar la historia humana, Gerlach debe recurrir de a la problemática del tiempo. “El acto mismo de la creación está intrínsecamente entrelazado con el problema del tiempo; sólo en él y desde su horizonte de eternidad nace el tiempo” (129). Es en el marco de una temporalidad teológica que prioriza el futuro que es posible pensar la libertad humana. “El hecho de que la acción humana pueda concebirse, en principio, teleológicamente en el marco de una historia igualmente orientada a fines, incluso escatológica, se debe a este momento futuro ya inherente al primer movimiento divino del ser hacia la realidad” (191).
- 6 De todas formas, la función del ser humano permanece incompleta sin la dimensión de su conciencia religiosa, eje de orientación fundamental de su acción histórica (cap. 5). Después de todo, Schelling define al ser humano esencialmente como *das Gottsetzende*, es decir, como el encargado de ‘poner’ a Dios. Gerlach retoma un poco después la metáfora schellingueana del actor: si bien las líneas del actor fueron escritas previamente por el poeta (Dios), el actor siempre mantiene la libertad de determinar cómo ha de actuar. A partir de aquí se considera el aspecto de la libertad humana por separado desde la perspectiva de la teoría de la acción (capítulo 6) y luego se presenta la teología de Schelling sobre la acción humana bajo sus aspectos particulares (capítulo 7). Vale aquí una mención especial para un pequeño pero rico excursus sobre la filosofía moral de Schelling, un aspecto de su filosofía que, como ya se dijo, suele quedar relegado por parte de la literatura secundaria (290-303).

- 7 La cuestión sistémica del significado de la teoría de la acción para la filosofía positiva de Schelling conforma la última parte de la investigación (cap. 8). “Puesto que, según la tesis de la filosofía positiva, el fundamento último del mundo consiste en la acción libre de Dios, ésta, a su vez, debe consistir, como medio para su fin, en una superación de su negatividad interior, que se representa en la dilatación temporal del proceso-mundo” (325). Como se vio, uno de los momentos centrales de la filosofía positiva es la creación del mundo. En efecto, es en la creación donde la “positividad” de la filosofía tardía se manifiesta. En contra de la filosofía negativa, aquella que permanece en el reino de la posibilidad conceptual, la filosofía positiva intenta explicar la existencia del mundo a partir de una acción libre. Dios crea algo ‘nuevo’, algo que no se encontraba presente en la constelación original de su esencia. El mundo no puede derivarse lógicamente del concepto de Dios, no es una necesidad metafísica de Dios crear el mundo. Este punto resulta ciertamente incómodo para cierto racionalismo teológico. La filosofía negativa es capaz de explicar las potencias de Dios en su inmanencia. Sin embargo, sólo la filosofía positiva ‘muestra’ cómo la creación se da en tanto acción. Más aún, es sólo por medio de la positividad de la acción humana que la obra de Dios puede ser revelada en su totalidad: Dios y el ser humano se encuentran en desarrollo continuo (332). Este capítulo resulta así extremadamente importante para pensar la actualidad del pensamiento de Schelling, por ejemplo, en lo que refiere al debate entre compatibilistas e incompatibilistas (en este caso en referencia a la pregunta de cómo pueden ser compatibles providencia y libertad en Dios).
- 8 El libro de Gerlach ofrece así no sólo una novedosa perspectiva en cuanto a la forma de entender acción, temporalidad y antropología en la filosofía idealista, sino también un excelente manual de consulta sobre la filosofía tardía de Schelling. No es común que los comentaristas asuman el desafío de la filosofía positiva tomando en serio sus premisas. En general, las exposiciones sobre la filosofía positiva recuerdan justamente a la filosofía negativa criticada por Schelling. Es decir, usualmente se explica la estructura de la potencia de la *Filosofía de la revelación* de un modo formal y lógico. Pero la empresa de Schelling radica precisamente en mostrar los límites de la lógica inmanente, señalando cómo es que la acción libre posibilita en última instancia un pensamiento abierto de la historia. Este libro puede considerarse, por lo tanto, como uno de los estudios sobre la filosofía tardía de Schelling más novedosos y a la vez fieles al pensamiento del filósofo, que se publicaron en los últimos años.

AUTORES

FERNANDO WIRTZ

 IDREF : <https://idref.fr/277622255>