

6 | 2013

Inv(i)erno 2013

Emiliano Acosta (dir.)



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/408>

DOI: 10.4000/ref.408

ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Emiliano Acosta (dir.), *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 6 | 2013, « Inv(i)erno 2013 » [En línea], Publicado el 03 junio 2013, consultado el 19 septiembre 2020. URL :

<http://journals.openedition.org/ref/408> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.408>

Este documento fue generado automáticamente el 19 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

NOTAS DE LA REDACCIÓN

En este número de *REsF* el lector encontrará artículos relacionados con cuestiones historiográficas y epistemológicas de la doctrina de la ciencia. Tom Rockmore y Christoph Asmuth proponen, cada uno a su manera, una lectura de la doctrina en clave constructivista. Mientras que Rockmore desarrolla su concepto de constructivismo mediante un análisis de las tensiones entre Kant y el así llamado Idealismo Alemán, concluyendo que la filosofía trascendental es de por sí un constructivismo; Asmuth argumenta a favor de la tesis constructivista a partir de una reconstrucción de la doctrina de la ciencia en cuanto teoría de la imagen y mostrando su enlace con la recepción de Fichte en el pensamiento de Hölderlin.

Mónica Carbo Ribugent y João G. Martins Da Cunha exploran uno de los tópicos tan estudiados como polémicos cuando se busca establecer el lazo entre Fichte y los románticos alemanes: la recepción de Hölderlin de la doctrina de la ciencia en el fragmento *Juicio y Ser*. Por último se ofrece una reseña del libro de G. Zöller *Fichte lesen*, de reciente aparición.

El editor agradece en primer lugar a los autores por el interés demostrado en publicar en *REsF* y su gentil disposición a revisar y corregir los artículos siguiendo los criterios de las evaluaciones. En segundo lugar agradece a Héctor Arrese Igor por la traducción del texto de Asmuth y a Thiago Santoro por la revisión de la traducción del texto de T. Rockmore.

Gante, 9 de Julio de 2013

ÍNDICE

Artículos/Artigos

Através do espelho kantiano: observações sobre Fichte e o idealismo (alemão)
Tom Rockmore

*El carácter visual fundamental de todo conocimiento. Teoría de la imagen y teoría
perspectivista en Fichte*
Christoph Asmuth

Juicio y ser. Kant y Fichte en la encrucijada hacia el romanticismo
Mònica Carbó Ribugent

Juízo, ser e reflexão: Hölderlin leitor de Fichte
João Geraldo Martins da Cunha

Reseñas/Recensões

Zöller, G. Fichte lesen, Serie Legenda 4
Emiliano Acosta

Artículos/Artigos

Através do espelho kantiano: observações sobre Fichte e o idealismo (alemão)

Tom Rockmore

- 1 *Através do espelho* é a continuação de *Alice no país das maravilhas*. O espelho permite a Alice atravessá-lo e entrar em um mundo alternativo. O idealismo alemão é um mundo alternativo àquele em que vivemos. Ainda estamos à espera do espelho que vai nos permitir compreender a relação complexa entre Kant e o idealismo alemão pós-kantiano. Este artigo examina esta relação, ao esboçar uma visão geral do idealismo alemão e, dentro dele, da relação entre Fichte e Kant.
- 2 A relação entre Fichte e Kant, muitas vezes discutida, permanece obscura e até paradoxal. Fichte reivindica, de modo enfático e implausível, ser um kantiano ultra-ortodoxo, e até mais kantiano do que Kant, se isto for possível. Ainda assim, ele também é classificado como um idealista alemão, embora Kant seja frequentemente considerado um não idealista, ou melhor, um crítico do idealismo. Se Kant não é um idealista, e Fichte é, então existe uma tensão, e talvez até simplesmente uma contradição, entre as afirmações que Fichte é um kantiano e um idealista. A visão segundo a qual Kant não é um idealista, mas Fichte é, sugere que, se Fichte é um kantiano, então não é um idealista, ou, ao contrário, que tanto Kant como Fichte são idealistas. Só que, se Kant é um idealista, ainda se precisa mostrar como relacionar o idealismo kantiano com outras formas de idealismo, e como esclarecer a relação entre Kant e Fichte, ou entre Kant e o idealismo alemão que começa com Fichte. De qualquer modo, precisamos entender o que significam “idealismo” e “idealismo alemão”, para reivindicar que a versão de Fichte do idealismo alemão é kantiana e, portanto, para legitimar a reivindicação fichtiana a ser um kantiano genuíno, em um sentido mais do que trivial.

Marxismo, filosofia analítica e “idealismo”

- 3 Considerando que uma compreensão do *idealismo alemão* pressupõe uma compreensão do *idealismo*, começarei fazendo algumas observações sobre o segundo conceito. Os opositores do idealismo pressupõem freqüentemente que exista alguma aceitação tácita e partilhada que identifique os idealistas. Se o idealismo pressupõe uma aceitação tácita de algum tipo, então parece que não existe um idealismo, pois nunca houve nada parecido com um acordo entre os observadores sobre o que sequer o nome quer dizer. Segue-se que há apenas aqueles que são considerados idealistas, e que não mantêm relações entre si, ou melhor, que se consideram idealistas –o que, paradoxalmente, é diferente de afirmar que exista algo chamado idealismo.
- 4 Podemos ilustrar este ponto referindo-nos ao marxismo e à filosofia analítica anglo-americana, duas das tendências principais a percorrer o século XX. Ambas emergiram de uma refutação do idealismo, o qual definem de modos bem diferentes. Engels, que inventou o marxismo, oferece uma leitura influente, mas tendenciosa, de Marx. De acordo com Engels, a diferença entre o idealismo e o materialismo consiste na dúvida sobre se as idéias precedem as coisas ou vice-versa. Em sua visão, o idealismo desce das idéias para o mundo, enquanto o materialismo se alça do mundo para as idéias. Engels afirma que o idealismo apresenta uma compreensão do mundo social distorcida pela ideologia, que o materialismo supera.
- 5 A filosofia analítica conta uma história diferente. Junto com Bertrand Russell, G. E. Moore fundou a filosofia analítica na Inglaterra. É bem sabido que Kant apresentou uma “refutação do idealismo” na segunda edição da *Crítica da razão pura*. Retornarei à visão de Kant abaixo. Num artigo famoso, muito citado, mas raramente lido, Moore empreende, novamente, a “refutação do idealismo”. Segundo Moore, todas as variantes do idealismo compartilham a negação da existência do mundo externo. Moore acredita que pode provar que o mundo exterior existe mediante o senso comum. Engels e Moore, marxismo e filosofia analítica, entendem o “idealismo” de modo diverso, mas igualmente problemático. Segundo Engels, a visão distorcida do idealismo só pode ser compreendida e corrigida de um ponto de vista materialista apresentado na análise sistemática do capitalismo moderno de Marx. Esta abordagem é problemática. Um problema é se, como quer Engels, Marx é materialista em algum sentido relevante. Para Moore, ao contrário, os idealistas acreditam em algumas idéias bem bizarras, que podem ser refutadas pela afirmação do senso comum. A dificuldade não está em formular uma análise nova e mais profunda, mas, ao contrário, em retornar ao que os indivíduos, supostamente, sempre souberam no nível do senso

comum. Ironicamente, assim como Berkeley, o idealista notório que rejeita a ciência em nome da cristandade, Moore, o anti-idealista, acredita que o remédio para o idealismo está em afirmar verdades do senso comum que são mais profundas que as teorias sobre o mundo.

Algumas formas de idealismo

- 6 Claramente, o marxismo e a filosofia analítica compreendem o “idealismo” de forma diferente. O que para o marxismo é uma distorção ideológica é para a filosofia analítica uma negação da crença na existência do mundo exterior por parte do senso comum. A diferença entre estes dois modos de entender o *idealismo* não chega a ser uma surpresa, já que não existe uma visão normativa do termo que seja aceita por aqueles que se supõe serem idealistas ou também que estudam várias formas de idealismo.
- 7 Para discutir o *idealismo*, será útil identificar várias maneiras de usar o termo. Uma indicação é dada pela etimologia, que aponta para uma ciência das idéias bem como dos ideais. Há distinções familiares entre o idealismo político, epistêmico e de outros tipos. O idealismo epistêmico, aquele que surge em contextos epistêmicos, refere-se freqüentemente, ou talvez sempre, à relação entre idéias e objetos cognitivos, ou ao mundo, como quer que o definamos.
- 8 Para os propósitos presentes, podemos identificar apenas quatro dos sentidos em que *idealismo* é usado rotineiramente na tradição filosófica. O idealismo platônico é um modo de referir-se à famosa teoria das idéias ou das formas. Não conhecemos, nem podemos determinar agora os contornos da sua posição, se é que Platão teve uma. Ainda assim, a crença difundida é que ele sustentou uma teoria das formas ou idéias, que ele descreve de modos diferentes, em diálogos diferentes, e que aparentemente nunca atinge uma forma final. A teoria que emerge do *Fédon*, e que Sócrates descreve como uma substituta para as teorias causais da ciência natural então contemporâneas, compreende várias etapas nos diálogos tardios, é criticada por Aristóteles na *Metafísica*, por Platão no *Parmênides*, e assim por diante.
- 9 Uma segunda forma de idealismo, que, até onde eu saiba, é raramente ou jamais mencionada, surge na filosofia moderna. A filosofia moderna exhibe muitas variantes sobre o tema da relação epistêmica entre as idéias e o mundo. Este tema é comum ao racionalismo (Descartes) e empirismo (Locke). A posição de Locke é descrita às vezes como “*new way of ideas*” (modo novo das idéias). Se considerarmos que o “modo antigo das idéias” descreve o platonismo, então o modo novo pode ser considerado o que descreve o esforço generalizado e pré-kantiano de entender o conhecimento como a relação das idéias que estão na mente com o mundo.

- 10 Considera-se o “idealismo alemão”, de modo habitual, aplicável a Kant e aos idealistas alemães pós-kantianos que o seguiram, ou, ainda, a estes, mas não ao autor da filosofia crítica. O “idealismo britânico” se refere a uma série de visões díspares formuladas por pensadores britânicos, que freqüentemente se interessaram por vários filósofos alemães, que no entanto nada têm em comum. A sua reunião aparenta estar baseada mais firmemente naquilo que representaram para a filosofia analítica, do modo como esta estava emergindo na Inglaterra na virada do século XX, do que em qualquer pacto doutrinal que tenham feito. Assim, Coleridge se interessou por Schelling, Green por Kant, McTaggart (um ateu) por Hegel, Bradley (um teísta) por Hegel, e assim por diante.

“Idealismo alemão”

- 11 Embora o termo “idealismo alemão” seja amplamente difundido, não há acordo sobre o que significa. Hegel, que considera Kant um idealista, inventou a noção de uma tradição idealista alemã, portanto do idealismo alemão, já no seu primeiro texto filosófico. No *Differenzschrift* ele indica formas de idealismo nos escritos de Kant, Fichte e Schelling. Na *Crítica da razão pura*, Kant sugere que sua filosofia é a primeira teoria crítica e que não pode ser modificada. Kant sugere mais tarde que não pode haver mais de uma única teoria verdadeira. Se isto é correto, então outras teorias não podem diferir fundamentalmente da de Kant e reivindicar ser corretas. Seguindo Kant a este respeito, Hegel, coerentemente, apresenta Fichte e Schelling, pensadores altamente originais, como tendo sustentado versões da filosofia crítica.
- 12 Hegel compreende a filosofia genuína como filosofia especulativa. No *Differenzschrift* ele identifica quatro formas da filosofia especulativa que ele associa aos nomes de Kant, Fichte, Schelling e, por implicação, ao seu. Segundo Hegel, Kant e Fichte foram idealistas subjetivos, incapazes de proceder do sujeito até o objeto independente da mente, até o mundo. Schelling é um idealista objetivo graças ao seu interesse na filosofia da natureza e, embora Hegel não identifique a sua própria posição por um termo específico, a tradição lhe atribui o idealismo absoluto.
- 13 Esta leitura hegeliana, quádrupla, da tradição idealista alemã sugere que esta se desenvolveu de modo teleológico, como Kroner formulou mais tarde: de Kant a Hegel. Kroner leva adiante a leitura que Lask faz de Fichte, que ele estende a toda a tradição alemã idealista. Nesta abordagem, Kant é a figura inicial e Hegel marca o ponto final. Hegel é a apoteose de uma série de desenvolvimentos começando com Kant. Fichte e Schelling são apenas figuras de transição, importantes por si mesmas mas ainda mais importantes em

vista do seu papel mediador entre Kant e Hegel.

- 14 Este leitura hegeliana do idealismo alemão é útil, mas controversa. Depois da morte de Hegel, ela foi quase imediatamente contestada por Schelling, o antigo colega de quarto de Hegel. Ao enfatizar a diferença entre uma filosofia positiva e uma negativa, Schelling catapulta os seus próprios escritos tardios ao apogeu da tradição idealista alemã. Contudo, esta perspectiva é útil, quando aponta o desenvolvimento mediante uma interação dialética entre Fichte, Schelling e Hegel, todos eles, dir-se-ia, disputando a herança de Kant. Cada um deles se apresenta como seu único sucessor legítimo, como aquele que conduz corretamente a herança do falecido e consoma a revolução copernicana.
- 15 Qualquer esforço para se apropriar da herança kantiana pressupõe uma compreensão da filosofia crítica. Segundo Kant, é possível diferenciar entre o espírito e a letra de uma teoria. Isto sugere a possibilidade de identificar o espírito da filosofia crítica. Uma vez que os observadores continuam a discordar sobre a posição de Kant, a sua obra pode ser descrita de maneiras diferentes. Assim, Hegel sublinhou as dimensões epistêmicas da filosofia crítica, que ele transforma na sua própria abordagem fenomenológica. Schelling diferencia entre uma filosofia positiva e uma negativa, ao apontar a sua própria posição como o resultado bem-sucedido do idealismo alemão. Heidegger sugere que a obra de Kant é ontológica ao antecipar a sua própria ontologia fenomenológica.
- 16 Hegel lê Kant como um idealista epistêmico, comprometido com uma abordagem idealista do problema do conhecimento. Uma leitura epistêmica de Kant, e por conseguinte do idealismo alemão, foi contestada de várias maneiras no debate recente. Uma contestação advém da revisão da lista de participantes na tradição idealista alemã. A lista quádrupla de Hegel dos quatro grandes é aumentada por aqueles que indicam Leibniz, Hölderlin, mas também Krause e talvez até Marx como membros desta tradição. Além disso foi sugerido, por exemplo, que o idealismo alemão pode ser lido como um esforço para construir um sistema de refutação do ceticismo, numa das versões enquanto a refutação do chamado ceticismo de Agrippa.
- 17 Há ainda aqueles que sugerem que Kant não é idealista de forma alguma, ou que não precisamos sequer levar o idealismo em consideração ao interpretar a sua posição. Kant descreve a sua posição como idealismo transcendental e também como realismo empírico. Strawson dispensa o primeiro, enfatizando o segundo e levando a uma visão de Kant como um filósofo analítico primevo, alguém que os observadores detectam como interessado no problema da referência semântica. Esta visão não-idealista de Kant foi estendida recentemente até Hegel, que alguns observadores consideram adotar

doutrinas analíticas padrão como referência semântica (*Bedeutungstheorie*), inferência, etc.

Idealismo kantiano e fichtiano e subjetividade

- 18 Para ver como Fichte se refere a Kant, precisamos antes discutir suas visões do idealismo. Eu me concentrarei nas suas concepções respectivas do sujeito, por duas razões. Em primeiro lugar, a ênfase sobre o sujeito é um elemento chave da filosofia moderna, incluindo aí a epistemologia, a ética (concebida de modo amplo), a estética e outras subdisciplinas filosóficas. Na epistemologia, esta ênfase se manifesta numa abordagem amplamente partilhada da objetividade mediante a subjetividade, ou ainda baseada nela. Em segundo lugar, acredito que as diferenças nas visões de Kant e Fichte da subjetividade são cruciais para a distinção entre a filosofia crítica e o idealismo alemão pós-kantiano, inclusive a filosofia transcendental de Fichte.
- 19 A subjetividade é um tema persistente e complexo, mas central ao idealismo alemão. Segundo Kant, sua filosofia crítica culmina na sua concepção transcendental do sujeito. É impossível exagerar a importância da revisão que Fichte faz da visão kantiana da subjetividade para o idealismo alemão pós-kantiano.
- 20 Várias diferenças distanciam o modo kantiano e fichtiano de conceber o sujeito. Uma maneira de formular este tópico é que o conceito kantiano do sujeito deriva de uma adesão prévia a uma concepção normativa de conhecimento, em sentido pleno, como necessariamente a priori. Para Fichte, por outro lado, a concepção de sujeito precede e determina a teoria do conhecimento, ao invés de ser determinada por ela, numa transposição do plano a priori para o plano a posteriori. Ao contrário de Kant, que é um pensador do a priori, a filosofia alemã pós-kantiana é a posteriori. Esta mudança é central para a emergência de um idealismo alemão pós-kantiano, cujos representantes mais proeminentes, a este respeito, todos seguem Fichte.
- 21 Kant compreende o sujeito em termos de tipos diferentes de atividades requeridas, em princípio, para demonstrar a possibilidade de tipos diferentes de experiência. As últimas incluem o conhecimento, ou razão teórica, moralidade ou razão prática e estética. Hegel critica a concepção fichtiana de estética, embora Fichte diga pouco a respeito da estética, e talvez nada significativo. Sua teoria do sujeito se centra na relação entre a razão prática e a teórica, a qual, como Kant, ele entende mediante formas relativas de atividade.

- 22 Kant e Fichte se distinguem em sua compreensão da natureza do sujeito que, para o primeiro, reduz-se a uma função epistemológica na sua análise transcendental, mas para Fichte é um ser humano finito. Kant é um pensador transcendental, de forma resoluta, e comprometido com uma análise transcendental das condições do conhecimento empírico. O sujeito de Kant funciona no âmbito da sua teoria epistemológica como um modo de evitar a redução à psicologia das assim chamadas condições lógico-transcendentais do conhecimento. Um modo de expor este assunto é dizendo que Kant antecipa e busca evitar o que Husserl, mais tarde, chamará psicologismo. A teoria fichtiana do sujeito emerge quando se levam até o fim as implicações da concepção kantiana da chamada unidade transcendental da apercepção.
- 23 A tese básica de Kant é que o conhecimento requer um sujeito ativo. A teoria kantiana do conhecimento gira em torno da “revolução copernicana”, uma expressão que Kant nunca usa para descrever sua posição mas que foi usada para descrevê-la por contemporâneos próximos seus, incluindo Reinhold e Schelling. A revolução copernicana pode ser caracterizada brevemente como uma tese assim chamada construtivista, segundo a qual uma condição do conhecimento necessária mas não suficiente é que o sujeito precisa construir aquilo que conhece. Isto resulta numa oposição básica entre as teorias construtivistas e representacionais da teoria do conhecimento. Segundo a teoria representacional, o conhecimento consiste em encontrar, revelar ou descobrir o objeto cognitivo, que para o construtivismo, ao contrário, é construído, fabricado ou produzido.
- 24 O construtivismo remonta à tradição da primeira geometria grega. É reintroduzido na tradição moderna por Hobbes e Vico, e depois disso, de forma independente, por Kant. A versão kantiana da tese construtivista pode ser parafraseada como uma reivindicação da unidade de sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, conhecedor e conhecido. Esta mesma unidade é descrita, mais tarde, como a identidade da teoria da identidade.
- 25 A tese kantiana sobre o sujeito afirma a unidade entre sujeito e objeto, portanto concerne à relação entre sujeito e objeto. A posição de Kant, de modo incompleto, sintetiza dois elementos inconsistentes: uma visão do sujeito passivo como afetado por um objeto independente da mente e, além disso, do sujeito como ativo ao construir objetos da percepção, experiência e conhecimento. Kant, com efeito, tem duas teorias diferentes, ou, melhor dizendo, duas partes de uma explicação englobante do conhecimento. Em uma parte, há uma relação causal entre sujeito e objeto, mente e mundo; na outra, o sujeito cognitivo constrói o seu mundo, por assim dizer.
- 26 Fichte basicamente repensa –como total e unicamente ativo– o sujeito de Kant, que é tanto passivo quando ativo. Ele transforma a descrição

interacionista da relação entre sujeito e um númeno incognoscível em uma interação entre um sujeito ativo e o objeto da experiência. Fichte expõe os contornos básicos desta nova teoria do sujeito em considerações breves no início da *GWL* (1794/95). Segundo Fichte, o sujeito, ou eu, que é posto, oferece a perspectiva mediante a qual pensar o objeto, ou não-eu, bem como a interação dos dois.

- 27 Três pontos devem ser mencionados. Primeiro, a teoria fichtiana do sujeito se desenvolve ao longo de um certo tipo de dialética ou de interação dialética entre sujeito e objeto, sujeito e mundo. Fichte toma o sujeito como o ponto básico a partir do qual construirá sua teoria inteira. Qualquer apelo ao sujeito do conhecimento requer um objeto, ou não-sujeito, entendido por meio do sujeito e da sua interrelação. Esta linha de raciocínio, baseada na concepção de Kant de sujeito transcendental, na verdade a vira do avesso, por assim dizer, no que diz respeito a um ser humano finito. O resultado é uma transição de um plano a priori para um a posteriori. Sugere-se freqüentemente que a epistemologia atinge o seu ápice e o seu fim em Kant, já que os pensadores, mais tarde, simplesmente abandonam a sua ênfase no conhecimento objetivo. Esta tese, que não se aplica a nenhum dos idealistas alemães sucessores de Kant, tampouco é verdadeira em relação a Fichte. Fichte não abandona o interesse de Kant pela objetividade. Ou melhor, ele a repensa como dependente da subjetividade, e restrita por ela, no contexto de uma interrelação entre seres humanos finitos e objetos externos, ou entre seres humanos finitos e o seu mundo circundante. Na posição de Fichte, o que entendemos por objetividade só pode ser entendido mediante a subjetividade.

Algumas consequências da concepção fichtiana da subjetividade

- 28 A transição importante de Fichte, do plano a priori para o plano a posteriori, foi acompanhada de diferentes modo pelos seus sucessores idealistas alemães. Mencionarei apenas três pontos relativos: à natureza do sujeito, ao termo “transcendental” e à relação entre as teorias de Fichte e Kant.
- 29 Em primeiro lugar, Fichte resolve o problema kantiano da unidade entre sujeito e objeto. Kant está interessado em uma pergunta que descreve na sua fase madura, na *Lógica* [editada por] Jäsche, como: o que é o homem? Embora ele pense o sujeito em termos de tipos de atividades, é incapaz de pensar a unidade do sujeito. Este problema, que perpassa todo o seu período crítico, atinge o auge na *Crítica da faculdade do juízo*. Aqui, ele propõe duas formas de relação entre a razão pura e a prática, ao subordinar a primeira à segunda, e ao relacionar ambas mediante o juízo estético. Ainda assim, Kant é incapaz de

apreender a unidade do sujeito implícita na abordagem transcendental, unidade que Fichte apreende ao inverter a relação entre a atividade humana e suas formas. Portanto, Fichte aperfeiçoa a tentativa de Kant de apreender o sujeito, com a transição do a priori para o a posteriori.

- 30 Uma segunda diferença diz respeito ao “transcendental”. O significado e a importância deste termo familiar são obscuros. A reivindicação de Kant a ter dissolvido ou resolvido as questões principais da filosofia mediante a filosofia crítica é contraditada pelo desenvolvimento pós-kantiano do debate. O debate pós-kantiano inclui teorias kantianas e não-kantianas. Uma vez que Kant subjuga o sucesso da sua posição ao seu estatuto transcendental, é, paradoxalmente, obscuro se Kant é um filósofo transcendental em um sentido mais do que normativo. O sentido em que se pode dizer o mesmo de Fichte também é obscuro. Schelling e Hegel aceitam a tese de Fichte de que a *Wissenschaftslehre* deste seja filosofia transcendental (*Transzendentalphilosophie*). Contudo, se o sujeito fichtiano não é um simples postulado epistemológico, mas ao contrário um ser humano finito, e se a teoria é a posteriori e não a priori, então “transcendental” significa coisas diferentes para Kant e Fichte.
- 31 Uma terceira diferença diz respeito à teoria do conhecimento fichtiana. A dificuldade consiste em entender como a posição de Fichte pode pretender ter realizado de modo razoável as intenções de Kant, a despeito da sugestão que ele seja mais kantiano até do que o próprio Kant, embora divirja claramente sobre a filosofia crítica. Para dar uma resposta, será útil considerar de novo o “construtivismo” nas posições de Fichte e Kant.

As duas abordagens epistêmicas de Fichte e Kant

- 32 Kant, que é extremamente sensível às complexidades de uma argumentação filosófica, muitas vezes tem dificuldades para se decidir. Nem sempre se admite que ele se inclina em direção a duas abordagens incompatíveis do conhecimento, que eu chamarei representacionismo e construtivismo.
- 33 Os comentadores de Kant descrevem freqüentemente a filosofia crítica como uma abordagem representacional do conhecimento. Por representacionismo eu tenho em mente a abordagem epistemológica mediante a relação de uma idéia na mente com uma coisa fora dela. Esta abordagem, que nasce com a filosofia grega, continua através da tradição moderna inteira, tanto antes como depois de Kant. O representacionismo é formulado muitas vezes como uma teoria causal da percepção. Uma teoria causal da percepção considera a idéia na mente como um efeito. O conhecimento supõe uma inferência

retroativa do efeito para a sua causa, da ideia para a coisa ou o mundo.

- 34 Uma abordagem causal da percepção está presente de modo amplo na filosofia moderna. Uma abordagem causal como representacional, de modo análogo, perpassa a primeira Crítica, em que Kant entende a sensação como efeito causal dos *noumena*.
- 35 O representacionismo é bem conhecido, mas controverso. Uma abordagem causal da percepção exige uma inferência do efeito para a causa. Esta abordagem já é rejeitada por Platão, que nega qualquer inferência do efeito para a causa, p. ex., ao criticar as pretensões cognitivas da arte mimética. Kant, que reivindica ser platônico em sentido arraigado, concorda com Platão ao sugerir que objetos independentes da mente não podem ser conhecidos. Contudo, ele discorda de Platão, que acredita que alguns indivíduos podem ter uma intuição cognitiva do real ou noumena. Kant o rejeita, como rejeita a intuição intelectual. Portanto, ele afirma e nega o representacionismo, paradoxalmente.
- 36 Kant, notoriamente, nega o conhecimento das coisas em si mesmas. Por esta razão, ele já foi compreendido em vida, por Maimon e depois Hegel, como um cético epistemológico. Embora negue o conhecimento dos *noumena*, ele afirma o conhecimento do empiricamente real. A sua segunda abordagem, incompatível, é construtivista. Por “construtivismo” tenho em mente a tese surpreendente, citada acima, que nós só conhecemos aquilo que, de certo modo, construímos. O construtivismo é formulado por Kant como uma solução substituta, depois da rejeição do representacionismo, ao problema do conhecimento. O construtivismo epistêmico é um fio central, afirmado de modos diferentes, a perpassar as visões de vários pensadores do período, incluindo tanto Fichte como Marx –que, sob este aspecto, é um idealista alemão.
- 37 Fichte é um construtivista epistêmico. Uma vez que ele não apenas se afirma kantiano, mas de fato é, e uma vez que o construtivismo de Kant muitas vezes não é reconhecido, não é surpreendente que o construtivismo de Fichte e, portanto, as dimensões da sua contribuição ao conhecimento, não sejam reconhecidos. Um recurso para entender o construtivismo de Fichte é a consideração da sua “Dedução da representação”, que é central à Wissenschaftslehre de Jena. O título desta seção sugere que Fichte deseja propor uma forma diferente e melhor do que a posição de Kant. Com certeza, a intenção é esta. Mas ele não o faz defendendo a representação. Na verdade, ele a rejeita.
- 38 A este respeito, Fichte propõe argumentos diferentes que levam ao mesmo resultado. Há três tópicos envolvidos. Um é que a ciência e a experiência são dois lados da mesma moeda. Esta é uma versão da tese de Kant sobre o

aspecto duplo, ou a visão que fenômenos e númenos são dois aspectos da mesma coisa. Se isto fosse correto, então nós poderíamos de fato conhecer os númenos. Ainda assim, Kant não propõe um argumento e não há nenhum, em Kant, para mostrar que (usando a linguagem kantiana) aparência e realidade convirjam. Um segundo argumento é que o realismo, isto é, uma abordagem causal do conhecimento, não pode explicar o que só pode ser explicado pelo idealismo. Este argumento pressupõe uma distinção fundamental entre idealismo e realismo, ou materialismo, que Fichte propõe na *Primeira Introdução à Doutrina da Ciência*. Isto leva a uma rejeição clara de qualquer abordagem causal do conhecimento, portanto a uma rejeição do representacionismo em todas as suas formas. Na posição de Kant, isto leva à tese que não se pode reivindicar o impacto dos númenos sobre o sujeito, uma conclusão que Fichte tira ao rejeitar a própria concepção de coisa em si mesma.

- 39 Um terceiro argumento ainda é a tese que os problemas práticos só podem ser resolvidos no nível teórico mediante a atribuição ao sujeito da capacidade de postular (*setzen*) ou construir o mundo enquanto experimentado. Esta asserção é raramente compreendida. Fichte não está propondo uma doutrina contrafactual, notoriamente criticada por Heine, da criação do mundo a partir da sua própria cabeça. Ao contrário, ele está propondo uma forma de *insight* construtivista kantiano de que o que experimentamos, portanto que a experiência, em todas as suas formas, pode ser entendido mediante a atribuição de atividade epistêmica ao sujeito cognitivo.

Conclusão: Fichte e o idealismo (alemão)

- 40 Este artigo examinou a relação de Fichte e Kant contra o pano de fundo do idealismo alemão. Eu sugeri que o idealismo alemão surgiu com a revolução copernicana de Kant, cujo *insight* construtivista perpassa as visões de Kant e de seus sucessores idealistas alemães. Além disso, sugeri que o idealismo de Fichte é uma versão da visão kantiana do construtivismo, ou, dito de outro modo, a tese segundo a qual nós só conhecemos o que construímos.
- 41 Esta tese difícil é bastante criticada, mas raramente compreendida. Embora Fichte se afaste de Kant em pontos importantes, ele permanece, em um sentido específico, comprometido com uma abordagem construtivista do conhecimento.
- 42 A relação de Fichte com Kant é obscura, em parte, porque a filosofia crítica ainda não é bem compreendida. A *Wissenschaftslehre* difere, em muitos sentidos, da filosofia crítica. Ainda assim, na sua ênfase sobre o construtivismo, ela identifica e preserva o que eu acredito ser o insight mais

profundo e mais interessante da filosofia crítica.

- 43 Kant intervém em um ponto crucial da tradição moderna. Mediante o representacionismo, ele continua com o “*new way of ideas*”, enquanto o leva ao apogeu. Contudo, ao também rejeitar o representacionismo, ele caminha para o construtivismo, que é central ao idealismo alemão em todas as suas formas, e que permanece, mais de dois séculos depois, talvez a abordagem epistêmica mais interessante.
- 44 O construtivismo de Fichte, portanto sua relação com a revolução copernicana de Kant, não é muito discutido. Fichte reage à combinação híbrida kantiana de análise causal e sujeito ativo dispensando a primeira, e enfatizando o segundo. O custo disso reside no enfraquecimento aparente da ênfase sobre a objetividade do conhecimento em Kant, que Schelling imediatamente se encarrega de remediar. Partindo de Fichte, Schelling restaura uma versão da visão kantiana ao enfatizar que a filosofia transcendental precisa ser acrescida de uma filosofia da natureza.
- 45 Fichte responde a Schelling, por exemplo, em suas *Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transcendentalen Idealismus*, escritas em 1800, imediatamente após o aparecimento do livro de Schelling e logo antes da ruptura de Schelling com Fichte. Com respeito à divisão que Schelling faz da filosofia em duas ciências básicas, a filosofia da natureza e a filosofia transcendental, Fichte escreve:
- [...] aber jene Natur, also Objekt, *denkst* du doch nur: und sie ist nur, inwiefern Du sie *denkst*. Sie lässt im System des tr. Id [sc. transcendentalen Idealismus] dadurch nur, dass von der Intelligenz abstrahirt wird [...][sich] erklären. ¹
- 46 Portanto, se Fichte está correto, a única solução filosófica jaz, como ele sugere, em compreender a natureza, e literalmente tudo o mais, da perspectiva do sujeito. Eu concluirei com duas questões. Fichte, sem dúvida, constata e desenvolve um tema central em Kant ao desenvolver a abordagem construtivista do conhecimento. Embora Fichte reivindique ser fiel, a seu modo, à filosofia crítica, o resultado complexo é que ele é tanto fiel quanto infiel. Em outras palavras, ele é fiel a Kant do modo como os grandes filósofos são fiéis aos seus predecessores, isto é, ao lê-los a contrapelo das suas posições. Mas esta é outra história.

NOTAS

1. GA II/5, 413. “Mas esta natureza, portanto objeto, você apenas a *pensa* ; e ela só é para você conforme você a *pensa* . Ela só pode ser explicada no sistema do idealismo transcendental que é abstraído da inteligência.”

RESUMOS

The present paper explores the complex relation between Kant and Post-Kantian German Idealism and more specifically the relation between Kant and Fichte. What is German Idealism? What kind of ‘idealism’ is meant to be characteristic of the so-called German Idealists? How did Hegel and Fichte read Kant? To what extent was Fichte faithful to the Kantian philosophical motives? Is transcendental philosophy a representationalist or constructivist philosophy? In order to answer these questions I begin with an analysis of how Marxism and Analytical philosophy have understood ‘idealism’. Then I examine the polysemy of the term ‘idealism’ in the history of western philosophy from Plato to 19th Century British Idealism. The last four sections are dedicated to German Idealism’s reception of Kantian philosophy and the development of my thesis about constructivism, transcendental philosophy and German Idealism. I will suggest that German idealism came up with the Copernican revolution of Kant, whose constructivist insight permeates the views of Kant and his German idealist successors. Furthermore, I will suggest that the idealism of Fichte is a version of Kantian constructivism, or, put another way, the argument that we only know what we have built .

ÍNDICE

Keywords: analytical philosophy, constructivism, german idealism, representationalism

AUTOR

TOM ROCKMORE

Duquesne University/University of Peking

El carácter visual fundamental de todo conocimiento. Teoría de la imagen y teoría perspectivista en Fichte

Christoph Asmuth

Traducción : Héctor Arrese Igor

NOTA DEL AUTOR

Quiero expresar mi mayor agradecimiento al Prof. Dr. Héctor Oscar Arrese Igor por su traducción.

- ¹ La pluralidad de perspectivas se ha convertido en un problema candente en nuestros días, ante el cual la filosofía no puede permanecer impasible. El perspectivismo tiene diversas facetas. ¹ En última instancia la globalización económica es una variante del perspectivismo. Desde una mirada práctica un pluralismo de perspectivas lleva a la compatibilidad entre valores diferentes, heterogéneos, pero también a la pérdida de criterios inequívocos. Desde un punto de vista teórico éste conduce a la compatibilidad entre perspectivas heterogéneas, a una coexistencia de modos de conocer y de mundos del conocimiento. Al mismo tiempo las demarcaciones son más importantes y significativas que nunca – al menos en el campo de la normatividad. El problema es ,dicho en general, un problema de la unidad y de la pluralidad o, dicho de otra manera: el pluralismo plantea el problema de cómo una pluralidad de perspectivas es compatible con la unidad de perspectivas. Al mismo tiempo se plantea inevitablemente la pregunta por las pretensiones de verdad y de validez. Evidentemente el perspectivismo lleva a la disolución del concepto de verdad convencional o, al menos, a su relativización. El perspectivismo es al mismo tiempo un relativismo pluralista. Visto de este modo el relativismo pluralista parece ser una enfermedad intelectual, algo para “caracteres débiles y corvos”. Pero nosotros nos hemos acomodado bien hoy en día a ello y nos resulta confortable. O: el perspectivismo relativista en su forma pragmática se ha vuelto algo irrenunciable.

- 2 Este problema podría formularse también de modo totalmente abstracto de la siguiente manera: ¿es el perspectivismo mismo una perspectiva con una pretensión de validez y de verdad? Desde el punto de vista de Fichte, uno se siente inclinado a responder a la pregunta inmediatamente de modo negativo, con la referencia a la auto-contradicción. Porque ¿cómo podría una visión del mundo ser al mismo tiempo muchas visiones del mundo, esto es cómo puede ser plural y relativa? Además éstas deberían relacionarse una con la otra, independientemente de cuán plurales sean, y con ello pertenecer a un mundo. Wolfgang Cramer ha reclamado para Fichte lo que ningún otro pensador de su tiempo, ni siquiera el mismo Hegel, ha visto con tal claridad como él, a saber, que un concepto de unidad yace por debajo de toda pluralidad.² Más aún: Fichte ha afirmado, a partir de la ampliación de la teoría kantiana del juicio hacia una teoría de la consciencia más abarcadora, que la totalidad del conocimiento se basa ante todo en una función de unidad.³ Todo su pensamiento filosófico parte de la concepción de que cada momento produce la unidad, que es efectiva y está activa en toda síntesis, esto es en toda estructura cognitiva.⁴
- 3 ¿Es el perspectivismo pluralista él mismo una concepción del mundo? Fácilmente podría considerarse a esta pregunta como sofística o polémica, al ser planteada en entre especialistas de la filosofía de Fichte. Y yo creo que podría bastarme con decir obviedades. Servirse del pensador de la unidad, de la unidad orgánica y absoluta, para usarlo contra la pluralidad y la diversidad, sería efectivamente como llevar lechuzas a Atenas. Puede considerarse justo celebrar a Fichte como el protagonista de una concepción, de acuerdo con la cual debería tratarse únicamente de reconducir toda la pluralidad a la unidad absoluta. Pero obrar de este modo no es hacer algo inteligente. Yo temo que con ello no se haría justicia al planteamiento principal del problema. El pluralismo parece ser *real*, y la perseverancia en la unidad, en la unidad pura, sea ésta la del ser, la razón, el mundo o la ciencia, se parece más bien a la obstinación de un niño que no quiere crecer, que prefiere cerrar los ojos antes que mirar a la realidad. Para decirlo sin ambages: yo creo que el problema del pluralismo es por un lado significativamente más antiguo que la modernidad, si bien no había surgido históricamente con la agudeza con la que hoy somos conscientes de la cuestión. De modo correspondiente es también más tenaz. Yo estoy por otro lado fuertemente convencido de que Fichte fue uno de los primeros pensadores de la modernidad que por primera vez respondieron al problema del pluralismo.
- 4 Mi supuesto es que la pregunta no puede probablemente ser formulada de este modo: ¿es el perspectivismo pluralista él mismo una concepción del mundo? Esta pregunta fracasa por un lado ante la evidencia fáctica de una multiplicidad de perspectivas y valoraciones. Por otro lado la pregunta toma

con liviandad la relación entre la unidad y la pluralidad de perspectivas y de ese modo deja fuera de consideración el esfuerzo espiritual enorme de la fundamentación y la comprensión de la perspectiva como forma fundamental del conocimiento. El pluralismo –en el sentido mencionado– realmente es un caso precedente de una argumentación trascendental filosófica. En consecuencia no se pone en cuestión la afirmación de la existencia o la autorización o validez normativas, sino las condiciones de posibilidad. Según Fichte la pregunta debe decir: ¿cómo es posible un pluralismo de perspectivas en general?

- 5 Y justamente en este sentido es que la teoría de Fichte se vuelve un catalizador del movimiento romántico. Se trata de este sentido especial, que consiste en una liberación del mono-perspectivismo de la metafísica ilustrada, junto con una praxis revolucionaria proto-socialista y el impulso hacia una filosofía nueva dirigida a la certeza científica, todo lo cual fue retomado por los románticos. En efecto, Schelling, Novalis, Schlegel, Solger: todos ellos desarrollan su pensamiento a partir del nuevo desarrollo de la filosofía efectuado por Fichte. Pero también lo dejan a él por detrás de ellos, porque ven la necesidad de desarrollar una nueva forma de filosofía.

1. La teoría de los puntos de vista en *El camino a la vida bienaventurada*

- 6 En *El camino a la vida bienaventurada* (AsL) Fichte desarrolla su teoría de las cinco concepciones del mundo. El mundo surge en sus formas y estructuras infinitas por medio del concepto y la reflexión. Ciertamente que sobre este mundo yace un smog de indiferencia. El mundo está lleno de estructuras, pero ¿qué significan? Ellas pasan por delante; ¿qué debe hacer el Yo con ellas? Allí hay un mundo con múltiples contenidos, pero no le interesa a nadie. Da lo mismo si está allí o no. Sólo se lo contempla y por medio del acto de mirar es que viene a ser. Sin embargo él no es nada para el Yo, sólo un mundo de esquemas, las sombras de un sueño, imágenes sin sentido. ⁵
- 7 A este mundo le falta la dimensión de la acción, que el Yo sea un ser activo y pensante, que debe orientarse en el mundo y debe evaluarlo –eso no tiene lugar en la pluralidad de los contenidos del mundo. No sólo el mundo está partido en una pluralidad de contenidos, sino que es comprendido y contemplado de diversas maneras. Fichte enumera cinco visiones del mundo.
⁶ Estas visiones del mundo no pueden encontrarse por medio de la experiencia. Se pueden explorar ya antes de toda experiencia, independientemente de ella, *a priori*. El fundamento de ello reside en que las visiones del mundo se diferencian fundamentalmente en que cada una pone

la realidad en algo distinto. Cada visión del mundo es caracterizada y determinada de modo particular por medio de lo que es diferente en cada caso. En la quinta lección de su *AsL* Fichte dice:

Al hecho de que uno tenga un punto de vista fijo para su visión del mundo, le corresponde que uno pone lo real, lo independiente y la raíz del mundo en un punto fundante determinado e inalterable, a partir del cual uno deduce el resto, únicamente como participando en la realidad del primero y sólo establecido de modo mediato. (*AsL*, GA I/9, 108)

- 8 Una visión del mundo se arraiga en un punto de vista, se ancla en aquello que considera que es lo único real y considera al mundo comprendido a partir de este fundamento. La realidad es su punto fijo, a partir del cual ella desarrolla todo, el centro a partir del cual ella actúa.
- 9 A la vez el hecho de que las visiones del mundo no sean equivalentes posee un significado muy grande. Las visiones del mundo constituyen una jerarquía. Ellas no coexisten unas junto a otras, sino que están subordinadas la una a la otra. Por un lado, esto es importante ante todo porque Fichte de este modo corrige posiciones anteriores. Por otro lado estas perspectivas llevan a cabo, por medio de esta ordenación, una crítica a Kant y a Jacobi. La posición de Fichte está aquí determinada inequívocamente:
una concepción del mundo más elevada no tolera junto a sí a la inferior, sino que cada superior destruye a la que es inferior a ella –en cuanto que es el punto de vista más elevado y absoluto– y la subordina. (*AsL*, GA I/9, 109)
- 10 Fichte lo dice claramente, cada concepción del mundo superior *destruye* (*vernichtet*) *aquella que le es inferior*. No hay ninguna excepción. Y *destruirlas* significa: una visión del mundo se vuelve inválida en cuanto que absoluta en su significado, ella está subordinada a otra, ahora convertida en absoluta. En última instancia esto implica que sólo existe una concepción del mundo absoluta, a la cual están subordinadas todas las demás concepciones del mundo. Existe una perspectiva universal, en la que todas las perspectivas son explicadas e incluidas.
- 11 La primera concepción del mundo es la concepción del mundo de la sensibilidad. Para esta perspectiva lo real sin más es aquello que entra en la competencia de los sentidos. Debe resultar obvio a partir de lo dicho que para Fichte esta visión del mundo no tiene ninguna validez última. Él no encuentra buenas palabras para el empirismo dogmático ni para el hedonismo moral.
- 12 La segunda concepción del mundo es la de la moralidad. Para esta visión del mundo lo supremo es una ley que ordena, una ley que ordena para un sistema de seres racionales. Esta ley ordena la libertad del individuo de modo racional. La acción arbitraria del individuo es corregida y recortada por el actuar de todos, y en especial no por medio de las acciones concretas, individuales, sino gracias a un imperativo, que establece una relación legal,

formal, entre lo individual y la totalidad. Esta es la ley moral, el *imperativo categórico* de Kant. Esta ley –ésta es la afirmación de Fichte– es aquí lo primeramente real. Es aquello sin lo cual no se da nada. Todo lo que existe es posible por medio de esta ley.

- 13 La primera concepción del mundo, la de la sensibilidad, describe la concepción usual del mundo y el modo usual de hablar sobre el mundo: lo percibido de modo sensible parece poseer realidad de un modo particular. Pero, ¿cómo debe entenderse esto de que una ley deba ser lo originariamente real? Fichte señala que el entendimiento sano no puede hacer otra cosa que tomar como real aquello que se puede percibir de modo sensible. Pero ¿qué significa esto cuando, por otro lado, la ley moral es lo primeramente real? El mundo es contemplado ahora desde otra perspectiva. En la primera concepción del mundo las cosas están dadas. La segunda concepción del mundo procede de modo diferente. Para ella el mundo consiste en fines, que son elegidos de modo libre. Se actúa de acuerdo con estos fines. La ley moral determina a la libertad y a los fines.
- 14 La segunda concepción del mundo –así lo enfatiza Fichte– es defendida por Kant en términos de una posición filosófica hasta la *Crítica de la razón práctica*. Él mismo, Fichte, había defendido esta posición, si bien no como la posición suprema, sino como una posición de la teoría del derecho y la moral. Si no hay aquí una corrección, se da una relativización de la propia concepción anterior. La segunda concepción del mundo no es por cierto falsa sin más, sino más bien insatisfactoria. Su falencia reside en la determinación meramente negativa de la acción. El imperativo de Kant expresa lo que no debe ser hecho. Él apunta sólo a la adecuación de la acción respecto de una obligación, pero sin embargo no busca ni el entusiasmo ni el compromiso de quien actúa. Él determina solamente “que nadie cometa una injusticia y que cada uno únicamente se abstenga de hacer aquello que es contrario a la obligación.” ⁷
- 15 De allí que la tercera visión del mundo se denomine como *el punto de vista de la moralidad verdadera y superior*. Mientras que la ley de la segunda concepción del mundo únicamente ordena lo que está dado, esto es: coordina la libertad de todos los individuos, la tercera concepción del mundo es productiva, creativa y creadora. Lo primero para esta concepción del mundo es lo santo, lo bueno y lo bello, lo segundo es la humanidad y su determinación de expresar en sí misma la idea de lo santo, lo bueno y lo bello. La ley moral, que es lo tercero en esta visión del mundo, sirve sin embargo como medio para el fin de realizar la verdadera determinación. Ella trae la paz al mundo y a la humanidad, pero sin embargo no puede producir por sí misma la idea positiva –como sí ocurre con la moralidad superior. El mundo sensible es en consecuencia lo cuarto en importancia para esta concepción del mundo, él es

sólo la esfera de la acción –tal como lo es para la segunda concepción del mundo. El mundo es considerado en sí mismo algo insignificante, vale como algo sólo para la acción moral.

- 16 La cuarta concepción del mundo es la de la religión. Ella consiste en una profundización mayor de aquello que es considerado como lo real. Tal como en la tercera concepción del mundo lo eran las ideas de lo santo, lo bello y lo bueno, aquí también lo es la concepción de que las ideas

no son de ninguna manera nuestro engendro o el engendro de un espíritu, una luz, un pensamiento sin valor en sí mismos, sino que son inmediatamente en nosotros la aparición del ser íntimo de Dios, tal como lo es la luz. (AsL, GA I/9, 110)

- 17 El ser íntimo de Dios, la quintaesencia de toda realidad, la realidad sin más, aparece en nosotros, esto es, en las ideas. Con ello lo que es real se convierte en real por medio de lo que es real sin más. Dios, la única realidad, garantiza la realidad de las ideas, de lo santo, lo bueno y lo bello, y finalmente también de modo mediato la realidad de la ley moral y del mundo sensible. Este es el punto de vista de la religiosidad. Para este punto de vista *Dios* es el concepto central.

- 18 El primer principio de la realidad reza, según Fichte, del siguiente modo: “únicamente existe Dios y fuera de él no existe nada.”⁸ Obviamente este principio es la condición de la vida religiosa, porque el principio expresa la existencia única de Dios. El segundo principio dice: no puede decirse nada sobre el ser íntimo de Dios. El principio: *Dios existe* sólo conduce a un concepto que es una sombra. A quien pregunta *qué* es Dios no se le puede responder *Dios existe*. Aparentemente quien pregunta quiere saber otra cosa diferente del *que* de la existencia. Aun cuando el principio es complementado por medio de la formulación de que Dios sería absoluto (*a partir, por medio y en sí mismo*), la respuesta sigue siendo insatisfactoria. Porque éste ser de Dios *a-partir-de-sí, por-sí y en-sí* se presenta como la “forma fundamental de nuestro entendimiento y no expresa nada más que nuestro modo de pensar acerca de los mismos.”⁹ Esto significa que a Dios le corresponde lo mismo que al ser de la Doctrina de la Ciencia. El decir “*existe*” es sólo una objetivación, surgida a partir de la forma fundamental de la consciencia que no puede ser trascendida, pero que no es aplicable a Dios, al modo en que Él es en sí mismo. Un Dios meramente existente es *nada*, tal como el ser es *nada*: “en la medida en que decimos: Dios existe, Él es justamente nada para nosotros y por medio de este decir se convierte en nada.”¹⁰

- 19 Ahora el tercer principio muestra que ciertamente Dios no puede ser conocido, sin embargo entra en la vida: “nosotros mismos somos esta su vida inmediata.”¹¹ Del mismo modo en que el decir *existe* objetiva a Dios, lo convierte en un objeto y en algo extraño, el hacer, la vida son el presente

inmediato de Dios.

- 20 Para Fichte es algo fuera de toda duda que Dios no se escape de sí mismo. Él no es el misterio que no quiere descifrarse a sí mismo. La consciencia es lo que se entromete en el camino, porque la función de la consciencia es representar, reproducir, formar. Esta función hace que el ser no aparezca en cuanto tal, sino sólo en la forma del mismo. En la medida en que la consciencia intente pensar Dios, fracasará. Sólo podrá afirmar que *Dios existe*, esto es determinar un concepto sombrío y vacío de Dios. Le está reservado a la religión el ir más allá del “*Dios es*” y llegar a Dios mismo, y, por cierto, de modo no discursivo ni por medio del concepto:

en la medida en que lo que hace, vive y ama el hombre santo no aparece más en sombras o cubierto con una funda, sino en una vida propia inmediata y potente; y la pregunta que no puede responderse a partir del concepto sombra vacío de Dios: *qué es Dios*, es aquí respondida de la siguiente manera: Él es aquello que hace en cuanto que es su resultado y que es motivado por Él. (AsL, GA I/9, 111)

- 21 El *decir* se ha convertido en la religión en un *hacer*. Esta perspectiva puede ser caracterizada como mística, porque ella termina totalmente en la ejecución de la acción. Si se le agrega que Fichte piensa siempre a esta acción al mismo tiempo también como política, en esta “religión” se llega a una unión de la moralidad y la religión como una forma de vida propia.
- 22 Finalmente en la concepción de Fichte sigue una quinta visión del mundo, como la suprema y absoluta. Es la filosofía o la ciencia. Ella es una ciencia una, absoluta y completa en sí misma. Ella muestra de qué modo lo múltiple se puede retrotraer a lo absoluto, esto es a la unidad trascendental –lo que representaron las lecciones tercera y cuarta de la AsL de modo popular. De allí que la ciencia vaya más allá de la mera facticidad. Ella no muestra solamente que todo lo múltiple está fundamentado trascendentalmente en lo absoluto. Ella se concentra sobre todo en el modo en que esta relación se produce. Fichte denomina a esta relación como *genética* en oposición a la facticidad del *que*. Esta *perspectiva genética* es ciencia. El reconocimiento del *que* fáctico es, por el contrario, una mera opinión. “La religión sin ciencia es en algún punto una mera fe, si bien es inalterable: la ciencia suprime toda fe y la convierte en contemplación”.¹² Con ello Fichte por un lado corrige a Kant, quien señaló en su *Crítica de la razón pura* que quería restringir el saber para dar lugar a la fe; por otro lado, él critica a Pablo, quien en la *Segunda Epístola a los Corintios* establece: “nosotros caminamos en la fe, no en el mirar.”¹³ Este mirar de la ciencia y la filosofía no es en Fichte una visión mística del fundamento del mundo, sino: teoría (del griego θεωρεῖν, mirar). Se trata de un argumentar que puede ser probado racionalmente y que se funda en sí mismo.¹⁴ La ciencia no es como la religión, la cual es una realización del ser y el existir

divinos liberada de todo condicionamiento epistemológico y lingüístico, sino que rinde cuentas ante sí misma de lo que hace.

- 23 Fichte permanece sin embargo comprometido con la filosofía trascendental. El carácter perspectivista de todo conocimiento y acción no se puede suprimir por principio. Él piensa como Kant que el conocimiento no puede ampliarse más allá de sus límites, sin quedar enredado en contradicciones. Este perspectivismo identifica la pertenencia de una filosofía a la modernidad. Esto puede mostrarse fácilmente en relación con la posición fundamental de Fichte respecto de la división entre el derecho y la moral.¹⁵ En la Doctrina de la Ciencia, la *philosophia prima* de Fichte, la subjetividad perspectivista es fundamentada por medio de un movimiento de pensamiento performativo. La Doctrina de la Ciencia muestra cómo lo representado debe ser puesto como límite y restricción del conocimiento únicamente a partir de la auto-transparencia del conocimiento como representación. La realidad pierde, desde un punto de vista trascendental, el carácter de lo dado. La teoría de Fichte apunta a poder fundamentar también por qué el mundo se nos aparece como dado, como una concepción más allá del idealismo y el empirismo. El punto de unificación del conocimiento es allí un hecho encontrado fácticamente y sin embargo no deducible. Por el contrario, la pluralidad del mundo –y su realidad para nosotros– es un asunto de la comprensión que necesita de una explicación y que puede ser explicado únicamente por el camino trascendental. Fichte no aboga de ninguna manera por un constructivismo idealista, según el cual el mundo es lo que nosotros hemos hecho de él. Él defiende más bien un realismo reflexivo, de acuerdo con el cual el mundo es como es, pero nosotros podemos conocer además a partir de qué fundamento existe y por qué nosotros debemos transformarlo.

2. La teoría de Fichte de la imagen como fundamento de su teoría de la perspectiva

- 24 Fichte comienza a desarrollar su teoría de la imagen en la Doctrina de la Ciencia en las tres versiones del año 1804 y luego casi en cada versión siguiente de la Doctrina de la Ciencia la encontramos. La Doctrina de la Ciencia de 1805 ocupa una posición particular en la totalidad de la obra de Fichte: ante todo debe saberse que Fichte en aquel tiempo, es decir en los años 1804/05, expuso cuatro veces sobre la Doctrina de la Ciencia de modo seguido. La Doctrina de la Ciencia de 1805 es la última en esta serie, y uno puede suponer que ella es una especie de resultado de las precedentes.¹⁶ Junto a las caracterizaciones de la consciencia, a saber como representación, manifestación o imagen, se agrega aquí una más: la caracterización como

existencia (Existenz).

- 25 Por medio de este concepto de existencia Fichte hacía referencia a la íntima afinidad entre el ser y la consciencia. La existencia es entendida por Fichte, de acuerdo con su Doctrina de la Ciencia, como aquella forma en la que el ser está manifestado. En las lecciones sobre *El camino a la vida bienaventurada*, expuestas poco tiempo después, existencia aparece como *Da-sein*. Y, como en casi todas las Doctrinas de la Ciencia tardías, Fichte denomina a la consciencia como *imagen (Bild)*. La consciencia en cuanto imagen es, dicho en el estilo telegráfico típico de los manuscritos de las lecciones de Fichte:

la imagen, que se pone a sí misma y se forma como imagen, en contraposición con la no-imagen, *ser* en sí, por sí y a través de sí misma: por medio de lo cual ellos deben estar inclinados desde su aparición a admitir que esta imagen es conocimiento en su cualidad más universal [...].
(WL-1805 GA II/9, 186)

- 26 La imagen, que se pone a sí misma como imagen: esta fórmula muestra la fuerza constructiva de la imagen. La imagen se forma a sí misma como imagen. Traducido a la terminología del conocimiento, esto significa: el conocimiento se pone a sí mismo como conocimiento, se forma a sí mismo como conocimiento, se hace a sí mismo en esta relación con lo que él es: conocimiento. El contenido del conocimiento es determinado como ser. La reflexión de Fichte dice como sigue: el ser, que es en su cualidad más universal aquél ser-en-sí-por-sí-a-través-de-sí, en una palabra lo absoluto, puede ser pensado o conocido por fuera de la forma, por lo que el pensar y el conocer, el saber, es justamente esta forma. Pero entra en contradicción con el contenido de que lo absoluto es pensado por fuera de toda forma. El concepto de imagen soluciona para Fichte este problema de toda teoría que tenga una amplia fundamentación filosófico-trascendental. La imagen debe entenderse a sí misma como imagen. Luego la imagen se determina a sí misma no sólo en tanto que imagen, sino como imagen de aquello que ella no es. En la medida en que la imagen se entiende a sí misma en cuanto que imagen, se pone a sí misma frente a una no-imagen, una no-imagen cuya imagen es la imagen. De este modo la imagen se forma a sí misma no sólo como imagen, sino que forma también la no-imagen, de la cual es imagen. Esto significa, traducido a la terminología del conocimiento: el conocimiento debe mirarse a sí mismo como conocimiento, lo que es posible para el conocimiento, porque el conocimiento a la vez es un auto-conocimiento posible, una conciencia que siempre al mismo tiempo es una autoconsciencia posible. Al ocurrir esto, el conocimiento sabe que es siempre conocimiento-de-algo, este algo es sin embargo siempre un ser en su cualidad universal. De aquí puede concluirse: la imagen en cuanto que imagen pone el ser. Esta es una concepción constructiva de la imagen, una concepción constructiva del conocimiento.

- 27 Sin embargo tenemos aquí a la imagen no sólo como imagen, sino como una imagen de la imagen, en esta auto-caracterización de la imagen. En el pensamiento *imagen como imagen* reside al mismo tiempo el pensamiento *imagen de la imagen*. Esta nueva imagen, que no es más una imagen de la no-imagen, es independiente frente al ser, porque es una “imagen de relación que se hace a sí misma y por sí misma de modo absoluto –coincidiendo con el formarse del Yo.”¹⁷ La imagen es un formarse verbal que es dinámico en sí. Como ya se ha mostrado en otro lugar,¹⁸ Fichte se interesa por el aspecto pedagógico del concepto de formar, que es confirmado por numerosos escritos y manuscritos tardíos. Formarse a sí mismo en cuanto que imagen es siempre al mismo tiempo una tarea de la formación (*Bildung*). Este proceso de formación debe motivar al individuo en la totalidad de sus acciones vitales. Aquello que cada uno de nosotros es, conocimiento, independientemente de la forma rudimentaria en la que se dé, está mediado conceptualmente por las metáforas de la imagen con el ámbito de lo práctico, un ámbito que en Fichte está determinado siempre por medio de la autonomía, es decir de la auto-formación.
- 28 En la auto-relación de esta imagen está contenido finalmente el que no sólo debe darse una imagen de la imagen, sino también una imagen de la imagen de la imagen. Como se mostró, la imagen de la imagen surge por medio del juicio, esto es por medio de la reflexión. Siempre que yo conozco, conozco algo. El conocimiento no está nunca simplemente vacío. Para alcanzar la Doctrina de la Ciencia uno debe abstraerse, en particular del conocer del conocer-algo. Lo que queda es el conocimiento mismo, que no aparece en ningún conocimiento-de-algo y sin embargo es su condición de posibilidad. Este conocimiento es imagen de la imagen, conocer del conocer-algo. Si se reflexiona de nuevo sobre este conocimiento, resulta de ello el conocimiento de la Doctrina de la Ciencia, conocimiento que Fichte caracteriza como conocimiento del conocimiento y que, en la medida en que el conocimiento es siempre conocimiento-de-algo, Fichte puede caracterizar como conocimiento del conocimiento del conocimiento. Con estas ideas se cierra al mismo tiempo la Doctrina de la Ciencia. Todos los estadios posibles del conocimiento se reproducen entonces en el conocimiento. El fundamento último mismo del conocimiento es explicitado en una auto-relación completa. El conocimiento de la Doctrina de la Ciencia es entendido como una imagen de la imagen de la imagen. Al mismo tiempo el concepto de imagen pierde su significado objetivo. Si la primera imagen representa un objeto, totalmente en el sentido de re-presentación, la imagen de la imagen ya es entonces una mera reflexión, un juicio, que sólo puede ser producido por medio de una abstracción del objeto. La actividad de la reflexión, su ejecución, es irrenunciable.¹⁹ De este modo la imagen de la imagen no es otra cosa que un

formarse a sí mismo como imagen. Pero también en esta reflexión el objeto es considerado como un acto de formar, y con ello le es robada su objetualidad y es reformulada como un acto constructivo del conocimiento. En última instancia, esto vale también para la imagen de la imagen de la imagen, que sólo se conserva en un *experimento* permanente de la Doctrina de la Ciencia.

3. Filosofía trascendental: de la representación a la presentación.

- 29 Frecuentemente las soluciones a los problemas son extraordinariamente exitosas porque con ellas pueden abrirse muchas cerraduras diferentes. Una tal llave es el famoso Yo de la primera Doctrina de la Ciencia de Fichte, del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, de 1794/95.²⁰ Ya esta primera Doctrina de la Ciencia se sostiene en la idea de Fichte del Yo desde una perspectiva trascendental: el conocimiento precede al ser. Este yo que se pone a sí mismo no significa ante todo otra cosa que la inmanencia total de la consciencia en la unidad. Es una expresión de la convicción de Fichte de que admitir un mundo de cosas independiente del conocimiento constituye un malentendido de las condiciones de posibilidad constitutivas que están por detrás suyo. Fichte reduce por lo tanto la teoría kantiana de las dos fuentes a la teoría de una fuente. En lugar de la dualidad de sensibilidad y entendimiento, Fichte establece ahora únicamente el Yo. Pero ¿cómo debería explicarse a partir del Yo el hecho de que para todos nosotros aparezca un mundo externo *como mundo externo*? A partir de lo dicho debería estar claro que el fundamento para Fichte no puede radicar en el mundo exterior, sino sólo en el Yo. Por lo tanto, Fichte encuentra en el Yo una forma absoluta e indemostrable del oponer. La fórmula de la disposición fundamental constructivista de la Doctrina de la Ciencia dice entonces: que el Yo se pone frente a un No-Yo. Lo que de todos modos aparece en el mundo exterior en cuanto mundo exterior, es puesto en consecuencia por el Yo. El Yo es lo originariamente activo, es *Thathandlung*, energía, génesis.
- 30 La Doctrina de la Ciencia no es en este sentido ninguna teoría del origen auténtico de nuestro mundo real sino que, de acuerdo con el rasgo de la filosofía trascendental, una filosofía que investiga las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la acción. No se trata de la deducción metafísica de la pluralidad a partir de la unidad, sino por el contrario de la remisión de la pluralidad a la unidad.
- 31 En Jena la Doctrina de la Ciencia tiene dos partes, una teórica y una práctica. La tarea de la parte teórica es la deducción de la representación, lo que significa, desde la terminología de la época, la deducción de los elementos

estructurales de la consciencia empírica. Entre ellas se cuentan sobre todo las categorías, así como las formas puras de la intuición, espacio y tiempo. Fichte genera a partir del Yo del comienzo de la *GWL*, por medio de una forma especial de dialéctica, un proceso genético, en el cual las categorías son deducidas unas luego de otras y a partir de otras. La estructura de la consciencia objetual resulta del juego conjunto de las categorías con las formas de la intuición. Hacia el final de la parte teórica debe llegarse a la consciencia real, un pasaje que podría caracterizarse también como la transformación de meras condiciones de posibilidad en condiciones de realidad. Siguiendo totalmente a Kant, Fichte reconoce en la imaginación una capacidad que media entre la intuición y el concepto puro y, por este medio, hace posible la representación; él insiste más enérgicamente que Kant en su función productiva, lo que significa aquí creadora.

- 32 La imaginación no produce ningún esquema como en Kant, sino que produce la realidad aparente misma, que en este sentido es imagen, presentación. El concepto de imagen en Fichte apunta a este primer bosquejo de una imaginación. Allí se muestra un momento característico, que aparece en todos los intentos posteriores de Fichte de desarrollar una Doctrina de la Ciencia: la imaginación es una capacidad de producir imágenes, que se niega a sí misma en el proceso de la producción de las imágenes y, por eso, hace posible que la imagen producida aparezca frente a nosotros como un mundo exterior real. Mientras que para Kant la representación aparece aún en primer plano como *Repräsentation*, en Fichte se transforma en *Präsentation*. Mientras que Kant marca la cosa en sí como un punto de fuga de la representación, para Fichte ella está completamente borrada. Este es un cambio significativo desde una representación representante hacia una presentante. En la presentación no se da más ese punto de fuga, aquél ancla en algún mundo exterior pensado como real.
- 33 La imaginación es para Fichte una capacidad de construir imágenes. Las imágenes producidas no son otra cosa que la realidad. El concepto de imagen adopta un rol totalmente especial, él lleva a cabo una mediación como producción. La imagen no es ilustración, del mismo modo que la representación no es representación de un mundo exterior previo. La imagen es producción de lo reproducido, por lo tanto es un proceso de formación en un sentido eminente, tal como la representación es la producción de lo representado.

4. Conclusión

- 34 Lo que se ha expuesto hasta aquí habla mucho en favor de ver a Fichte no como un pensador de la unidad pura y de lo puramente absoluto, sino como

un pensador de estructuras de fundamentación trascendental-filosóficas. Lo “absoluto” es para él, en última instancia, el punto de la realidad práctica que no puede ser anulado, un *pensamiento contrafáctico*, que piensa un “absoluto” que en su *cómo* no puede ser penetrado, puede ser comprendido y transformado en acción sólo en su *que*. Fichte no determina la certeza del conocimiento a partir de la verdad, sino partiendo de la certeza del conocimiento de su verdad. El ser finito descubre en sí mismo la capacidad de *producir* un cierto conocimiento. Fichte descubre en el análisis de este conocimiento una estructura fundamental, que no es previa ontológicamente, sino que es inmanente al conocimiento. Este análisis consiste en una teoría que concibe al conocimiento como imagen. Pero la imagen no es para Fichte una representación de contenidos preexistentes, sino producción, presentación, proyección. Por lo tanto, la imagen es “imagen productora”, imagen que primero produce aquello de lo que es imagen. Esta función se denomina en la primera Doctrina de la Ciencia *imaginación*.

- 35 Una reacción explícita a esta teoría de la presentación se encuentra en los *Estudios sobre Fichte* de Novalis. En Novalis el concepto de la imaginación conserva un significado poetológico, sin abandonar empero en principio el concepto de Fichte. Cuando la imaginación produce la materia para el arte, ella produce con esto de hecho una realidad con un contenido de verdad superior, produce ella misma los opuestos entre los que ella media productivamente.
- 36 Este momento aparece en Novalis tanto como en Fichte, con mayor precisión: yendo más allá del primer Fichte. La imaginación, no ya como facultad, sino como mera actividad, no es otra cosa que un estar entre, una *relación absoluta*, que constituye en primer lugar a los *relata*. La incompatibilidad entre el yo y el mundo, entre el mundo y el arte, de lo infinito y lo finito, no lleva a la capitulación ante el disenso, aparentemente indisoluble, ni a la anexión violenta por medio de una unidad superior. Porque cada incompatibilidad, sea también entre la diferencia y la identidad, está a la base de la actividad creadora y libre del “estar entre”, esto es, de la imaginación productiva.
- 37 Al mismo tiempo Novalis ha descubierto una fórmula mágica, gracias a la cual puede abrirse la teoría de la inmanencia de Fichte, orientada a la construcción de un sistema. La teoría del Yo de Fichte desarrolla una presión formidable por medio de evidencias: todo lo que pueda ser conocido debe ser realizado por medio del Yo que pone los principios. Que esto sólo se puede lograr en un aspirar y esforzarse hacia (*Streben*), y que esta realización sólo reside en un deber, no en un ser, bien puede estar en armonía con la finitud del pensamiento y la acción humanos. Para Novalis la imaginación es aquello que abre esta cerrazón preexistente. Ahora, esta pluralidad no sólo es posible,

sino que es lo único posible. No llama la atención que esta concepción tome su paradigma del arte, porque un pluralismo de perspectivas sin unidad debe renunciar a la concepción filosófica en el sentido de Fichte. La filosofía pasa al arte. El mundo se vuelve un fragmento, el conocimiento, poesía.

Bibliografía

Asmuth, Ch. Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes”, en: *Fichte-Studien* 8 (1995), pp. 1-19.

----- “Transzendentalphilosophie oder absolute Metaphysik? Grundsätzliche Fragen an Fichtes Spätphilosophie”, en: *Fichte-Studien* 31 (2007), pp. 45-58.

----- “Von der Urteilstheorie zur Bewusstseinstheorie. Die Entgrenzung der Transzendentalphilosophie”, en: *Fichte-Studien* 33 (2009), pp. 221-249.

----- „Bild des Bildes des Bildes: Fichtes radikal konstruktivistische Bildtheorie.“ en: Neuber, S. & Veressov, Ro. (eds.), *Das Bild als Denkfigur*, München: W. Fink, 2010, pp. 153-165.

----- “Der Staat und die Sittlichkeit”, en: *Der Staat als Mittel zum Zweck. Fichte über Freiheit, Recht und Gesetz*. Zöller, G. (ed.), (Staatsverständnisse; 39) Mannheim: Nomos, 2011, pp. 91-109.

----- „Das Wesen als Reflexion in ihm selbst‘ – Fichte in Hegels Wesenslogik“, en: Wunsch, M. (ed.), *Von Hegel zur philosophischen Anthropologie. Gedenkband für Christa Hackenesch*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, pp. 73-85.

Bertinetto, A. *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J. G. Fichte*. Milano/Udine: Mimesis, 2010 .

Bochenski, J. M., “On logical »relativism«”, en: *Axiomathes* 2 (1993), pp. 193-209.

Burri, A. & Freudiger, J. (eds.), *Relativismus und Kontextualismus. Festschrift für Henri Lauener*, Amsterdam/ Atlanta: Rodopi, 1993.

Class, W. & Soller, A. K. *Kommentar zu Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichte-Studien. Supplementa 19*, Amsterdam/New York: Rodopi, 2004.

Cramer, W., *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967.

D’Agostini, F., *Analitici e Continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Milano: Raffaello Cortina 1997.

D’Agostini, F., *Disavventure della verità*, Torino: Einaudi, 2002.

Falk, H. H. “Existenz und Licht. Zur Entwicklung des Wissensbegriffs in Fichtes Wissenschaftslehre von 1805”, en: *Fichte-Studien* 7 (1995), 49-57.

- Ferrer, D. “O significado do conceito em Fichte (1805)”, en: *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995), 407-438
- “Der Begriff der Existenz und der Gang der Wissenschaftslehre 1805”, en: *Fichte-Studien* 17 (2000), 259-267.
- Gerten, M. (ed.) *Fichte-Studien* 34 (2009), tema: *Fichte in Erlangen*.
- Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, II, Stuttgart/Weimar: Metzler, 1998.
- Janke, W. “‘Das Wissen ist an sich die absolute Existenz’. Der oberste Grundsatz in Fichtes 4. Vortrag der Wissenschaftslehre, Erlangen im Sommer 1805”, en: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 22 (1996), 189-230;
- *Johann Gottlieb Fichtes „Wissenschaftslehre 1805“. Methodischsystematischer und philosophiegeschichtlicher Kommentar*. Darmstadt: 1999;
- Jiménez R., M. “Der aporetische Begriff der Erscheinung des Absoluten bei Fichtes WL 1805”, en: *Fichte-Studien* 20 (2003), 185-199.
- Rescher, N., *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Taylor, Ch., *Philosophical Arguments*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1995.
- Traub, H., “Vollendung der Lebensform. Fichtes Lehre vom seligen Leben als Theorie der Weltanschauung und des Lebensgefühls”, en: *Fichte-Studien* 8 (1995), pp. 161-191.
- Tully, J. & Weinstock, D. M., *Philosophy in an Age of Pluralism . The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
-

NOTAS

1. Para un análisis de las diversas formas de pluralismo, ver D’Agostini 1997: 167-201. Para una precisión de las relaciones entre el pluralismo y la verdad ver D’Agostini 2002: 249 ss. Para la afinidad entre el pluralismo y el relativismo, ver entre otros, Burri & Freudiger 1993: 159-174; Bochenski 1993; Rescher 1993; Taylor 1995 y James 1995.
2. Cramer 1967: 8-11.
3. Cf. Asmuth 2009.
4. Asmuth 2007.
5. *BM*, GA I/6, 252.
6. Acerca de la teoría de las visiones del mundo véase: Asmuth 1995 y Traub 1995.
7. *AsL*, GA I/9, 107 ss.

8. AsL, GA I/9, 110.
 9. AsL, GA I/9, 110.
 10. AsL, GA I/9, 111.
 11. AsL, GA I/9, 111.
 12. AsL, GA I/9, 112.
 13. KrV B XXX, *Segunda Epístola de Pablo a los Corintios* 5, 7.
 14. Para una posición contraria a lo aquí afirmado véase Holz 1998: 283-310.
 15. Cf. Asmuth 2011.
 16. Cf. Bertinetto 2010; Falk 1995; Ferrer 1995 y 2000; Gerten 2009; Janke 1996 y 1999; Jiménez-Redondo 2003.
 17. WL-1805 GA II/9, 192.
 18. Cf. Asmuth 2010: 153-165.
 19. Acerca del rol de la reflexión en Fichte y Hegel véase Asmuth 2012.
 20. Cf. Class & Soller 2004.
-

RESÚMENES

In this paper I want to critically analyze from the background of the problem of perspectivism and pluralism Fichte's theory of knowledge. I will focus on Fichte's theory of worldviews, developed in *The Way Towards the Blessed Life* (1806) and on the versions from 1794 and 1805 of his doctrine of knowledge. I will argue that Fichte's doctrine of knowledge is a theory of the image and consists in a transcendental-philosophical constructivism. I will also claim that the doctrine of knowledge is not a theory about the real origin of the real world, but a philosophy that investigates the conditions of possibility for knowledge and action. As a conclusion I will show that my interpretation of Fichte's philosophy as a constructivist theory of image enables a better understanding of Novalis' reception of Fichte's philosophy.

ÍNDICE

Keywords: perspective, pluralism, image, imagination, worldview, constructivism, Novalis

AUTORES

CHRISTOPH ASMUTH

Technische Universität Berlin

Juicio y ser. Kant y Fichte en la encrucijada hacia el romanticismo

Mònica Carbó Ribugent

- ¹ El debate historiográfico sobre el papel de Hölderlin en el desarrollo del idealismo alemán surgido en las últimas décadas ha arrojado luz sobre el complejo entramado de relaciones e influencias recíprocas entre las propuestas filosóficas no sólo de las figuras más destacadas del escenario intelectual entre Kant y Hegel, sino también de otros autores que de modo más o menos explícito reclaman ser incorporados a dicho debate. ¹
- ² A partir de la lectura de la correspondencia de Hölderlin se puede afirmar por lo menos que su afición a la filosofía es paralela y contemporánea a su afición por la poesía: las referencias a su propia producción poética se intercalan con referencias a sus máximos intereses intelectuales: Kant y los griegos, pero también Fichte y Spinoza. Para el propósito de nuestro trabajo no es irrelevante la cuestión de la clasificación de Hölderlin como filósofo del idealismo o como poeta romántico *sui-generis*. Basta con constatar el camino poético que va a seguir Hölderlin después de su modesta, aunque fulgurante, intervención en el núcleo mismo de gestación del proyecto idealista para darse cuenta de que el personaje rehúye cualquier intento de clasificación estandarizada.
- ³ La ausencia de un cuerpo articulado de reflexiones filosóficas en la obra de Hölderlin dificulta la interpretación de su pensamiento. Tal tarea exige ciertamente continuar dicha interpretación al filo de su producción poética más allá de su breve aportación crítica, cifrada casi de forma exclusiva en el fragmento *Urtheil und Seyn (UuS)* ² de 1795, a la cuestión central de la filosofía en los años convulsos de la recepción del kantismo en Jena. ³
- ⁴ Sin embargo, en el marco del presente trabajo intentaré solamente mostrar que el fragmento *UuS*, que contiene de forma germinal la filosofía de Hölderlin articulada como crítica al fundamento del idealismo transcendental presentado por Fichte en su *GWL* ⁴, revela la crítica de Hölderlin a la apropiación idealista de la filosofía kantiana en la pluma de Fichte. ⁵

- 5 Un primer contacto con el texto de Hölderlin nos permitirá detectar ciertos giros de clara inspiración fichteana. Hölderlin utiliza términos e expresiones de cuño fichteano tales como: ‘intuición intelectual’, ‘relación recíproca entre sujeto y objeto’, ‘Yo soy yo’, ‘autoconsciencia’ e ‘identidad’. No queda duda entonces de la filiación netamente fichteana del vocabulario filosófico de Hölderlin en *UuS*. De modo que el fragmento documenta no solamente el interés de Hölderlin por el problema de la fundamentación de la experiencia –central en el debate filosófico del momento–, sino también la extraordinaria capacidad de penetración en el problema que exhibe Hölderlin en su crítica rigurosa a la manera en que Fichte pretende haber resuelto dicha cuestión.

* * *

- 6 Centrémonos para empezar en el primer fragmento, que lleva como título el término “Juicio”. Juicio significa, según Hölderlin, “separación originaria entre objeto y sujeto” ⁶. Debemos poner atención en el hecho de que Hölderlin inicie su análisis a partir de una separación. Fichte había partido en su *GWL*, por el contrario, del análisis de aquello en que la experiencia se nos presenta unido (sujeto y objeto en la autoconsciencia individual), ⁷ a pesar de que la unidad se muestre en la reflexión en su escisión. ⁸ Esta escisión sin embargo no es para Fichte un hecho originario del Yo. La reflexión encuentra los opuestos ya unidos y no como “producto de la reflexión”, sino como “su descubrimiento” (*Fund*). ⁹ Para Hölderlin, por el contrario, la experiencia, el *juicio*, es la *separación* entre sujeto y objeto. El juicio tal como lo entiende Hölderlin dice, pues, mucho más, ya que él es la separación *por* la cual, y *solo* por la cual, sujeto y objeto son posibles. De allí que dicha separación que sucede en el juicio es “partición originaria” (*Ur-Teilung*).
- 7 Por ser separación, empero, muestra la necesidad de una unidad previa como presuposición necesaria de la dualidad sujeto-objeto. Hölderlin identifica esta unidad previa con la intuición intelectual en lo que acaba por ser una reinterpretación de la misma figura en la filosofía de Fichte. ¹⁰
- 8 Avanzando en *UuS* podemos leer que según Hölderlin la expresión fichteana ‘Yo soy Yo’ expresa en realidad la *partición* y no, como Fichte sostiene, la *unidad* de sujeto y objeto. Según Hölderlin este juicio es el ejemplo más pertinente de la partición originaria teórica, es decir, aquella en que el *segundo* Yo, es en realidad “el No-Yo” en sentido de objeto teórico. ¹¹ Este juicio, sin embargo, no parece ser tan pertinente para expresar la partición originaria práctica, en la cual la oposición o separación se produce entre el primer Yo y otros ‘Yo’. ¹²

* * *

- 9 Nos parece que lo dicho hasta aquí obliga a matizar con prudencia la innegable huella de Fichte. Hölderlin dedica el primer párrafo de su texto, “Juicio”, al desarrollo de la partición originaria de un todo en sujeto y objeto. Identifica el todo con la intuición intelectual, y sin embargo la expresión de la identidad ‘Yo soy yo’ se señala como ejemplo de la partición originaria. Ciertamente es que a Hölderlin no se le escapa que este ejemplo de partición expresa en efecto también una unión –a través de la cópula–, o sea, una identidad. Sin embargo esta identidad pertenece a un orden ontológico distinto del de la partición originaria. Por ello procede en la segunda parte del texto, “Ser”, a diferenciar entre modos de ser.

* * *

- 10 La sentencia que abre el segundo párrafo ¹³ afirma que “Ser” expresa un vínculo entre sujeto y objeto. Mas dicho vínculo no tiene siempre la misma intensidad. En el caso de la intuición intelectual, sigue Hölderlin, sujeto y objeto están *absolutamente* unidos en una forma tal que no cabe proceder jamás a su separación. Sujeto y objeto se hallan en la intuición intelectual tan unidos que no podemos verlos como sujeto y objeto sino tan sólo como unidad previa a cualquier separación entre sujeto y objeto. Tan unidos que son lo absolutamente uno, el “Ser Absoluto”. El tipo de ser o unión que aparece en cambio en la identidad “Yo soy Yo” no es para nada absoluto. Es, según Hölderlin, una unión *secundaria* o *mediada*. Ello queda probado, dice Hölderlin, en lo siguiente: no es el caso que no podamos proceder a una separación. En realidad, nos hallamos ante una separación, pues la identidad es sólo posible gracias a la separación que tiene lugar en la autoconsciencia, en la cual Yo me aparezco como objeto al separarme y reconocirme ante aquello que aparece ante mí.
- 11 Hölderlin puntualiza en ambos casos que la prueba consiste en poder proceder a la separación sin que el hacerlo suponga vulnerar o desnaturalizar aquello que pretendemos separar. Por ello, en el caso de la intuición intelectual parece claro que en el momento en que intentemos separar aquello que se da como íntimamente unido, estaremos pervirtiendo el carácter absoluto de esa unión. Contrariamente, en el caso de la identidad, como hemos visto, tal cosa no sucede, porque la unión no es inmediata, sino mediada por la consciencia. De modo que aquello que nos disponemos a aislar o separar (sc. el Yo) es únicamente posible a través de la separación que tiene lugar en la autoconsciencia.
- 12 Claro está que esta última afirmación así como el concepto en general de intuición intelectual también la encontramos en la filosofía de Fichte, para quien el Yo como autoconsciencia es un producto del actuar originario, es

decir: para que aparezca el Yo, el actuar debe revertir en sí mismo, poderse ver reflejado en su propio producto. ¹⁴ Hölderlin coincide con el tratamiento que da Fichte a la figura de la autoconsciencia. Pero para Fichte la operación de separación es solamente condición para tomar consciencia de la unidad, de la identidad absoluta entre sujeto y objeto que está en la base de todo lo que ocurre en la consciencia. ¹⁵ Para Fichte el Yo en cuanto *Thathandlung* es previo a y condiciona toda la serie de actos o hechos (*Tatsachen*) de la consciencia, de allí que deba postularse su carácter incondicionado y absoluto. ¹⁶ Sería intolerable para Fichte que el Yo en cuanto actuar libre pudiera estar condicionado por algo externo a sí mismo. Él mismo es condicionante y por ende constitutivo de toda realidad *para el Yo*. Hölderlin, atento a las lecciones del maestro, moviéndose en sus mismos parámetros, hablando de la misma operación (autoconsciencia) denuncia aquí el error de considerar como unidad absoluta algo que es fundamentalmente una partición. Algo que es también un cierto tipo de unidad, pero de ningún modo una *unidad absoluta*, sino antes bien una unidad mediada por una partición. Este es el sentido, según mi lectura, de la frase con la que el fragmento concluye: “La identidad no es = el Ser absoluto” ¹⁷.

- ¹³ Resumiendo: Hölderlin sostiene siguiendo a Fichte que en la intuición intelectual hallamos una unidad absoluta de sujeto y objeto, lo que Hölderlin llama “ser sin más” (*Seyn schlechthin*). Dicha intuición intelectual, sin embargo, no se expresa en la forma de la identidad o ‘Yo soy Yo’. La identidad es unión de sujeto y objeto *a través de* la consciencia, es decir, mediada por la separación entre sujeto y objeto. En otras palabras, para Hölderlin la autoconsciencia no coincide con la intuición intelectual. Aun así Fichte y Hölderlin comparten la idea de que la autoconsciencia es el fundamento de toda experiencia. Hölderlin admite que el Juicio o partición originaria es la separación gracias a la cual sujeto y objeto son posibles y reales. En otras palabras Hölderlin acepta la autoconsciencia como condición de posibilidad de la experiencia, pero no le otorga el carácter de fundamento absoluto. Mientras que Fichte había declarado que la autoconsciencia en cuanto *Thathandlung* era el fundamento absoluto de la experiencia. ¹⁸

- ¹⁴ De acuerdo con lo dicho hasta aquí, *UuS* articula una crítica general a la filosofía de la consciencia según la cual el ser absoluto jamás podrá ser transparente a la consciencia, porque entonces dejaría de ser absoluto. La conclusión más importante es que ni el saber ni la experiencia podrán ser absolutos, pues la pretendida unidad que Fichte había promulgado entre ser y saber ha quedado, según Hölderlin, refutada. La crítica al absolutismo de la consciencia supone por ello una relativización del estatuto del saber: toda relación entre sujeto y objeto es una unión mediada que se expresa en la forma del juicio. Pero el ser absoluto o unión inmediata de sujeto y objeto,

siempre previa, es una presuposición necesaria del juicio: “En el concepto de partición ya se encuentra el concepto de la relación recíproca entre Objeto y Sujeto y la presuposición necesaria de un Todo del cual Objeto y Sujeto son las partes’ (sic) ¹⁹ . Por todo ello, el *ser sin más* no es *accesible* a la conciencia, aunque ciertamente es solamente *pensable* gracias a la autoconsciencia. Se sigue pues, que aun siendo algo *previo a*, no es empero *indiferente a* la autoconsciencia. Así descubrimos la paradoja, que nos lleva a cierta perplejidad, de remitir a algo que está más allá de nuestra consciencia pero que sólo aparece en su escindir en nuestra consciencia.

- 15 Nada más lejos de la intención de Hölderlin que renunciar a su incansable búsqueda de lo absoluto. El ser absoluto nos hace falta para comprender la escisión en sujeto y objeto. Pero habrá que buscarlo *más allá* de la consciencia. Dado el carácter escurridizo de este fundamento presentado en el fragmento que nos ocupa habrá que aceptar con Hölderlin que el ser absoluto no será jamás objeto de ningún saber finito. Es solamente una presuposición necesaria del juicio en cuanto que *Ur-theilung* y por ello es el saber *que todo* saber es necesariamente limitado.

* * *

- 16 El manuscrito de Hölderlin ofrece sin embargo un nuevo desarrollo de la cuestión utilizando en este caso terminología kantiana. El análisis ocupa el segundo párrafo del texto que Hölderlin dedica al *juicio*, en cuyos últimos puntos son ahora convocadas tres facultades de la razón, a saber: razón, entendimiento e intuición. A cada facultad le corresponde una categoría modal: necesidad, posibilidad, realidad, respectivamente. ²⁰
- 17 Veamos cómo opera esta atribución de modos a las facultades, y también en qué sentido se interpreta cada facultad. El párrafo se inicia afirmando los paralelismos realidad/posibilidad y conciencia mediada/conciencia inmediata. El sentido de ambos paralelismos parece cambiar de la primera proposición a la siguiente: en la primera parece que la realidad correspondería a la conciencia mediada y la posibilidad a la conciencia inmediata. Pero a continuación Hölderlin afirma que un objeto es pensado como posible cuando “se repite la conciencia anterior en virtud de la cual el objeto es real”. Según esta última proposición, pues, la inmediatez, queda adjudicada al carácter fenoménico de la intuición y a la realidad. Ello se vería confirmado por las ulteriores afirmaciones del párrafo y también por el sentido global que pueda suponer este análisis en terminología kantiana del fragmento. Si aceptamos esta breve consideración podemos constatar que nos hallamos ante una facultad de percepción, una consciencia inmediata de la experiencia como fenómeno, que tratamos en términos de realidad

(inmediatez). Dicha experiencia, a través de la consciencia mediada o pensamiento se nos hace objeto, y la tratamos en términos de posibilidad (constitución). Hölderlin sostiene entonces que todo lo que forma parte de la consciencia mediada, proviene de la consciencia inmediata, de manera que sólo podemos pensar como posible aquello que antes fue real en la intuición. Parecemos estar inmersos en el análisis kantiano de las facultades cognitivas, concretamente en la relación entre intuición y entendimiento. El conocimiento como síntesis de intuición (realidad) y concepto (posibilidad). ²¹ Hölderlin insiste en el hecho que sólo podemos conocer aquello que forma parte de la experiencia posible, puesto que el objetivo de este análisis es la contraposición de las categorías de realidad y posibilidad –y por ello de las facultades de Intuición y Entendimiento- frente a la categoría necesidad –y por ello de la Facultad de la Razón.

- 18 Hölderlin concluye que en la medida en que las representaciones de la razón (sc. ideas) no son accesibles a la consciencia (en sentido idealista), es decir, jamás podremos tratarlas como objetos de conocimiento, y por lo mismo, tampoco como intuiciones, a dichas representaciones les corresponde la categoría de necesidad. Podemos entender en este contexto el carácter de necesidad como inevitabilidad, para constatar así la sintonía entre la conclusión de este análisis *à la Kant* y la del anterior análisis *à la Fichte*. La conclusión consiste en subrayar la oposición entre conocimiento, saber y conciencia por un lado, y ser absoluto por otro. En términos kantianos Hölderlin sostiene que el conocimiento como síntesis de intuición y concepto es un conocimiento limitado al fenómeno. Sólo la razón mediante ideas puede proporcionarnos una aproximación a lo absoluto y a la totalidad. En términos fichteanos Hölderlin había sostenido que la autoconsciencia como unión de sujeto y objeto es una figura limitada y por ende incapaz de fundamentar el saber absoluto. Lo absoluto queda siempre más allá de la consciencia y el saber finito. Por lo tanto, el saber de la autoconsciencia no ofrece una herramienta adecuada para la aproximación a lo absoluto.
- 19 Así las cosas hay que admitir que el análisis en términos kantianos no ofrece novedades significativas. Sin embargo la introducción de la categoría de necesidad facilita el tránsito de un registro (el de la limitación del *juicio*) a otro (el carácter absoluto del *ser*). Lo que este segundo análisis suscita, es la sospecha de que mientras la denuncia a Fichte parece explícita, no nos parece que Hölderlin se muestre crítico ante el planteamiento kantiano.

* * *

- 20 Detengámonos en primer lugar a observar más de cerca las relaciones entre Fichte y Kant por lo que se refiere al problema de lo absoluto, que es

precisamente el tema del que se ocupa el fragmento. La interpretación fichteana del kantismo nos la ofrece el propio Fichte en su *ZE*.²² Recordemos como ahí Fichte se presenta a sí mismo el auténtico continuador del kantismo, frente a la lectura dogmática de Kant. Su *Doctrina de la Ciencia*, nos dice, no es otra cosa que *filosofía kantiana bien comprendida*. La intención de Fichte es demostrar que su concepción filosófica estaría ya implícitamente formulada en Kant. Para ello deberá superar los reproches del kantismo dogmático, cuya interpretación es radicalmente incompatible con el idealismo absoluto. Es sabido que el núcleo de la polémica entre los lectores dogmáticos de Kant y el propio Fichte consiste en el status de la cosa-en-sí. Fichte creía haber liquidado la polémica afirmando que la cosa-en-sí, en último término era algo añadido por nuestro propio pensamiento, y por ende, de ningún modo una objetividad que pueda determinarnos. Según Fichte, además dicha solución se hallaría implícita en la propia obra de Kant, puesto que aplicar una categoría más allá del campo del fenómeno supondría un grave error también en términos kantianos: suponer una cosa-en-sí afectándonos desde fuera sería sólo posible aplicando la categoría de causalidad desde aquello fundamentado (objeto) al fundamento (sujeto), lo cual, según Fichte, es ilegítimo ya desde una perspectiva kantiana. Por esta razón Fichte cree justificado identificar su propio idealismo con el idealismo transcendental de Kant. Fichte añade también que el Yo puro, principio absoluto del idealismo, coincide con la figura kantiana de la apercepción pura: el Yo que aparece como fruto de la reflexión del concepto en un sujeto que piensa (es decir como subjetividad simultánea a la objetividad), y que según Kant debe acompañar todas mis representaciones para que haya unidad en el conocimiento (el conocimiento debe ser compatible para uno y el mismo sujeto), es según Fichte el Yo puro, tal como viene presentado en la *Doctrina de la ciencia*. Esta identificación implica conceder carácter determinado a toda experiencia (cualquier otra consciencia no pura) de dicho Yo o consciencia de sí. Fichte admite con honestidad que Kant se había limitado a constatar el carácter condicionante del Yo pienso o apercepción pura, pero se muestra convencido de que si bien no se demuestra en Kant que dicha consciencia de sí determina (es decir, constituye fundamento de) toda experiencia, hay que suponer que Kant habría pensado en estos términos, porque sólo así, según Fichte, cobran sentido la mayoría de sus afirmaciones.

- 21 Fichte se atreve incluso a indicar el lugar donde Kant debería haber situado la consideración del Yo puro como principio del sistema: en la medida en que para Fichte el Yo puro es un mero actuar y no un ser, el recurso al imperativo categórico es irresistible. Frente a él se pregunta: ¿qué tipo de consciencia es el imperativo categórico sino una pura consciencia inmediata de sí como mero actuar, es decir aquello que Fichte entiende como *Yo puro* o *intuición*

intelectual? Vemos como paso a paso, la lectura fichteana de Kant se despliega como una reducción progresiva de toda dualidad, o como sometimiento del objeto al sujeto, del conocer al actuar, con la mirada puesta en hallar un principio que lo contenga todo, y reducir toda experiencia a un desarrollo de dicho principio. Descubrimos así el fundamento absoluto en nosotros. Nosotros somos lo absoluto. Y Fichte sostiene que dicha tesis está latente en Kant.

* * *

- 22 La prudencia de Fichte al matizar que dicha tesis está sólo latente abre la posibilidad a otra interpretación de Kant. Ello cobra importancia especialmente en el contexto del fragmento *Urtheil und Seyn*. Parece que en la argumentación de Hölderlin lo que está en juego es principalmente el *anhelo* de sistema, y por ello la necesidad de un fundamento absoluto en el sujeto. Lo cual explicaría la incomodidad de este discípulo de Kant ante la incapacidad del maestro para desarrollar un sistema, el fundamento del cual habría quedado tan sólo indicado en la *KrV*, aunque sobre él jamás se habría levantado el sistema de la filosofía. Como consecuencia en la filosofía de Kant el sujeto goza de un conocimiento radicalmente cierto, pero necesariamente finito. El establecimiento de los límites del conocimiento excluye necesariamente un gran número de representaciones y aspectos de la vida del hombre. Para Fichte, en cuanto que pensables, dichos aspectos y representaciones deben ser incluidos en la serie de la consciencia, y por lo tanto, en última instancia todo quedaría fundamentado en el principio absoluto de la autoconsciencia en cuanto *Thathandlung*, en el sí del cual se generarían como necesarios todo y cada uno de sus momentos.

* * *

- 23 Volviendo al texto de Hölderlin deberemos constatar que la crítica de Hölderlin a Fichte tiene su núcleo precisamente en aquellos movimientos con que Fichte lanza su interpretación particular de Kant. Al filo de lo que hemos leído en la sección del fragmento dedicada a las formas de la modalidad, todo parece indicar que Hölderlin respeta el carácter finito del conocimiento en Kant así como la contraposición radical entre todo aquello que pertenece al conocimiento (aquello que tiene lugar en la consciencia) y todo aquello que se excluye del conocimiento (ideas).
- 24 La radicalidad de la crítica de Hölderlin se hace algo más patente cuando se extiende hacia los acercamientos, pretendidamente respetuosos, al carácter pre-judicativo de lo absoluto. Pero esta conclusión no aparece en el

fragmento en cuestión. El desarrollo particular de Hölderlin de la asunción consecuente del axioma de la exclusividad de la belleza para la manifestación de la unidad-totalidad puede analizarse en la novela *Hyperión* (1795) –su primera obra publicada– en la que podemos detectar la proyección de problemas filosóficos propios del idealismo incipiente. Un análisis detallado de la novela nos permite valorar hasta qué punto puede ser considerada como la formulación poética de un problema filosófico.

- 25 Si el fundamento no puede ser accesible a la conciencia, porque ella es siempre una unidad parcial de Sujeto y Objeto, una unidad de relaciones, ¿cómo podemos experimentar en algún modo este fundamento? Habrá que recurrir a algún tipo de presentación no discursiva. Efectivamente, Hölderlin apunta a un *absolutamente primero* que por su propia naturaleza escapa siempre al discurso, al juicio (la escisión es la pérdida de este *Seyn*, pero al *Seyn* le es inherente el perderse). En términos kantianos, podríamos decir que se apunta a algo que está más allá de toda validez teórica objetiva. Tal vez aquello que aparece en la tercera crítica kantiana como lo bello. Sabemos que Hölderlin fue un ávido lector de esta obra, aunque no podamos probar hasta qué punto la evolución de su pensamiento siguió esta vía de argumentación ²³ lo que sí es constatable es que en el año de redacción de *Urtheil und Seyn* (1795) Hölderlin está también trabajando en su novela lírica *Hyperion*
- 26 Para nuestro interés, lo más destacable de la novela es el sentimiento de exclusión paralelo a la justa reivindicación del Uno-todo (-hen kai pan-) que toma en boca de *Hyperión* un tono desesperado, los distintos intentos de acercamiento al cual son vividos como consuelo momentáneo. El máximo consuelo viene proporcionado intermitentemente a lo largo de la novela por lo que podríamos definir cómo una fusión con la naturaleza en cuanto que espacio de divinidad y a la vez patria del hombre. El concepto de naturaleza en *Hyperión* funde, por lo tanto, el sentido del panteísmo spinozista ²⁴ con el de aquella unidad absoluta de sujeto y objeto schellingiana según la cual el sujeto no es más que una forma sofisticada de la *natura naturans*. La naturaleza sentida como Uno-todo se halla a la base del sentimiento simultáneo de exaltación y serenidad: por ser a la vez aquello más sublime y elevado y también aquello en que, siendo el hogar del hombre, reposamos con absoluta naturalidad. Pero: *Hyperión* solo alcanza esta plenitud en instantes aislados viéndose siempre nuevamente arrojado a su condición escindida. Ello lo impulsa a perseverar en la búsqueda.
- 27 Este proyecto de recuperación de la unidad, o de reunificación, proyecto que se vuelve característico en el romanticismo alemán, pierde en *Hyperion* la ingenuidad platónica, de modo que la reunificación efectiva queda descartada y el acento se carga en la finitud radical de la formulación platónica de *vivir* o *pensar* la unidad como recuerdo en la carencia. La indigencia es necesaria

para poder al menos sentir *aquella* unidad como recuerdo. Del mismo modo en que de acuerdo con *UuS* sujeto y objeto tenían que escindirse en la consciencia para que su unidad previa apareciera en el horizonte de la partición. La unidad del ser no es nunca resultado, más bien siempre tarea eterna del pensamiento. Tarea que a su vez se revela como necesariamente infructuosa puesto que la reconciliación es solo posible a través de la escisión.

- 28 Esta contradicción puede ser la clave para establecer el vínculo entre el proyecto meramente especulativo de *Urtheil und Seyn* y el proyecto literario de *Hyperion*: una tal contradicción, empero, no puede formar parte de un sistema filosófico, sostiene Hölderlin. Sólo la poesía, según él, puede vehicularla. Para ser fiel a sus objetivos, la poesía se reivindica ahora como meta-discurso, como única herramienta capaz de plasmar lo más alto, lo sagrado (la unidad del ser como Uno-todo). Así, la belleza quedará situada en el claroscuro de la presencia-ausencia de la unidad, cómo única experiencia legítima, en cuanto que permite reflejar el carácter enigmático de una unidad que se muestra sólo en su pérdida.

* * *

- 29 A pesar del tono cuasi-romántico del pensamiento de Hölderlin, no creo que el desplazamiento de Hölderlin hacia el tratamiento poético del problema filosófico pueda identificarse sin más con la estrategia de la lectura romántica del idealismo. En primer lugar, porque lo que según nuestra interpretación hallamos en el fragmento *Juicio y Ser* es sin lugar a dudas una crítica radical al planteamiento del *absolutismo* de la consciencia idealista. Y aunque este ataque frontal lanzado por Hölderlin ha sido a menudo juzgado por algunos como comprometido con la búsqueda genuinamente idealista de un absoluto, ²⁵ también se ha defendido la posible inspiración kantiana de dicha crítica. ²⁶ En segundo lugar, y apoyándome en esta última interpretación, no me parece que *Hyperion* como proyecto literario encaje con la intención romántica de una apropiación estética de lo absoluto, sino que más bien es la constatación reiterada de la imposibilidad de una apropiación de lo absoluto.

Bibliografía

Acosta, E., “Vier Bestimmungen des Nicht-Ich in der Jenenser Periode der Fichteschen Wissenschaftslehre”, en: Pfeiffer, M. & Ráp, S. (eds.) *Das Selbst und sein Anderes : Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, München: Alber, 2009, pp.98-108.

Fichte, J.G., J.G. Fichte-Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstat: Fromman Verlag, 1962

Frank, M., "Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997

----- Auswege aus dem deutschen Idealismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

Henrich, D., Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen aus der Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena, 1790-94, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

----- Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795). Stuttgart: Klett-Cotta 1992.

Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie. Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

Hölderlin, F., Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Friedrich Beissner, Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag, 1943

Jamme, Ch., "La evolución filosófica de Hölderlin", en Sileno, Hölderlin, pp. 32-42, Madrid, 1999.

Janke, W., Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

Kant, I., Immanuel Kant Werke in Sechs Bänden, Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957

Martínez M., F. De Kant a Hölderlin, Madrid: Visor, 1992.

----- Hölderlin y la lógica hegeliana, Madrid: Visor, 1995.

----- "La «Crítica del Juicio» y la cuestión Grecia-Modernidad", en AA. VV. Estudios sobre la Crítica del Juicio, Madrid: Visor y C.S.I.C., 1990, pp. 147-164.

Serrano, V. Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling, Madrid: Plaza y Valdés, 2008

Taminiaux, J.J. La nostalgie de la Grece a l'aube de l'Idealisme Allemand. Kant et les grecs dans les itineraires de Hegel, Schiller et Hölderlin, La Haye: Nijhof, 1967

Wegenast, M. Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des 'Hyperion'. Tübingen: Max Niemeyer, 1990

NOTAS

1. Véase: Frank 1997 y 2007; Henrich 1991, 1992 y 2004; Janke 1989; Martínez Marzoa 1995.

2. Hölderlin, F., *Urtheil und Seyn*, en: *Werke-Stuttgarter Ausgabe* (*StA*), t. 4, pp. 216/217.

3. Si bien V. Serrano sostiene que el fragmento debería ser leído como un desarrollo de planteamientos aparecidos anteriormente en algún ensayo y en la correspondencia entre Hegel y Hölderlin (2008: 82). Jamme, por su parte, advierte la insuficiencia de la referencia a la filosofía de Fichte para comprender bien el fragmento (1999: 32- 42).
4. En el momento de redacción del manuscrito *Urtheil und Seyn* Fichte había ya pronunciado sus lecciones en Jena, y a partir de la correspondencia completa de Hölderlin se puede comprobar también su efectiva asistencia a las sesiones de Fichte.
5. Aunque, según Martínez Marzoa (1995) Hölderlin no podría ser consciente de dicha conexión pues su conocimiento de Kant en este momento estaba aún mediado por la propia interpretación de Fichte.
6. Cf. *StA* , 4, p.216
7. Cf. *GWL*, GA I/2, 256, 264, 284 y 287.
8. Cf. *GWL*, GA I/2, 284.
9. *Ibíd.*
10. Ciertamente el concepto de intuición intelectual no se halla en *GWL* , pero sí en otros escritos del período de Jena de Fichte como la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia* de 1797. (*ZE*, GA I/4, 225) Véase además *WLnm-K*, GA IV/3, 347.
11. Acerca de la pluralidad de significados que adquiere el término No-Yo en la filosofía de Fichte véase Acosta 2009.
12. Cf. *StA* , 4, p.216.
13. Cf. *StA* , 4, p.217.
14. Cf. *GNR* , GA I/3, 313-318 y *VND*, GA I/4, 271-274.
15. Cf. *GWL* , GA I/2, 284.
16. Cf. *GWL*, GA I/2, 255.
17. *StA* , 4, p. 217.
18. Cf. *GWL* , GA I/2, 255
19. Cf. *StA* , 4, p.216
20. Cf. *StA* , 4, p.217
21. *KrV* B130-168.
22. Me refiero al conocido § 6 de *ZE* , GA I/4, 221-244. En lo que sigue nos ceñimos exclusivamente a este parágrafo.
23. Véase al respecto Martínez Marzoa 1995 y 1990: 147-164 ; y Taminiaux 1967 .
24. Véase Wegenast 1990
25. Como defiende sobretodo Henrich, op.cit
26. Sería el caso de F.M. Marzoa, op.cit, y en cierto modo también de J.J. Taminiaux, op.cit

RESÚMENES

It is known that the German poet Friedrich Hölderlin was a passionate reader of Kant. There is evidence of his parallel interest on poetry and philosophy in his personal correspondence, where references to his own poetical production intertwine with references to his main intellectual interests: the study of Kant and the Greeks. Hölderlin, however, was a colleague of Hegel and Schelling during the years in Tübingen, and he attained personally Fichte's lessons. His peculiar position on the philosophical debate between Kant and Idealism is thoroughly expressed in the manuscript *Urtheil und Seyn* from 1795. A careful reading of the text provides an account of the tension between Kant's philosophy and Fichte's idealistic approach. Hölderlin displays a critical argument against Fichte's denial of the original unity expressed in the Kantian formula of an "unknown common root". Such a pre-reflexive unity is discarded by Fichte as being unable to bear fruit, and in its place he posits an absolute principle, the identity of the self, the absolute I. Hölderlin indicates the incoherence of stating as "absolute" something which is reflexive, and therefore a result of a division, thus casting a straightforward attack to the nuclear ground of the idealistic project. Such an attack can ultimately be interpreted either as a sound critique to idealism main principle, but still engaged with the idealistic privileged search of an absolute ground or as a sheer opposition to Idealism -in as much as Hölderlin's critique seems to emerge out of respect for the Kantian position. However, Hölderlin's further development of this issue in literary form does not provide an argument to identify his approach to the absolute with that of the romantics.

ÍNDICE

Keywords: Hölderlin, Fichte, Kant, (theory of) judgement, idealism, romanticism

AUTOR

MÒNICA CARBÓ RIBUGENT

Universitat de Girona

Juízo, ser e reflexão: Hölderlin leitor de Fichte

João Geraldo Martins da Cunha

|

- 1 Embora os irmãos Schlegel tenham começado a estruturar as ideias básicas do movimento romântico alemão inspirados pela *Grundlage*-1794-5 (GWL) de Fichte, esta proximidade, como se sabe, nunca foi muito longe. E isso tanto porque a reflexão estética não foi uma preocupação central de Fichte, quanto porque, e a bem da verdade, a arte não poderia ocupar qualquer lugar privilegiado na estruturação sistemática da *Wissenschaftslehre*. O movimento de autofundação dos três princípios da GWL parece apontar, quase que exclusivamente, para uma bifurcação entre saber teórico e saber prático, em vista da qual a arte poderia ocupar um lugar apenas subalterno ¹. Na medida em que a arte poderia ser vista apenas como uma “ciência aplicada” no interior do sistema, possivelmente foi a pretensão comum de superar as dicotomias kantianas (sensibilidade e entendimento, natureza e liberdade, intuição e conceito etc.) a razão mais forte para a aproximação que o movimento romântico procurou, pelo menos em seus começos, com a filosofia de Fichte.
- 2 Sendo assim, o que parece restar de comum aos dois lados, tão divergentes quanto ao problema elementar acerca do papel a ser desempenhado pela arte, talvez seja sua motivação em procurar a “unidade” para as cisões kantianas. Mas, se este flerte entre a filosofia de Fichte e o movimento romântico foi tão passageiro, penso que a razão de sua ruptura pode ser encontrada no lugar mesmo de sua motivação. Assim, o tema da “unidade” parece ter sido uma das chaves centrais tanto para sua quase convergência, quanto sua completa divergência e ruptura entre o romantismo e a filosofia de Fichte. Certamente o tratamento desse tema é, por um lado, tão multifacetado quanto o é o próprio movimento romântico alemão e, por outro lado, está disperso ao longo dos mais variados aspectos da filosofia de Fichte. Desse modo, neste

trabalho, gostaria de explorar um dos aspectos envolvidos nesta questão a partir de uma perspectiva bem definida e específica. Embora não possa recuperar esta discussão *in extenso*, penso que seja possível, porém, reconstruir: (1) ainda que em seus contornos mais gerais, a compreensão do juízo nos termos apresentados pela GWL; e (2) a crítica ao projeto de Fichte esboçada num fragmento de Hölderlin – que, embora não seja exatamente um “romântico”, assume uma posição, a meu ver, bastante emblemática relativamente ao diálogo de Fichte com os românticos *strictu sensu* –, conhecido como “Juízo e Ser” ².

- 3 Basicamente, contra a doutrina de Fichte – que pode ser lida como uma inflexão radical no primado prático kantiano de uma concordância (*Übereinstimmung*) prática projetada para o futuro, para um *telos* –, Hölderlin sustenta a ideia de uma unidade (*Einigkeit*) como horizonte prévio da existência humana, cujo acesso haveria de ser uma forma de “reflexão” (na arte) que deve prescindir das oposições instauradas *no e pelo* “juízo”. Embora a posição de Hölderlin mantenha bastante autonomia frente àquela dos românticos, creio que este percurso pode mostrar que é por razões de princípio que Fichte se afasta do movimento romântico, porquanto uma espécie de racionalismo de fundo anima sua recusa tanto da ideia de um “ser puro e simples”, como algo que estivesse “antes” e “fora” do juízo (nos termos de Hölderlin), quanto, e pela mesma razão, de qualquer lugar privilegiado que a arte pudesse ocupar no sistema do saber do qual a *Wissenschaftslehre* deve ser a *exposição*. Este trabalho pretende contribuir de maneira direta apenas para o esclarecimento do primeiro aspecto.

II

- 4 Começo, pois, reconstruindo a noção de juízo que aparece no §3 dela GWL. Ali, Fichte apresenta de maneira original a noção de juízo tético para elucidar a natureza fundamental do *Grundsatz* que deve fundar o sistema do saber. ³ A elucidação acerca da noção do juízo tético, por sua vez, é apresentada a partir da distinção entre “juízos sintéticos” e “juízos antitéticos”. Vejamos como Fichte apresenta sua compreensão do juízo na *Grundlage* mediante uma recapitulação das ideias básicas contidas nesta oposição entre “juízo sintético” e “juízo antitético”. Primeiramente, convém lembrar que estas análises decorrem de um recorte da “forma lógica” do terceiro princípio. Fichte explica sua compreensão do “princípio de razão” nos seguintes termos:

Se se faz abstração do conteúdo determinado, o eu e o não-eu, tomando-se a mera forma da unificação de opostos pelo conceito de divisibilidade [*blosse Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Teilbarkeit*], então temos a proposição lógica até agora determinada princípio de razão.

- 5 Certamente, não é sem interesse analisar esta interpretação bastante peculiar do “princípio de razão” operada por Fichte ⁵, não obstante, para nossos propósitos aqui, interessa-nos apenas indicar que suas análises da “forma lógica” do juízo decorrem desta assunção relativa ao “princípio de razão”. Em outras palavras, a compreensão “lógica” do juízo, ou de sua “forma lógica” decorre de uma “abstração” do conteúdo do terceiro princípio; “abstração” que permite a formulação do princípio de razão. O que é significativo uma vez que, nessa medida, Fichte pretende fundar “as regras lógicas” de funcionamento dos juízos a partir do terceiro princípio ⁶. Vejamos, então, como ele opera este procedimento de “abstração”.
- 6 Suponhamos, tendo em vista uma intrincada argumentação que não poderia ser recuperada aqui ⁷, que no juízo duas coisas são identificadas (juízos afirmativos) ou opostas (juízos negativos) do seguinte modo: todo oposto é igual a seu oposto mediante um índice (*Merkmal*) X, e todo igual é oposto a seu igual mediante um índice X; no primeiro caso este X se chama “razão de referência” (*Beziehungsgrund*), no segundo, “razão de distinção” (*Unterscheidungsgrund*). Além disso, todo juízo bem fundado tem apenas uma razão de referência e uma razão de distinção, sob pena de termos vários juízos em vez de um. Acrescente-se que “a ação de procurar pela comparação o índice em que são opostos chama-se método antitético”, bem como aquela de “procurar nos opostos o índice em que são iguais” chama-se método sintético; pelo primeiro chegamos a juízos *negativos*, pelos segundos, a juízos *afirmativos*. Sendo assim, há uma relação de dependência recíproca entre antítese e síntese, tanto porque a antítese (i.e., procurar nos iguais o índice oposto) pressupõe o fato de que estes iguais “não seriam iguais se não tivessem sido igualados por uma ação sintética”, quanto porque a síntese (i.e., procurar nos opostos o índice de sua igualdade) pressupõe opostos que “não seriam opostos se não tivessem sido opostos por uma ação [antitética] do eu”.
- ⁸ Assim, análise e síntese são aspectos distintos do funcionamento do entendimento: na antítese se faz abstração daquela ação sintética do eu e na síntese se abstrai daquela ação de oposição do eu, para com isso se chegar, no primeiro caso, à “razão de distinção” e, no segundo, à “razão de referência”.
- 7 Uma vez que a razão de referência indica o gênero e a razão de distinção a diferença específica, rosas e azaléias, por exemplo, são igualadas no gênero flores e opostas a partir de uma possível diferença específica, segundo um juízo antitético determinado; de tal forma que quando são igualadas no gênero se faz abstração de todos os outros índices que serviriam de fundamento para juízos antitéticos possíveis acerca delas.

- 8 Do ponto de vista das implicações mais gerais, esta análise do funcionamento dos juízos, e de sua distinção, implica uma compreensão bastante peculiar do saber humano como um sistema. Em outras palavras, estas análises revelam que o saber humano, para Fichte, deve ser pensado como um sistema em cadeia, hierarquizado em sínteses cada vez mais “gerais” e “compreensivas” (*allgemeinern, umfassendern*): saindo da unidade absoluta referida ao eu, passando pelo eu da reflexão transcendental, e pelo eu da “divisibilidade” (ele é limitado “para poder ser igualado ao não-eu”),⁹ até sua dispersão em sínteses cada vez mais mediadas em direção “ao domínio da parte prática”.¹⁰
- 9 Importa destacar que, no interior da cadeia que constitui o sistema do saber humano, temos sínteses que são opostas entre si e igualadas, “compreendidas”, nas sínteses superiores, mas o mesmo não vale para a síntese suprema. Exatamente porque é supremo, não pode haver nada mais compreensivo e fundamental do que o eu “pura e simplesmente posto” (*schlechthin Gesetzten*). Ao ser igualado e oposto a um não-eu, ele não é referido a uma síntese superior que os contém, mas a um conceito inferior, na oposição entre eu e não-eu, por uma “limitação recíproca” (“*sie werden sich gegenseitig einschränken*”),¹¹ ambos estão postos pelo eu como sujeito absoluto ilimitado. Por isso, mais uma vez, o juízo deste sujeito está fora da jurisdição do princípio de razão e não é nem afirmativo nem negativo, nem sintético nem antitético, mas, tão somente “tético” (*thetisches Urteil*).
- 10 Desta compreensão do funcionamento lógico do juízo por meio da distinção entre juízos afirmativos e negativos, pensados como juízos sintéticos e juízos antitéticos, decorre, segundo Fichte, uma limitação da validade do *princípio de razão* (*Satz des Grundes*) àquilo que, em nossa consciência, é igualado ou oposto, de tal sorte que um juízo acerca daquilo que não pode ser nem “igualado” nem “oposto” está fora da jurisdição do *princípio de razão*. Disso tudo, Fichte conclui que um juízo desta natureza não seria “fundado”, mas constituiria o fundamento de todos os juízos, tecnicamente falando, um *juízo tético* cujo conteúdo seria o “eu absoluto”.¹² Tentemos, a partir de um exemplo, esclarecer a compreensão do funcionamento do juízo nos termos fichtianos de “síntese” e “antítese”.
- 11 Vemos, pois, como Fichte pretende explicar, talvez possamos dizer, fundar “transcendentalmente”¹³ as regras lógicas básicas em operação nos juízos mediante as noções de “limitação”, “igualdade” e “oposição”. Em outras palavras, se os juízos, ao final das contas, equacionam o que a *Lógica* de Kant entendia como “compreensão” e “extensão” dos conceitos¹⁴, é porque estas “operações lógicas” estão fundadas no ato originário do eu ao se pôr como “limitado e divisível” na oposição entre eu e não-eu:

As ações lógicas, que se fundam sobre aquelas ações originárias e propriamente não vão além de determinações particulares das mesmas, não serão possíveis uma sem a outra ¹⁵.

- 12 Nessa medida, a lógica serve de “fio condutor” para as explicações fichtianas dos princípios da *Grundlage*, mas, por outro lado, está, ao mesmo tempo, fundada nas ações originárias que, transcendentalmente, condicionam a consciência enquanto tal. ¹⁶
- 13 Fichte pretende ainda fazer esta tripartição dos juízos em sintéticos, antitéticos e téticos corresponder aos três momentos do título da quantidade dos juízos tal como expresso na tábua das formas lógicas do juízo na *KrV* de Kant. Uma vez que os dois primeiros momentos do título da quantidade – juízos afirmativos e juízos negativos – devem corresponder aos sintéticos e aos antitéticos, o juízo tético apresenta de maneira mais adequada uma explicação para a noção kantiana de juízos infinitos – para os quais, segundo Fichte, Kant não teria conseguido oferecer uma explicação satisfatória ¹⁷. Tendo em vista esta aproximação, proposta por Fichte, entre as análises do terceiro princípio da *Grundlage* e a “forma lógica” dos juízos como uma argumentação que teria levado mais longe a dedução kantiana das categorias, podemos compreender sua alegação de que, com isso temos a resposta, de “maneira geral e satisfatória”, para a célebre questão “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” ¹⁸. Numa palavra, se a primeira Crítica funda os juízos sintéticos a priori em intuições e conceitos puros, Fichte parece remontar destas condições transcendentais para sua origem genética nos três atos originários (posição, oposição, limitação recíproca ou divisibilidade), notadamente, mostrando a fundação das sínteses judicativas no terceiro princípio. ¹⁹
- 14 O problema é que, na condição de juízo, segundo a “forma lógica” dos juízos apresentada por Fichte, um juízo sempre implica um terceiro termo como fundamento da relação entre sujeito e predicado (seja uma “razão de referência”, seja uma “razão de distinção”). Como, por outro lado, na condição de expressão da síntese suprema, um juízo tético não pode ser igualado nem oposto, Fichte recorre à noção de “tarefa de um fundamento” (*Aufgabe für einen Grund*) para poder explicá-lo. Neste sentido, apenas a tarefa (infinita) de aproximação da identidade entre eu e não-eu, como realização prático-moral, poderia operar “índice” da identidade para a proposição “Eu sou eu”.
- 15 Embora o juízo tético por excelência seja o “eu sou”, “em que nada é dito do eu mas sim é deixado vazio o lugar do predicado para a determinação possível do eu ao infinito”, ²⁰ diversos outros, mesmo que não tenham o eu como sujeito lógico, mas que estejam submetidos “ao pôr absoluto do eu”, também podem ser considerados desta espécie. Assim, por exemplo, rosas e azaléias

igualadas e opostas em juízos antitéticos e sintéticos, também podem ser postas no juízo tético segundo o qual se afirma delas que são belas. Do ponto de vista formal, este juízo enuncia que elas contêm o índice que também está contido no ideal do belo; ocorre, porém, que, para além da comparação lógica, i.e., transcendental, não é possível comparar esse índice com o ideal, de tal sorte que, afirma Fichte, meu espírito tem por “tarefa”, “proveniente de seu pôr absoluto”, encontrá-lo; tarefa a ser solucionada somente por uma aproximação ao infinito. Como se vê, à luz desta consideração da forma lógica do juízo, Fichte explicita o sentido do terceiro princípio da *Grundlage*, assumindo que a “unidade”, para retomar minhas considerações iniciais acerca da relação entre sua filosofia e o movimento romântico, só pode ser pensada como um *telos* projetado na história como realização prática do homem.

III

- 16 Explorando a proximidade e, ao mesmo tempo, a crítica de Hölderlin ao idealismo de Fichte, Jean-François Courtine comenta um fragmento do poeta suábio cujo tema é a relação entre juízo e ser ²¹. Curiosamente, de um lado da folha lemos sobre o ser e do outro sobre o juízo e não temos como decidir rigorosamente qual é a ordem pretendida pelo autor. Segundo a interpretação do próprio Courtine, devemos começar pelo *Sein*, uma vez que o argumento central de Hölderlin contra Fichte é exatamente que o *ser* é sempre pressuposto pelo juízo ²².
- 17 Neste fragmento, Hölderlin afirma, *expressis verbis*, que o “*ser puro e simples*” (*Sein schlechthin*) só pode ser acessado pela intuição intelectual, porquanto a mediação judicativa instaura uma cisão que apenas “em parte” é reunião. Este jogo entre o âmbito do juízo, de um lado, e aquele da intuição intelectual de outro, pelo qual Hölderlin apresenta o *Sein* é emblemático para o idealismo de Fichte (bem como para as respectivas rupturas entre Fichte, Schelling e Hegel). O que o poeta faz é retomar uma antiga lição aristotélica segundo a qual o juízo é a operação de *diaíresis* e *syntesis* que apresenta ou manifesta “algo como algo” (*ti kata tinós*) ²³. Mas a contraparte desta lição, talvez sem maiores conseqüências no âmbito da filosofia aristotélica ²⁴, é apontar o limite intransponível do juízo que só pode ligar pela dissociação, a saber, vinculando duas instâncias como separadas.
- 18 Assim, a estrutura proposicional do juízo, sujeito e predicado, já ensinada por Aristóteles, pode ter uma conseqüência decisiva do ponto de vista das pretensões “transcendentais” da *Wissenschaftstheorie*, pelo menos aos olhos de Hölderlin. Recuperando a origem etimológica de juízo (*Ur-teil*), o poeta indica

a “cisão” que necessariamente é instaurada pelo juízo. Assim, apenas parcialmente é que o juízo (cuja forma lógica aqui considerada é “S é P”) reúne ou “unifica”, pois, na verdade, o juízo vincula sujeito e predicado *como* separados ²⁵, de tal forma que, como o juízo instaura a cisão, o acesso ao ser *puro e simples* só pode se dar por uma intuição intelectual. Mais exatamente, para ele, a atividade judicativa do entendimento “pressupõe” um *ser puro* que o juízo cinde e identifica parcialmente; em outras palavras: sem um *ser puro e simples* não haveria o que cindir e identificar (parcialmente) no juízo.

(...) juízo é separação original do objeto e do sujeito intimamente unidos na intuição intelectual, separação que torna possíveis sujeito e objeto (...). O conceito da divisão contém o conceito da relação recíproca do objeto e do sujeito e supõe necessariamente um todo do qual são partes ²⁶.

- 19 Em linhas gerais, como se vê, Hölderlin contrapõe o âmbito do juízo àquele do *ser*, na medida em que o primeiro nos coloca numa relação mediada com o último, e, ainda que reúna (nos termos de Fichte, sintetize) sujeito e predicado, só pode fazê-lo ao preço de instaurar uma “cisão” incontornável. Por outro lado, seu funcionamento necessariamente deve pressupor um “todo” que sua operação vem a cindir. Nessa medida, o acesso a isto que deve ser pressuposto para o funcionamento “lógico” do juízo só é possível por “intuição intelectual”.
- 20 Com base nesta caracterização do juízo como a expressão, para recuperar mais uma vez a formulação aristotélica, de “algo *como* algo”, Hölderlin dirige sua crítica a Fichte para mostrar o caráter paradoxal em apresentar o ser (*Sein*) pelo juízo (*Urteil*). Uma vez que a identidade apresentada no juízo só pode operar já na “cisão”, mesmo o juízo que expressa a menor separação pensável entre o sujeito e o predicado, a expressão da autoconsciência, *Eu sou Eu*, não pode apresentar a “unidade” do ser. Se, com isso, Hölderlin está ou não levando o idealismo para além de si mesmo, como quer Courtine, é outra questão ²⁷. De qualquer modo, sua crítica ao projeto filosófico de Fichte incide sobre o tema básico acerca do qual a *Wissenschaftslehre* acaba por ser um comentário: o juízo *Eu sou eu* não poderia apontar para a unidade, para o *Sein*, uma vez que, como juízo, ele expressa uma visão já cindida do ser.
- 21 Por conseguinte, o poeta é um dos primeiros, antes de Schelling e Hegel, a pensar o tema chave que está em debate na filosofia de Fichte – ainda que para criticá-la. Por um lado, como a natureza do juízo é a cisão e a síntese (parcial) das “partes”, a identidade por ele apresentada já é uma mediação; por outro, o fundamento, o *Grundsatz*, deve ser algo anterior à predicação e à atividade judicativa – nessa medida, a proposição chave da filosofia de Fichte, *Eu sou Eu*, já pressupõe “algo”: o *ser puro e simples*. A questão é que este “algo” não deve ser pensado *como* “algo” (i.e., já segundo os modos da predicação – quantidade, qualidade, modalidade e relação), mas intuído intelectualmente

como *Sein – puro e simples* ²⁸ .

- 22 Em carta a Hegel de 25 janeiro de 1795, Hölderlin expressa sua crítica a Fichte de modo explícito e evidente:

Seu eu absoluto (=substância de Espinosa) contém toda a realidade... para esse eu absoluto não há objeto, pois, de outro modo, toda a realidade não estaria contida nele; mas uma consciência sem objeto não é concebível [*ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar*], e, se eu mesmo sou esse objeto, sou, enquanto tal, necessariamente limitado, ainda que apenas no tempo, portanto, não sou absoluto; no eu absoluto a consciência não é concebível; enquanto eu absoluto, não tenho consciência, e, uma vez que não tenho consciência, não sou nada (para mim); por conseguinte o eu absoluto não é nada para mim ²⁹ .

- 23 É conhecida a influência dos temas, senão dos conceitos, de Espinoza durante a primeira recepção da filosofia crítica, notadamente com os trabalhos de Jacobi ³⁰ . Hölderlin, por seu turno, explicita o que acredita ser uma contradição no pensamento de Fichte: procurar pôr o Eu como absoluto. De resto, trata-se de uma crítica que será repetida por Hegel, mas a sutileza do poeta está em evidenciar a (pseudo?) contradição lógica e transcendental da tese de Fichte. O “Eu”, fosse realmente absoluto, não poderia ter consciência de si, visto que a consciência está fundamentalmente ligada à presença de um objeto, à posição, e à limitação de um objeto: uma consciência sem objeto não é concebível [*ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar*].

- 24 Em outras palavras, ou bem o “Eu” é absoluto – mas aí não seria um “eu”, na medida em que não poderia ser consciente –; ou bem, o “Eu” é consciente, mas então não é absoluto porquanto “não há consciência sem objeto”. No fundo, o poeta suábio retoma, em outros termos, a distinção que vimos mais acima entre a esfera do juízo – e da reflexão – e a esfera da intuição intelectual – único acesso ao absoluto; e isso para recusar à autoposição absoluta do eu o caráter de *Grundsatz*. Em suma, a oposição reflexiva pela qual Fichte pretende nos apresentar o *Grund* é incompatível com o absoluto e disso decorreria o erro de seu princípio ou, mais literalmente, de sua “proposição de fundo”: *Grundsatz*. A questão bem compreendida, portanto, reside em saber qual é o direito em tomar o ser pelo acesso judicativo que temos a ele.

- 25 O ponto decisivo incide sobre a premissa do argumento de Hölderlin: só há consciência como consciência de objeto. Caso esta premissa seja verdadeira, então, talvez, realmente seja inconcebível tomar a consciência do “Eu” como instância absoluta. Mas, mesmo que isto seja verdadeiro, não se pode, de direito, assumir que, *então*, podemos falar no *ser puro e simples* como algo que esteja “antes” e “fora” do juízo.

- 26 Neste sentido, precisamos avaliar a posição de Fichte em duas etapas: primeiro em relação à tese de que a consciência só pode ser consciência como

consciência de objeto; depois, em relação ao suposto direito em falar do ser fora da “posição” no juízo. Minha hipótese aqui é que a posição de Fichte em relação ao primeiro ponto decorre de sua tentativa de evitar um “salto mortal” antepredicativo no que concerne ao segundo tema.

- 27 Vejamos o primeiro dos aspectos da crítica de Hölderlin: “só há consciência como consciência de objeto”. Deixarei de lado o tema da intersubjetividade uma vez que Hölderlin tem diante de si, quase que exclusivamente, a *Grundlage* 1794-5, embora isto não signifique que eu acredite numa “ruptura” entre o texto de 1794-5 e as exposições posteriores, notadamente, a exposição *Nova Methodo* na qual o tema da intersubjetividade é apresentado de modo bastante explícito ³¹.
- 28 Quanto ao primeiro aspecto, então, vale dizer que o “Eu” deverá ser duplamente esvaziado de qualquer carga “ontológica”: certamente ele não pode ser tomado em sentido “psicológico”, mas também não deve ser visto como uma “substância” (ao contrário do que afirma Hölderlin, “Seu eu absoluto (=substância de Espinosa) contém toda a realidade...”). Não são poucas as passagens nas quais Fichte insiste no fato de que a *Grundlage* reflete sobre as “ações originárias” do eu, de forma que podemos inferir, sem grandes riscos, que aquilo que restava da ontologia clássica da substância foi dissolvido, pela *Grundlage*, na “atividade originária” – único reduto possível para o sentido do ser verdadeiramente compatível com a liberdade. Tudo se passa como se a antiga noção de substância (*ousia*), advinda da longa tradição aristotélica, tivesse se convertido, com a *Wissenschaftslehre*, num movimento de oscilação entre posição absoluta, oposição e limitação recíproca que a estrutura proposicional e judicativa tem por função apresentar (*Darstellung*).
- 29 De qualquer forma, como mostrou Günter Zöllner, “estritamente falando, o eu não é um eu sem mais”; mais do que isso, a posição do não-eu não deve significar a “consciência de um objeto” ³². Ou ainda, nos termos de Jean-François Courtine, “Hölderlin interpreta ontologicamente o eu fichtiano, sem levar em conta o fato de que a igualdade *Ich = Ich* é antes de tudo o resultado de uma *Tathandlung*” ³³. Sobre este ponto, podemos lembrar que na resenha ao *Enesidemo* de Schulze, Fichte já insistia que o erro básico deste último era exatamente o de tomar o juízo que enuncia a autoconsciência como um teorema dedutível de algum referente ou princípio (*Grundsatz*) mais elementar. Esta “referência”, por assim dizer, só pode ser a atividade originária da consciência que é constitutiva do eu, da qual o juízo pretende ser a expressão mais adequada:

Assim, a posição (*Setzen*) do Eu por si mesmo é a pura atividade (*Tätigkeit*) desse último. O Eu põe a si mesmo e é em virtude de seu ser puro. Ele é ao mesmo tempo o agente (*Handelnde*) e o produto da ação (*Handlung*); o ativo (*Tätige*) e aquilo que é trazido à existência (*hervorgebracht*) pela atividade

(*Tätigkeit*); a ação (*Handlung*) e o feito (*Tat*) são um e o mesmo; por isso o *Eu* sou é a expressão de um estado-de-ação (*Tathandlung*); mas também do único possível, como deverá resultar da doutrina-da-ciência ³⁴.

30 Devemos, pois, insistir que é esta passagem do *Tatsache* para a *Tathandlung* que evidencia a espontaneidade como traço constitutivo do *Eu* e, no limite, a maneira pela qual Fichte vai tomar a liberdade como fundamento do sistema do saber. Em outras palavras, podemos dizer que, se há um sentido no ser, é porque ele se manifesta como liberdade. O que temos aqui é a tradução do primado prático de Kant para os esquemas da Doutrina-da-ciência; e sem este primado prático, a tese de Fichte é absolutamente incompreensível. Suponho que foi exatamente a falta deste elemento que levou Hölderlin a ler o “*Eu*” de Fichte como correlato da substância de Espinosa. Nesse sentido, interpretou ontologicamente aquilo que não passa de um ponto de apoio indeterminado (ainda não fixado pelo entendimento e pelo juízo) e, por isto mesmo, fundamental para qualquer ontologia: a condição transcendental última que, segundo Fichte, teceria a trama categorial.

31 Hölderlin afirma, numa carta a seu irmão, de 13 de abril de 1795, que, para Fichte, há no homem uma aspiração (*Streben*) ao infinito, uma atividade (*Tätigkeit*) que faz com que todo limite (*Schranke*) permanente seja algo impossível, porquanto ele é uma atividade que tende a se tornar cada vez mais livre. Entretanto, esta atividade é limitada: infinita segundo sua pulsão (*Trieb*), tal atividade está num ser com consciência (o *Eu*), afinal a “limitação (*Beschränkung*) dessa atividade é necessária a um ser consciente” ³⁵. Novamente, Hölderlin insiste na idéia de que o objeto é condição limite para haver consciência, mas agora com uma inflexão prática bastante decisiva: “uma atividade (*Tätigkeit*) que faz com que todo limite (*Schranke*) permanente seja algo impossível”. Não por acaso, dirá Courtine, é “sempre com Fichte que Hölderlin se insurge contra Fichte” ³⁶, de tal modo que utilizará a própria tese de Fichte acerca da limitação necessária à consciência para dela extrair a ideia de um ser designado antepredicativamente pela intuição intelectual, pressuposto do juízo, como assinalado anteriormente. Contra a doutrina de Fichte, que não deixa de ser uma inflexão do primado prático kantiano, de uma concordância (*Übereinstimmung*) prática apontada para o futuro, para um *telos*, Hölderlin sustenta a unidade (*Einigkeit*) prévia, como horizonte último da existência humana. Assim, podemos ler no *Hyperion*:

Aquele que não vive em igual e mútuo amor com o céu e a terra, aquele que não vive intimamente, nesse sentido, com o elemento em que se move, tampouco é por natureza assim unido a si mesmo ³⁷.

32 Agora podemos compreender o segundo tema apontado acima: aquele relativo ao suposto direito em falar do ser fora da “posição” no juízo. Ao que

parece, as análises da *Grundlage* 1794-5 indicam que o juízo pode apenas apresentar (*darstellung*) uma imagem pálida do sistema do saber (que é um sistema da liberdade), por meio da *síntese* e *antítese* do juízo. Se os juízos obedecem ao “princípio de razão” e o juízo tético se apresenta como expressão da condição do próprio princípio de razão, isto não significa propriamente que a reflexão filosófica possa ultrapassar o campo judicativo. Como afirma Fichte:

O eu como *sujeito* filosofante é incontestavelmente apenas representativo; o eu como *objeto* do filosofar poderia perfeitamente ser ainda algo mais. O representar é a ação mais alta e absolutamente primeira do filósofo como tal; a ação absolutamente primeira do espírito humano poderia perfeitamente ser outra. ³⁸

- 33 Se é verdade que o juízo tético escapa ao âmbito do princípio de razão, não é menos verdade que a reflexão filosófica não pode evadir do campo da representação. Nestes termos, mesmo que Fichte tenha assumido a possibilidade de uma intuição intelectual, ³⁹ ele nunca poderá conceder, como quer Hölderlin nos textos citados, que se trata da intuição de “algo”, mas tão somente de um “ato originário”. Ao final da parte teórica da *Grundlage*, Fichte insiste na correlação entre juízo e entendimento: “Se não há nada no entendimento, não há juízo; se não há juízo, não há nada no entendimento *para o entendimento*”; e, mais abaixo: “O pensável e a pensabilidade como tais são mero objeto do juízo. Apenas o julgado como pensável pode ser pensado como causa da intuição.” ⁴⁰

IV

- 34 À guisa de conclusão, gostaria de finalizar indicando uma possível transposição desta questão específica acerca do problema do juízo no início da *Grundlage* para os quadros mais gerais do pensamento de Fichte. Diante do velho dilema entre liberdade e necessidade, Fichte parece levar adiante a solução kantiana pensada a partir de um duplo “ponto de vista” (fenômenos e coisa-em-si). A *Grundlage*, ao que tudo indica, professa uma “dissolução” da clássica ideia de substância, assumindo a tarefa transcendental de fazer a “dedução genética” do que ocorre na consciência, inclusive da intuição. Neste sentido, ao fim e ao cabo, a “necessidade natural” não será outra coisa senão uma “fixação”, pelo juízo, da oscilação da imaginação. Ou ainda, como afirma Fichte, é o entendimento que, por meio do juízo, “fixa” a intuição ⁴¹: “só no entendimento a realidade é [ainda que só pela imaginação]; ele é a faculdade do efetivo”. ⁴²
- 35 Nestes termos, o que pensar da vida política e da ação moral? Na tão citada carta a Baggesen, Fichte parece indicar uma direção precisa para esta

questão:

Meu sistema é o primeiro sistema da liberdade. Assim como esta nação libertou a humanidade das cadeias materiais, meu sistema a liberta do julgo da coisa em si, das influências exteriores, e seus primeiros princípios fazem do homem um ser autônomo. A Doutrina-da-ciência nasceu durante os anos nos quais a nação francesa fez, sob o preço da força, triunfar a liberdade política (...). Enquanto eu escrevia uma obra sobre a Revolução, os primeiros pressentimentos de meu sistema surgiram em mim, como um tipo de recompensa ⁴³.

- 36 Talvez possamos dizer, pelo menos num sentido metafórico bem preciso, que a *Wissenschaftslehre* poderia ser vista como um comentário filosófico da Revolução Francesa. Mas, como tentei mostrar neste trabalho, uma “epistemologia” para a “Revolução” tem suas peripécias: apenas um ser diluído pelo movimento da atividade espontânea (originária e absoluta) pode ser complacente com a liberdade como fundamento do sistema do saber. Donde “natureza” como o *ser puro e simples* talvez seja o nome de uma “ilusão” romântica para quem já substituiu, como Hölderlin, a *destinação* do homem como liberdade pelo *destino* trágico de querer ser livre num mundo dominado pela *ananké* – como Édipo, Antígona ou Hypérion. Se assim for, de fato a arte só poderia ter um lugar subalterno nos quadros da *Wissenschaftslehre* e a “unidade” para as cisões kantianas, apenas indicada como horizonte e *telos* da vida política.

NOTAS

1. Cf. BWL, GA I/2, 150 y ss. (§ 8).
2. Citado acordo com a edição de von Hellingraff (StA, ver Bibliografia) com a abreviatura *UuS*.
3. Contrariamente a Jere Paul Surber (2001), sustento que, na *GWL* Fichte não parece estabelecer uma distinção precisa entre juízo e proposição (*Urteil* e *Satz*), empregando estas expressões quase como sinônimas (para expressar o ato predicativo em geral); por isso mesmo, não creio que Fichte tenha invertido a relação entre estes termos tal como pensados por Kant.
4. *GWL*, GA I/2, 272; *FSW* I, 110-111 (o grifo é de Fichte).
5. Cf. Vuillemin 1962: I, 274 (nota).
6. *GWL*, GA I/2, 274; *FSW* I, 113.
7. Essa argumentação de Fichte sobre a noção de juízo é o ponto culminante da apresentação das três proposições fundamentais da exposição de 1794-5. Com as

noções de limite e divisibilidade, a terceira proposição é estabelecida como limitação recíproca entre eu e não-eu e, a partir daí, os esclarecimentos sobre antítese e síntese se articulam para explicar como o funcionamento lógico do juízo depende da assunção do caráter absoluto do eu como síntese suprema. Aqui, apenas recortamos o aspecto “lógico” do argumento em vista da crítica de Hölderlin.

8. *GWL*, GA I/2, 274; *FSW I*, 114.

9. *GWL*, GA I/2, 279; *FSW I*, 119.

10. *GWL*, GA I/2, 275; *FSW I*, 115.

11. *GWL*, GA I/2, 270, *FSW I*, 108 (o grifo é de Fichte).

12. *GWL*, GA I/2, 273, *FSW I*, 112.

13. Para uma caracterização da *GWL* como uma investigação transcendental, cf. Steven Hoeltzel 2001: 40.

14. Cf. I. Kant, *Logik*, AA 09, 95, (§ 7 „Inhalt und Umfang der Begriffe“).

15. *GWL*, GA I/2, 274; *FSW I*, 113.

16. Que as leis lógicas estão pressupostas na *exposição* da *GWL*, Fichte o afirma explicitamente: “As leis da lógica geral (...) são pressupostas tacitamente” (GA I/2, 255; *FSW I*, 92). Sobre o fato de que a validade das leis lógicas deve ser condicionada pela *Wissenschaftslehre*, cf. *BWL*, GA I/2, *FSW I*, 68; Thomas-Fogiel 2004: 150-151.

17. *GWL*, GA I/2, 278; *FSW I*, 117-8: “Kant e seus seguidores chegaram, muito corretamente, a esses juízos *infinitos*, embora nenhum deles os tenha explicado de maneira clara e determinada”. Fichte refere-se aqui ao problema, levantado por Kant na *KrV*, da razão pela qual os “juízos infinitos” e “juízos afirmativos”, identificados na lógica formal (ou geral), devem ser, do ponto de vista transcendental, diferenciados. Cf. *KrV* B 97-98.

18. *GWL*, GA I/2, 275; *FSW I*, 114.

19. Por uma “genetic deduction of what we find in our consciousness” (*RAe*, GA I/2, 55-56; *FSW I*, 15; 32) cf. Hohler 1982: 20.

20. *GWL*, GA I/2, 277; *FSW I*, 116.

21. O texto foi publicado pela primeira vez em 1961 por Friedrich Beissner com o título “Urteil und Sein”, retirado de uma folha na guarda de um livro. Hölderlin. Cf. *Hölderlins Sämtliche Werke*, ed. Norbert von Hellingraff, Berlin: Propyläen Verlag, Primeira Edição 1916 (“Urtheil und Seyn”, in *StA IV*, p. 216-217); *Oeuvres*, Pléiade, pp. 282-3. Cf. os artigos de Courtine 2006a, 2006b).

22. Na mesma direção, Dieter Henrich, 1997: 79 (nota 23).

23. Sobre este amplo assunto, cf., particularmente, a importante distinção entre sentença e proposição (*logos apophantikos*) no tratado *Da Interpretação* de Aristóteles, 16 b 5-17. De qualquer forma, para todos os efeitos, pôr “algo como algo” é peculiar ao ato predicativo. Cf. G. Zöller, 2001: 149.

24. Sobre a complexa relação entre lógica e ontologia em Aristóteles, cf. P. Aubenque, 1962: 94-302.

25. A origem das noções de “separação” e “unificação” em Hölderlin não é exatamente lógica, ela remonta aos conceitos platônicos utilizados por Franz Hemsterhuis na

interpretação da doutrina da Espinoza. Cf. D. Henrich: 1997: 76.

26. Hölderlin, “Urtheil und Seyn”, in *StA* IV, p. 216; Pléiade, p. 282.

27. Courtine, 2006a: 44. Minhas análises não têm qualquer pretensão de estabelecer uma interpretação global das posições filosóficas de Hölderlin, mas tão somente apresentar uma leitura do referido fragmento “Juízo e Ser”. Para uma visão geral das interpretações sobre Hölderlin, cf. D. Henrich, 1997: 74, que contrasta as visões de E. Cassirer, Kurt Hildebrandt, Johannes Hoffmeister, por exemplo. Sobre esta questão, por exemplo, Ryan Lawrence afirma que as versões do *Hypérion*, relativas ao período de Iena, documentam uma contínua aproximação a Fichte. Cf. R. Lawrence, 1965: 37.

28. D. Henrich, 1997: 75: “Being precedes every relation of the subject to an object, and can therefore never become an object of knowledge”.

29. Hölderlin, *StA* VI, p.155; *Oeuvres*, Pléiade, pp. 340-341. O grifo é meu. W. Binder (*StA*, VI, p. 216-7) propõe que se leia no final, *für sich* ao invés de *für mich*, como um equívoco de escrita. Não me parece ser este o caso, pois creio que o tom provocativo é muito mais proeminente na forma em que o fragmento está literalmente escrito, i.e., *für mich*.

30. Cf. Dieter Henrich, 1997: 29.

31. Cf. J.G.M. Cunha, 2011: 06-27. Para um balanço e um posicionamento bastante acurados, cf. I. Radrizzani, 1993: 19-47.

32. G. Zöllner, 2001: 138-152.

33. Courtine 2006b: 75.

34. *GWL*, GA I/2, 259; *FSW* I, 96.

35. Hölderlin: 1967, 346-349.

36. Courtine 2006b: 82. De fato, podemos ler em Fichte, com todas as letras, o que pretende sustentar Hölderlin: “O Eu é infinito apenas em seu esforço. A finitude já é interior ao conceito. Não fosse o esforço, ele não seria nada”. (*GA*, I/2, 404; *FSW* I, 270)

37. *UuS*, *StA* IV, 490.

38. *BWL*, GA I/2, 149; *FSW* I, 80.

39. *ZE*, GA I/4, 276; *FSW* I, 528.

40. *GWL*, GA I/2, 381; *FSW* I, 242-243.

41. *GWL*, GA I/2, 381; *FSW* I/ 242.

42. *GWL*, GA I/2, 374; *FSW* I/ 234.

43. Carta a Baggessen, abril de 1795, GA III/2, 298.

RESUMOS

The theme of "unity" seems to have been one of the central keys both to the convergence and complete rupture between Romanticism and Fichte's philosophy. In this paper, I will explore one of the aspects of this subject from a well-defined and specific perspective, which requires the reconstruction (1) in its more general outlines, of the conception of judgment carried out by the *Grundlage* of 1794-5; and (2) of the critique addressed to Fichte's project that is outlined in a fragment, known as "Judgment and Being", written by Hölderlin – who, although not exactly a "Romantic", takes a position, from my point of view, quite emblematic in regard to the dialog Fichte establishes with the Romantics *strictu sensu*.

ÍNDICE

Keywords: Hölderlin, theory of judgements, doctrine of science

AUTOR

JOÃO GERALDO MARTINS DA CUNHA

Universidade Federal de Lavras – MG / Brasil

Reseñas/Recensões

Zöller, G. *Fichte lesen*, Serie *Legenda* 4

Emiliano Acosta

REFERENCIA

Zöller, G. *Fichte lesen*, Serie *Legenda* 4, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013, 119 pp., ISBN 9783772822414

- 1 Al cumplirse doscientos años del fallecimiento de J. G. Fichte ha sido nada menos que Günter Zöller quien ha emprendido la loable tarea de escribir la primera introducción a la filosofía de Fichte que contempla la totalidad de su pensamiento filosófico a la luz de la edición completa de los escritos de Fichte a cargo de la Academia Bávara de las Ciencias (GA).
- 2 Günter Zöller, profesor de filosofía en la Ludwig-Maximilians-Universität München (Múnich) y presidente de la Internationale Fichte Gesellschaft (2000-2003), es sin duda alguna uno de los más prestigiosos comentadores de la obra de Fichte. A diferencia de casi la mayoría de sus colegas, G. Zöller ha superado las barreras culturales entre la tradición anglosajona y la europea continental, logrando así que sus libros y artículos sean citados, consultados y discutidos por académicos de todo el mundo. El prestigio académico de Zöller se ve confirmado no sólo por el hecho de haber sido profesor invitado en universidades de Europa, América, Asia y Oceanía, sino además por haber participado en infinidad de iniciativas para investigar y promover el estudio de la filosofía kantiana y del idealismo alemán. No sólo su carrera académica, sino también la seriedad y calidad de sus investigaciones, testimonio de lo cual son sus libros y artículos, garantizan la calidad de este breve pero intenso libro.
- 3 El objetivo principal de *Fichte lesen* es, nos dice su autor, traer al presente la obra sistemática de J. G. Fichte (VII) y ofrecer al lector una orientación preliminar en la filosofía fichteana con vistas a un estudio profundo de la misma (2). El libro pretende ser una introducción al pensamiento de Fichte y, en este sentido, expone las líneas fundamentales de su pensamiento poniendo especial consideración tanto en la concepción fichteana del espíritu humano

en su relación consigo mismo, con el mundo y con sus semejantes, así como también en el proyecto fichteano para la realización de la libertad “como condición fundamental del saber, querer y actuar humanos” (VII).

- 4 Además de ser una introducción, el libro brinda argumentos acerca de la necesidad de leer hoy a Fichte en su totalidad. Según el autor, el estudio exhaustivo del corpus fichteanum sirve no sólo para comprender el carácter original de su pensamiento, sino también para lograr un concepto del idealismo alemán que haga justicia con cada una de sus principales figuras. En este sentido el título del libro puede ser interpretado como un imperativo. El reseñador ignora hasta qué punto Zöllner ha querido que el título sea asociado con otros textos con títulos similares, todos ellos deudores de la fórmula acuñada por L. Althusser y sus discípulos en *Lire le Capital*. Ahora bien, a diferencia de *Leer el Capital* en Fichte *lesen* la exposición no es crítica, sino que busca presentar el pensamiento fichteano del modo más fiel posible a la intención del autor de la doctrina de la ciencia. Por otra parte, a diferencia del grupo dirigido por Althusser, el autor no intenta buscar conexiones o posibles puntos concretos de contacto entre el pensamiento de Fichte y problemas contemporáneos, sean epistemológicos, filosóficos, morales, políticos o económicos. De allí que no debe sorprender que el “mañana” anunciado en el título del último capítulo del libro (“Fichte ayer, hoy y mañana”, 102-105) no se refiera sino al futuro de los estudios académicos sobre Fichte y el idealismo alemán. El reseñador cree que detrás de tales equívocos (“Leer a Fichte”, “el mañana de su filosofía”), que pueden provocar falsas expectativas sobre el contenido, se halla otro tipo de ambigüedad quizás más problemática en lo que se refiere al concepto del libro en cuanto tal: la falta de claridad en la definición del público al que esta introducción va dirigida. El libro parece estar dirigido a un público académico o lector de filosofía en general. Sin embargo, el vocabulario utilizado por Zöllner resulta demasiado técnico y, por momentos, sólo comprensible para quien ya haya leído varios escritos de Fichte y esté familiarizado con la jerga de los estudios académicos clásicos sobre idealismo alemán. A esto se suma el hecho de que, tal vez a causa de la brevedad exigida por el formato del libro para el tratamiento de cada aspecto de la filosofía de Fichte, Zöllner debe dar demasiadas nociones por supuestas. Esto achica ciertamente aún más el universo de lectores posibles. En este sentido, el reseñador cree que esta introducción podrá ser aprovechada ante todo por conocedores de la filosofía de Fichte o del idealismo alemán.
- 5 El libro está dividido en siete capítulos, los cuales versan sobre: el modo en que Fichte debería, según el autor, ser leído (1), información biográfica (2), la relación de Fichte con las filosofías de Kant y sus contemporáneos (3), conceptos y teorías fundamentales de la filosofía de Fichte (4 y 5), el proyecto

fichteano para una transformación del mundo (6) y, por último, las principales recepciones de su pensamiento y la propuesta del autor para estudios futuros sobre Fichte y el idealismo alemán (7). Al final de cada capítulo Zöllner ofrece una selección de literatura secundaria sobre el tema en cuestión que puede ser muy útil para todo aquel que desee iniciar una investigación sobre el filósofo de Rammenau. Los artículos y libros mencionados al final de cada capítulo se encuentran reunidos al final del libro en el apartado “Bibliografía”. Como toda bibliografía, esta lista puede ser vista como parcial, sobre todo para el conocedor de los estudios sobre Fichte en lengua española. Sin embargo, el reseñador supone que el autor ha querido ser honesto con el lector incluyendo en la bibliografía únicamente los libros y artículos que él ha leído efectivamente.

- 6 El primer capítulo, que lleva el mismo título que el libro: Leer a Fichte, consiste en una serie de reflexiones del autor sobre la experiencia de entrar en contacto con una obra, como la de Fichte, tan diversa en lo que se refiere a los niveles de lenguaje (popular, científico) como al carácter de la exposición (manuscritos de lecciones, libros, anotaciones de estudiantes). Tal vez el punto más importante de este breve capítulo sea la decidida negativa del autor a toda lectura parcial de la obra de Fichte (sea concentrada en un tema, escrito o período histórico). Según el autor este modo tan habitual de leer a Fichte no hace justicia con su pensamiento, pues distorsiona el carácter de la filosofía fichteana en su conjunto, así como también cada idea o teoría particular de Fichte. Teniendo en cuenta que hoy disponemos de toda la obra de Fichte, editada en la GA, se podría decir que estudiar algún aspecto del pensamiento de Fichte sin ponerlo en relación con el todo del corpus fichteum es, dicho sin ambages, síntoma de desidia historiográfico-filosófica.
- 7 El capítulo siguiente presenta una breve reseña sobre la vida y obra de Fichte desde 1774 hasta 1814. Al reseñador sorprende que no haya mención alguna de la relación de Fichte con la masonería ni con los movimientos y literatura revolucionarios en la Alemania de fines del siglo XVIII. Uno podría pensar que para el autor este tipo de información no es relevante. Sin embargo, en el caso de Reinhold, Zöllner sí menciona sus lazos con la masonería (17). Según el reseñador, estos sucesos en la vida de Fichte son también esenciales para una comprensión cabal de los motivos principales de su filosofía y de los hechos más significativos de su vida.
- 8 En el tercer capítulo Zöllner examina, por un lado, las tensiones entre las filosofías de Kant y Fichte, y, por otro, los principales filósofos en la Alemania de la segunda mitad del siglo dieciocho que ejercieron una considerable influencia en la formación filosófica del autor de la doctrina de la ciencia. Visto como una antesala a los capítulos siguientes del libro, los cuales tratan

acerca del sistema fichteano, esta sección ofrece de manera breve una reconstrucción del horizonte filosófico en el que hizo su aparición la doctrina de la ciencia. Sin embargo, el reseñador cree que esta reconstrucción sería más fiel a los hechos de haberse incluido un apartado acerca del determinismo filosófico del que Fichte fue partidario incluso hasta luego de sus primeras lecturas de Kant. Ciertamente, de haberse incluido esta sección en la reseña de las filosofías que influyeron en la vida intelectual de Fichte hasta 1793, el autor no podría haber llegado a la conclusión a la que arriba en este capítulo, a saber: que el sistema fichteano “surge de la reacción productiva a las exigencias dogmático-racionalistas y empiristas-escépticas de la filosofía crítica” (21). En este sentido, el reseñador considera que la reconstrucción que ofrece Zöller da a la filosofía kantiana una importancia un poco mayor de la que en verdad posee en la formación de Fichte antes de que éste sea nombrado profesor en Jena en 1794. Nadie puede negar que Kant ejerció, de distintos modos, una influencia determinante en el desarrollo espiritual de Fichte a lo largo de toda su vida. Sin embargo, el rol principal que Zöller da a la filosofía de Kant en la recepción fichteana de las otras filosofías de su tiempo, que cree ver Zöller, no es exclusivo de la filosofía crítica, tal como lo evidencian la correspondencia de Fichte y sus primeros escritos sobre religión y política. Zöller nos presenta en este capítulo a Fichte como si fuera una tabula rasa en el momento en que entra en contacto con la filosofía kantiana y no introduce la variable del pasado fichteano, el cual ciertamente juega un rol decisivo no sólo en el modo de leer a Kant, sino también a sus contendientes. Resulta, en verdad, extraño que Zöller haya omitido este “pasado determinista” de Fichte, sobre todo cuando se ve que en la literatura sugerida al final de este capítulo se encuentra el libro de Armin G. Wildfeuer *Praktische Vernunft und System: entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fichtes* (Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1999), en el cual Wildfeuer presenta lo que según el reseñador constituye su más valorable aporte a los estudios fichteanos, a saber, su investigación acerca de la influencia de la filosofía determinista de Hommel en el pensamiento de Fichte (el reseñador aconseja también el artículo de Wildfeuer “Vernunft als Epiphänomen der Naturkausalität”, en: *Fichte-Studien*, (1997) 9, pp. 61-82).

- 9 A partir del capítulo cuarto el autor inicia una descripción de todo el sistema fichteano. En este capítulo, titulado El sistema de la libertad, la exposición se concentra en particular en los escritos y lecciones entre 1794 y 1800 desde el “descubrimiento del Yo” (22) en el Fundamento de toda la doctrina de la ciencia de 1794 hasta la idea de un “mundo de los espíritus” (*Geisterwelt*) posibilitado a partir del concepto de la creencia o fe (*Glaube*) tal como aparece en *La destinación del hombre* de 1800. El hilo conductor de este

capítulo es el despliegue del Yo desde su dimensión pre-individual en cuanto principio hasta su dimensión colectiva o intersubjetiva en cuanto “nosotros” a través de su individualización en espacio y tiempo en la autoconsciencia individual determinada por limitaciones (Schranken) naturales y límites (Grenzen) morales. El Yo es presentado aquí en la pluralidad de significados que recibe en la filosofía de Fichte: en cuanto infinito, finito, en cuanto actividad pre-consciente, principio o fundamento (Grund) y axioma (Grundsatz). El valor de la exposición que hace Zöllner del carácter polisémico del término Yo reside, según el reseñador, en la claridad con la que Zöllner procede en esta distinción, mediante la cual da en tierra con las habituales identificaciones entre mi consciencia y el Yo, así como también entre el Yo en cuanto principio y en cuanto axioma de un sistema de filosofía trascendental (23, 24, 29). Otro aspecto digno de ser mencionado y reconocido es que Zöllner muestra de manera diáfana que la depotenciación del Yo absoluto, que aún hoy algunos lectores de Fichte creen ver como característica de un segundo Fichte, ya sucede en el Fichte de Jena (26). Desde el Yo entendido como individuo Zöllner avanza hacia las determinaciones posteriores del mismo en las dinámicas de intersubjetividad: reconocimiento y exhortación, pasando de este modo de los escritos sobre doctrina de la ciencia a los escritos sobre filosofía del derecho y ética entre 1796 y 1798. Entre los distintos temas que trata el autor al analizar estos años en la obra de Fichte se destacan la problematización del estatuto epistemológico y ontológico del cuerpo así como también el modo en que presenta la articulación entre moral, ética y política en el caso de la concepción fichteana del individualismo de su filosofía del derecho. Este individualismo va acompañado, según el autor, de un “socialismo ético” y un “uniformismo moral” (38). El capítulo concluye con un breve análisis de La destinación del hombre en el que Zöllner no sólo busca enfatizar la diferencia entre el concepto de “fe” en Jacobi y en Fichte, sino principalmente integrar el contenido de este libro, visto por lo general como momento de ruptura con el periodo de Jena, precisamente con el sistema de ciencias filosóficas desplegado entre 1794 y 1799 (44). Aun cuando pueda decirse que ciertos aspectos de la filosofía de Fichte durante sus años de Jena no son presentados de modo suficientemente claro, como es el caso de la axiomática de la doctrina de la ciencia de 1794 y las acciones originarias del Yo a las que los axiomas se refieren (26), se debe reconocer el mérito de Zöllner no sólo de lograr en tan pocas páginas dar una visión de conjunto de esos años intensos en la producción filosófica de Fichte, sino además integrar el año 1800 a este periodo.

- 10 Siguiendo el esquema histórico-sistemático iniciado en el capítulo anterior, en el capítulo quinto, Ser, saber y mundo, Zöllner reconstruye el núcleo temático de todas las exposiciones de la doctrina de la ciencia a partir de

1800. Este capítulo constituye, según la lectura del reseñador, el centro mismo del libro. Pues aquí Zöllner demuestra un especial interés en ir a fondo con su refutación de todo intento de hacer de la filosofía de Fichte una serie discontinua, si no contradictoria y/o aporética, de proyectos filosóficos. Y éste es, según el reseñador, el fin principal de este libro: mostrar la unidad temática, no sólo de motivos o intenciones, sino también a nivel conceptual y metodológico, de la doctrina de la ciencia en todas sus presentaciones. Según Zöllner las interpretaciones que creen ver en el Fichte posterior a 1800 un retroceso a formas dogmáticas, pre-críticas o místicas “pasan por alto la relación compleja, tanto crítica como afirmativa, del Fichte tardío con sus predecesores y competidores [sc. Platón, Spinoza, Jacobi, Schelling]” (51-52). Por otra parte, según Zöllner, esta manera de leer a Fichte debería dejar de referirse sólo a las versiones de la doctrina de la ciencia de 1794/95 y 1804 y emprender la tarea de verificar la tesis de la ruptura a la luz de toda la obra de Fichte (52). El punto que Zöllner desea dejar en claro es que la diferencia entre la doctrina de la ciencia antes y después de la disputa del ateísmo no consiste en una ruptura, sino en una transformación de la doctrina de la ciencia a partir de la apropiación crítica que hace Fichte de distintos motivos de los cuatro filósofos recién mencionados. Esta transformación que instala una oscilación entre la trascendencia de lo absoluto con respecto al saber desde el punto de vista de lo real y la inmanencia del mismo desde el punto de vista ideal, continúa, según Zöllner, las líneas fundamentales del proyecto inicial fichteano en los años de Jena, dado que “retoma las consideraciones anteriores [de Fichte] que buscaban enlazar el idealismo de la doctrina de la ciencia con su realismo en la figura doble de un “idealismo real” y un “realismo ideal” (GWL, GA I/2, 412)” (65). De allí que Zöllner concluya que “en ningún momento la doctrina de la ciencia se transforma ante los ojos de su autor en una doctrina del ser ni muta la filosofía crítica trascendental en una metafísica transcendente pos-crítica” (ibíd.).

- 11 El sexto capítulo, el cual es el último dedicado a la exposición del sistema fichteano, está dedicado a lo que Zöllner llama “la filosofía del futuro” de Fichte. Ella consiste en el programa político-pedagógico de una transformación del mundo tal como ha de verse principalmente en los escritos sobre filosofía de la historia, el rol del intelectual en el progreso de la humanidad y su teoría del Estado a partir de 1800. Este futuro de realización absoluta de la libertad, en cuyo diseño Fichte trabaja a lo largo de estos años, es, como bien aclara Zöllner citando al mismo Fichte, “un mundo que [...] permanece eternamente en la forma de lo que ha de venir (WL 1807, GA I/10, 137)” (77). A la exposición sobre el programa fichteano de una praxis dirigida a un futuro de emancipación total de la humanidad en general sigue una serie de apartados que colocan el foco de atención en los elementos principales de

este programa: la relación entre razón e historia (6.2), la idea de nación y el programa pedagógico fichteano (6.3), y, por último, la propuesta fichteana para suprimir las tensiones entre derecho (política) y religión (6.4). Zöller presenta en esta sección no sólo un análisis de los distintos aspectos de este programa de emancipación política, cultural, religiosa, moral y científica de la humanidad, sino además una comparación con el modo en que tanto Schelling como Hegel concibieron la realización de la libertad absoluta de la razón en la historia. Según el autor, mientras Fichte abre un futuro para la reflexión filosófica y la praxis política, Hegel se limita a concebir el presente bajo la figura de la reconciliación entre lo ideal y lo real, y Schelling, un pasado en cuanto fundamento (Grund) abismo (Abgrund) que caracteriza en lo más profundo el presente (77-78).

- 12 Según ve el reseñador, un análisis del rol que Fichte da al arte dentro de la comunidad racional políticamente organizada habría contribuido a completar la exposición del proyecto emancipador fichteano que el libro ofrece. No se llega a descubrir las razones por las que Zöller no ha querido incluir este tópico. Tampoco reciben la atención del autor las reflexiones de Fichte sobre el arte en general y el impulso estético. Para sorpresa del lector en la sección destinada en este capítulo al arte, “Ciencia y arte” (75-82), lo estético y el arte en sentido estricto son ignorados, y la exposición se concentra en la noción general de “artista” en el sentido de aquél que se ocupa de las “artes liberales” (79).
- 13 El libro concluye con consideraciones del autor acerca del pasado, presente y futuro de los estudios sobre Fichte (capítulo séptimo), en las que el lector encuentra una síntesis de los momentos fundamentales en la recepción de la filosofía de Fichte desde Schelling hasta Janke, Lauth y Henrich. A esto sigue una descripción (tal vez demasiado) general de lo sucedido en los estudios fichteanos en los últimos treinta años y una propuesta del autor acerca de cuáles deberían ser los próximos pasos en las investigaciones sobre la filosofía de Fichte. Según Zöller, la tarea por venir en los estudios fichteanos debe aprovechar la situación privilegiada de tener a disposición la totalidad de la obra de Fichte editada críticamente. De allí que la tarea debe consistir en un estudio de la doctrina de la ciencia en sus quince presentaciones y en la confrontación del concepto general que se logre de la misma con la obra de Schelling y Hegel, si bien ya no dentro de un esquema de progreso o decadencia que vaya de Fichte a Hegel a través de Schelling, sino de una manera creativa y crítica. Según Zöller estos tres colosos de la filosofía deben ser interpretados como expresiones históricamente alternativas y sistemáticamente complementarias de hacer filosofía a partir de Kant (104).
- 14 Como conclusión, el reseñador cree que Fichte lesen es una introducción lograda, más allá de las observaciones hechas, cuyo mérito no sólo reside en

dar una visión general de todo el desarrollo intelectual de Fichte acompañada de una bibliografía interesante (y, en este sentido, este libro es un buen instrumento para la preparación de una investigación historiográfica o filosófica sobre Fichte); sino además en mostrar la unidad del pensamiento fichteano con ejemplos concretos tomados de toda la obra de Fichte. De este modo Zöllner deja en evidencia las limitaciones conceptuales de todo intento de presentar un Fichte esquizofrénico.