

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**FILOSOFIA APLICADA E IDEALISMO
NA STAATSLEHRE DE 1813**
APPLIED PHILOSOPHY AND IDEALISM IN
FICHTE'S *DOCTRINE OF THE STATE* (1813)

João Geraldo Martins da Cunha

UFPA – Universidade Federal de Lavras

Resumo: Neste trabalho analiso o sentido que a expressão “filosofia aplicada” assume nas conferências que Fichte realiza em 1813, conhecidas como *Doutrina do Estado de 1813*, ou ainda, *Doutrina do Estado ou da relação entre Estado originário e reino da razão*. Mais exatamente, gostaria de indicar o sentido, a meu ver, absolutamente inusitado que esta expressão adquire aqui, pelo menos se considerado à luz do repertório filosófico delineado pelo kantismo. A tese de Fichte parece inverter um esquema tradicional da razão moderna para sustentar que a ideia de liberdade deve ser assumida como o elemento a partir do qual inclusive a “natureza” pode vir a ser pensada. Este remanejamento, ou radicalização do “primado prático” parece implicar uma completa alteração na noção de “filosofia aplicada”, no sentido preciso de que “aplicação” e idealismo filosófico tornam-se faces de uma mesma moeda. Em vista disso, neste ensaio é testada a seguinte hipótese. A retórica destas *Conferências*, ao que tudo indica, remete à tese de que o “idealismo” – e isso no sentido preciso que Fichte pretende dar a este termo – não deve ser lido como uma opção filosófica a mais: ou se faz filosofia e, *portanto*, se assume este idealismo, ou não se faz filosofia.

Desta forma, o que não deixa de causar estranhamento aos olhos acostumados à tradição, a “aplicação” da filosofia é uma vida moral [SW, IV, 389]; mas uma vida moral que deve pressupor uma noção forte de liberdade que, por sua vez, só pode ser assumida por tal idealismo.

Palavras-chave: Fichte; Idealismo; Doutrina da Ciência; Doutrina do Estado; Filosofia Aplicada

Abstract: In this paper I analyze the meaning of the expression “applied philosophy” in Fichte’s conferences of 1813, known as the *Doctrine of the State* (1813) or *Doctrine of the State or the relation between the original State and the realm of reason*. Precisely, I would like to indicate the absolutely unusual sense that, from my point of view, this expression acquires here, at least, if it is considered in the light of the Kantian philosophical repertoire. Fichte’s thesis seems to reverse a traditional scheme of modern reason to hold that the idea of freedom must be assumed as the element from which even “nature” can be thought of. This reassignment, or radicalization of the “practical primacy”, seems to imply a complete change in the notion of “applied philosophy”, in the precise sense that “application” and philosophical idealism become two sides of the same coin. In this regard, I test the following hypothesis. The rhetoric of these conferences, it seems, refers to the thesis that “idealism” – in the strict sense that Fichte intends to give this term – should not be read as an additional philosophical option: either one does philosophy and, therefore, this idealism is assumed, or philosophy is not made at all. In this way, which does not fail to unsettle the customary eyes of tradition, the “application” of philosophy is a moral life [SW, IV, 389]; but a moral life which must presuppose a strong notion of freedom which, in turn, can only be assumed by such an idealism.

Keywords: Fichte; Idealism; Doctrine of Knowledge; Doctrine of the State; Applied Philosophy

I

Neste trabalho gostaria de analisar o sentido que a expressão “filosofia aplicada” assume nas conferências de 1813, conhecidas como Doutrina do Estado de 1813, ou ainda, *Doutrina do Estado ou da relação entre Estado originário e reino da razão*.¹ Mais exatamente gostaria de indicar o sentido, a meu ver, absolutamente inusitado que esta expressão adquire aqui, pelo menos se considerado à luz do repertório filosófico delineado pelo kantismo.

É bastante sabido que Kant propõe diversas passagens (Übergänge) entre as diferentes partes de sua filosofia, seja no domínio teórico, seja no domínio prático. Assim, à *Crítica da Razão Pura* deveria suceder um tratado sobre os *Primeiros Princípios Metafísicos da Natureza* como uma *passagem* para a física de Newton; ou seja, o sistema filosófico deveria conter transições entre os mais abstratos fundamentos (como condições últimas de possibilidade) e sua “aplicação” aos fenômenos sensíveis mais imediatos. Da mesma forma, o uso prático da razão parece ter sido pensado em estratos que vão desde as condições transcendentais últimas do agir livre até as condições concretas da vida humana, de tal forma que a *Crítica da Razão Prática* foi sucedida por uma *Metafísica dos Costumes* (bipartida em Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude) que, por sua vez, faria a passagem para as condições históricas e antropológicas da existência prática dos homens.²

Outra imagem da clássica configuração da razão moderna como uma unidade sistemática pode ser recolhida na famosa metáfora cartesiana da árvore do conhecimento cujas raízes constituem a metafísica, o tronco a física-matemática da natureza e os galhos as ramificações, “aplicações”

¹ StL, SW IV, 366-600.

² Cf. Ricardo Terra, *Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

desta aos diversos campos específicos da vida e do saber humanos.³ De todo modo, ainda que os exemplos pudessem ser multiplicados, fato é que a noção de aplicação do saber resta inalterada neste quadro: uma reflexão conceitual qualquer (prática ou teórica) é uma espécie de forma (forma da razão) que deve ser “aplicada” ao conteúdo material do mundo dado pelos sentidos; um arcabouço intelectual qualquer deve ser aproximado daquilo que lhe é heterogêneo. Em suma, a razão moderna parece ter operado com uma noção de saber que deve lidar com algo heterogêneo (matéria, dado sensível, inclinações etc.) que, por definição, impõe-lhe alguma restrição ou resistência, algo que a disciplina da “aplicação” teria por tarefa contornar.

Ainda que esta descrição da noção de “aplicação” seja muito genérica, ela serve, a contrapelo, como pano de fundo para a compreensão do uso que Fichte fará dela. A meu ver, nestas conferências, notadamente em sua “Introdução”, podemos assistir ao surgimento de uma noção de filosofia aplicada e, por conseguinte, de “aplicação”, inteiramente novas. É bem verdade que Fichte, ao longo de sua obra, tenha afirmado sua filiação à filosofia de Kant e que, de uma maneira ou de outra, prestado homenagem ao que considerava ser sua herança filosófica – a despeito das opiniões do próprio Kant sobre isso. E mesmo nesta “introdução” chega a afirmar que a Doutrina da Ciência não pretende dizer algo diferente do que é afirmado pela filosofia transcendental de Kant, embora, é preciso ressaltar, desde que bem compreendida:

“Kant pensava exatamente o mesmo; simplesmente, não se exprimiu com esta determinidade (*Bestimmtheit*). Idealismo transcendental significa exatamente a mesma coisa. Simplesmente não foi compreendido (de fato, foi

³ Descartes, *Carta-Prefácio aos Princípios. Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam e Paul Tannery, 11 vols. Vrin, Paris, 1996, IX, 14.

compreendido sobre alguns detalhes, mas não sobre o pensamento fundamental).”⁴

A despeito do conhecido quiproquó entre Kant e os “pós-kantianos”, particularmente Fichte, entre a interpretação segundo a letra e a interpretação segundo o espírito, fato é que essa herança kantiana não parece, a meu ver, repercutir na noção de “filosofia aplicada” que estas conferências pretendem apresentar. A filosofia transcendental “bem compreendida” parece apontar para uma reformulação de teses, *prima facie*, notoriamente contrária ao esquema geral da argumentação crítica.

Neste sentido, a “aplicação” da Doutrina da Ciência parece implicar um remanejamento considerável de certos conceitos filosóficos, notadamente, uma interpretação radical da ideia do “primado da razão prática” sobre a razão teórica. Em outras palavras, Fichte parece levar às últimas consequências a tese do “primado prático” – talvez até um ponto ao qual o próprio Kant não estivesse disposto a chegar – no sentido de que, doravante, o que poderíamos chamar de “modelo” pelo qual a razão deve se pautar não será mais aquele de uma razão teórica que pretende conhecer a natureza e que, *depois*, pode ser conjuminado com os problemas relativos à liberdade humana. A tese de Fichte parece inverter este esquema tradicional da razão moderna para sustentar que a ideia de liberdade deve ser assumida como o elemento a partir do qual, inclusive, a “natureza” pode vir a ser pensada.

Este remanejamento, ou radicalização do “primado prático” parece implicar uma completa alteração na noção de “filosofia aplicada”, no sentido preciso de que “aplicação” e idealismo filosófico tornam-se faces de uma mesma moeda. Em vista disso, neste ensaio, gostaria de testar a seguinte hipótese. A retórica destas *Conferências*, ao que tudo indica,

⁴ SW IV, 374: “Kant genau so: er hat sich nur nicht MIT dieser Bestimmtheit ausgesprochen. Transscendentaler Idealismus heisst ganz dasselbe. Man hat ihn nur nicht verstanden (wohl über einiges Einzelne, nicht aber über den Grundgedanken”.

remete à tese de que o “idealismo” – e isso no sentido preciso que Fichte pretende dar a este termo⁵ – não deve ser lido como uma opção filosófica a mais: ou se faz filosofia e, *portanto*, se assume este idealismo, ou não se faz filosofia.

Desta forma, o que não deixa de causar estranhamento aos olhos acostumados à tradição, a “aplicação” da filosofia é uma vida moral;⁶ mas uma vida moral que deve pressupor uma noção forte de liberdade que, por sua vez, só este idealismo pode assumir. Em outras palavras, se liberdade implica autonomia – e essa herança kantiana nunca parece ser recusada por Fichte –, se não há espaço para qualquer determinação heteronômica quando se pensa seriamente um agir livre que, espontaneamente, escolhe o dever moral, *então* é preciso assumir todas as consequências filosóficas deste pressuposto. Ora, dentre eles, destaca-se o fato, para Fichte, de que ou assumimos o idealismo que é compatível com esta liberdade, ou não podemos fazer filosofia. Isso porque, como uma espécie de premissa implícita desta Introdução, assume-se que o propósito prático no uso da razão não pode ser negligenciado por uma verdadeira filosofia.

No que se segue, portanto, quero mostrar, a partir de uma leitura da “introdução” destas *Conferências* que (I) o argumento de Fichte parece ser apagógico, isto é, a assunção contrária ao modo de ver da Doutrina da Ciência implica a dissolução da filosofia, porquanto implica a recusa, implícita ou explícita, da própria ideia de liberdade; depois e como conclusão, (II) que uma interpretação de Fichte deve considerar seriamente a tese do primado prático no sentido que acabo de enunciar. Para tanto, minhas análises ficarão restritas ao que considero ser uma espécie de

⁵ Como se sabe, desde a exposição de 1794, Fichte pretende que seu “idealismo” não seja confundido com aquele que, *apenas*, se opõe ao realismo dogmático. Tão dogmático quanto este, o idealismo que pretende fazer do “mundo”, ou da “natureza” um efeito do eu, é limitado e não consegue escapar às armadilhas do dogmatismo. Apenas uma espécie de “idealismo prático”, como Fichte pretende que seja o seu, poderia explicar a “oscilação” entre eu e não, consciência e natureza, sujeito e objeto. Cf. SW I, 155; 184-5.

⁶ SW IV, 389.

“primeira” parte desta Introdução, notadamente, às páginas que vão de 369 a 390 do quarto volume da edição I.H. Fichte.

II

Começamos pelo problema relativo ao modo pelo qual Fichte parece argumentar nesta “introdução”. Quanto a isso, pretendo mostrar que seu “método” expositivo é apagógico, no sentido de que sua prova acerca do ponto de vista da Doutrina da Ciência, o idealismo, é uma prova indireta.⁷ Em outras palavras, Fichte parece assumir, por hipótese, a tese contrária ao idealismo e conduzi-la ao absurdo; neste caso, o “absurdo” consiste em contradizer a ideia de liberdade. A premissa implícita de sua argumentação aqui, obviamente, é a de que uma filosofia não pode recusar a ideia de liberdade; logo, a posição teórica que assim o faz não pode mesmo ser uma filosofia – esse ponto de vista, rigorosamente falando, é uma “não-filosofia”. E isso, indiretamente, nos obrigaria a assumir, por exclusão, o ponto de vista da Doutrina da Ciência; o que, por sua vez, não só é compatível com a ideia de liberdade, como deriva dela consequências teóricas bastante radicais que podem ser sumariadas pelo nome: idealismo.

Não cabe aqui discutir as razões pelas quais Fichte assume a premissa segundo a qual uma filosofia não pode recusar a ideia de liberdade, de todo modo, ele parece entender que a espontaneidade do pensar é uma espécie de experiência tão imediata quanto irrecusável, tal como sempre insistiu em suas exposições da *W-L* desde Iena. No contexto especí-

⁷ É muito provável que, no cenário intelectual no qual Fichte se insere, a oposição entre provas ostensivas e provas apagógicas remontem à Leibniz: “É difícil, creio, prescindir totalmente destas demonstrações apagógicas, isto é, que reduzem a proposição ao absurdo, e limitar-se às demonstrações ostensivas, tal como são chamadas; os geômetras, muito versados nesta matéria, o sabem muito bem”, Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livro IV, Cap. Viii, §2.

fico destas *Conferências*, Fichte afirma: “Conhecer, saber, se-representar (*Erkennen, Wissen, Sichvorstellen*), isto, cada um conhece e conhece imediatamente, deve conhecer pelo fato de que é: e aquele que não conhece por si mesmo, não poderia chegar ao conhecimento pelo exterior”.⁸

Por outro lado, poderíamos ainda acrescentar que, sem a ideia de liberdade, o uso prático da razão, irrevogavelmente ligado ao nosso *destino* como seres humanos, perderia completamente seu propósito. Vejamos então o movimento de sua argumentação.

Primeiramente (páginas 369 a 383), Fichte parece apresentar uma descrição do que pode ser entendido como o modo de ver (*Ansicht*) da Doutrina da Ciência; apenas depois deste passo (páginas 383 a 390), ele parece apresentar, num segundo momento, o que entendo ser um prova apagógica ou indireta. Quanto a este primeiro momento, talvez possamos dizer que o movimento argumentativo consiste em contrapor o modo de ver filosófico, próprio à Doutrina da Ciência, e o modo de ver natural; esta contraposição é apresentada de três maneiras distintas e sucessivas. Vejamos, em seus traços gerais, a primeira caracterização desta contraposição.

Fichte parece derivar de duas assunções a primeira formulação da oposição entre filosofia e não-filosofia (páginas 369 a 371). Em primeiro lugar, é preciso assumir que qualquer um pensa, representa (se-representa), conhece. Em segundo lugar, também se admite que este pensar e representar são correlatos de “um mundo”; daí se seguiria a contraposição entre dois modos de ver, dois modos de representar: aquele que supõe um mundo de coisas, o modo de ver habitual; e aquele modo de ver filosófico, para o qual há imagens, conhecimentos, leis, e não “coisas”:

⁸ SW IV, 370: “Erkennen, Wissen, Sichvorstellen – dies kennt ein Jeder, kennt es unmittelbar, und muss es kennen, dadurch, das er es *ist*: und wer es nicht konnte durch sich, dem wäre von aussen her diese Kenntniss nicht beizubringen”.

“Todo conhecimento fornece e possui seu mundo, seu sistema de ser. Em oposição ao mundo habitual e ao seu sistema de ser, o conhecimento do qual falamos oferece um mundo absolutamente novo – ele próprio é um órgão criador, olho novo, precisamente para um novo mundo de visões (*neue Gesichtswelt*).”⁹

Mas qual seria diferença entre estes dois modos de ver? A diferença específica da filosofia, ou da Doutrina da Ciência, frente ao *genus* do saber reside no fato de que esta é um saber do saber, é uma reflexão; em outras palavras, é um conhecer “deste representar algo que aí está”; ela, portanto, deriva de uma reflexão sobre o modo de ver natural.

Esta contraposição é reforçada com o exemplo do cego de nascença. Suponham um cego de nascença cujo mundo é dado pelo toque e que, a certa altura, passasse a enxergar. O surgimento da filosofia é simbolizado por essa mudança: podemos permanecer neste mundo no qual nascemos, no qual “as coisas são sabidas e conhecidas, mas a própria consciência não o é”¹⁰; ou então, podemos adquirir essa visão refletindo sobre nosso pensar, representar etc.

Esse segundo modo de ver, ademais, implicaria o idealismo. Isso porque, ao refletir sobre o fato de que representamos, pensamos etc., percebemos que, coerentemente, podemos apenas admitir *imagens* e nunca um “mundo material” em si independente; mesmo aquele que supõe um mundo material, na verdade, “se-representa” (*Sichvorstellen*) tal mundo, portanto, o que para ele é, não é o mundo material em si, mas a imagem ou representação de tal mundo. É bem verdade que esta argumentação em defesa do idealismo deverá ser completada no segundo momento

⁹ SW IV, 370: “Alle Erkenntniss liefert und hat ihre Welt. Ihr System des Seyns. Im Gegensatz gegen die gewöhnliche Welt und ihr System des Seyns, liefert die Erkenntniss, von der wir sprechen, eine durchaus neue; – sie selbst ist schöpferisches Organ, neues Auge, eben für eine neue Gesichtswelt”.

¹⁰ SW IV, 371: “Die Dinge erkannt und gewusst: nicht einmal gewusst das Bewusstseyn selbst”.

desta primeira parte da Introdução (e, a meu ver, ela também não é decisiva uma vez que o argumento geral será, como tentarei mostrar ainda, apagógico), de qualquer forma, essa observação, ainda que muito de passagem, aponta para a tese acerca da necessária vinculação entre filosofia e idealismo.

Como uma explicação suplementar (*Zur ferneren Erläuterung*), Fichte apresenta uma segunda vez a contraposição entre filosofia e não-filosofia a partir da página 372 desta Introdução (páginas 372-376). Agora o que é destacado é o fato de que apenas o modo de ver (*Ansicht*) da Doutrina da Ciência é, propriamente falando, filosofia. A razão mais fundamental para tanto é a seguinte: essa reflexão sobre o saber, este saber do saber mais imediato da consciência natural é livre porquanto é capaz de *flutuar* sobre as imagens, que podemos chamar de imagens de primeira ordem da consciência natural. Em outras palavras, a consciência (ou imagem) de que tenho imagens está alinhada à espontaneidade própria do pensar. Como Fichte dirá algumas páginas à frente: esse modo de ver é “liberdade do conhecimento vis-à-vis a lei; é flutuar indiferente sobre a lei”.¹¹

Nestes termos, a diferença entre os dois modos de ver pode ser apresentada da seguinte forma:

“Para *aquela* [modo de ver natural], o que é último é um ser [*Seyn*] material, já disse. – Um ser que está precisamente aí sem ser o que quer que seja, um ser morto, fixo e subsistente, ao qual, sem que se saiba nem como nem porque, são atribuídas propriedades como se lhe fossem inerentes [...].

“Para *este* [modo de ver filosófico], não há absolutamente tal ser, mas apenas um ser espiritual, i.e., livre, vivo, e que não se torna uma imagem determinada senão por uma limitação da liberdade e da vida nele.”¹²

¹¹ SW IV, 382: “Diese Einsicht nun ist *Freiheit* der Erkenntniss vom Gesetze; sie ist indifferentes Darüberschweben”.

¹² SW IV, 375: “Für *jene* ist ein materielles *Seyn* das letzte, sagte ich. Dieses – ein *Seyn*, das da eben *ist*, ohne irgent Etwas zu *seyn*, und zwar ein todt beharrendes und

Como afirma a passagem, a *pressuposição* do modo de ver natural deve assumir um ser material heterogêneo ao espírito ao qual se atribui qualidades “sem que se saiba nem como nem porque”. Ora, não se sabe nem o como nem o porquê na medida em que vincular uma qualidade a um ser já é *pensar, representar*; ou seja, já implica formar uma *imagem* e nessa imagem, por um princípio qualquer, vinculamos (nos-representamos) algo. Em outras palavras, o que Fichte parece sustentar aqui é que só pode haver compreensão (*begreifen*) na medida em que reunimos numa imagem (ou conceito) algo; portanto, a assunção de que “há um ser material” heterogêneo à imagem que tenho dele é um contrassenso. Por contraposição, o modo de ver filosófico é caracterizado, na segunda parte da citação, como a consciência do que falta ao modo de ver natural; assumir que “não há absolutamente tal ser”, material e heterogêneo à consciência, ou à imagem que tenho dele, é tomar consciência de que, para nós que *representamos*, o que é, é “espiritual”, i.e., o que é, é numa imagem por que simplesmente não pensamos de outro modo. Em suma, nossa filosofia só pode ser uma filosofia da imagem, uma filosofia da representação.

Desta reformulação da contraposição entre modo de ver natural e modo de ver filosófico, Fichte extrai algumas consequências importantes – ainda que não as apresente, propriamente, *depois* de formular pela segunda vez esta contraposição. A primeira é o fato de que Doutrina da Ciência não é o nome de seus escritos ou de *sua* filosofia,¹³ o que significa que, para além da forma pela qual ela venha a ser *exposta*, ela toca a todos, desde que, bem entendido, tenham tentado pensar a si mesmos (seus próprios pensamentos) de modo claro. Nessa medida, ele chega

bestehendes, dem die Eigenschaften, als ein inhärendes, man weiß auch nicht wie and wodurch, aufgetragen werden [...]. Für *diese* schlechthin kein solches Seyn, sondern nur ein geistiges, d.i., ein freies, lebendiges, was nur durch die Beschränkung der Freiheit und des Lebens in ihm zu einem bestimmten Bilde wird”.

¹³ SW IV, 374.

mesmo a aceitar que seus escritos podem não ser a Doutrina da Ciência, i.e., que a melhor exposição da Doutrina da Ciência pode não ser a sua.

Por outro lado, exatamente porque ela não se confunde com seus escritos, trata-se *da* filosofia uma vez que seria o modo de ver de quem pensa com liberdade. Ou seja, e aqui está a segunda consequência, se filosofia e liberdade andam juntas, a única filosofia é esta que é capaz de pensar libertando-se do realismo do modo de ver natural, i.e., a única filosofia é o idealismo que reconhece a representação (as imagens) como seu limite inexorável, mas, exatamente por isso, pode se *libertar* do dogma de um ser em si material.

A terceira consequência é a de que, por conta das duas anteriores, pode-se dizer que a filosofia de Kant, o idealismo transcendental deveria ser interpretado do “mesmo modo”.¹⁴ O que parece indicar, mais uma vez, o sentido *prático* do idealismo de Fichte. Se Kant teria dito a mesma coisa é por conta de sua noção de autonomia moral que apenas a perspectiva do idealismo transcendental pode garantir. Ou seja, se a liberdade deve ser entendida como autonomia, i.e., não apenas negativamente como esfera de não influência, mas como, positivamente, poder de autodeterminação do eu, segue-se – na interpretação de Fichte – que, para ser consequente, devemos assumir o idealismo que esta definição pressupõe. De forma que a Doutrina da Ciência diz “o mesmo” que o idealismo transcendental na medida em que se livre de qualquer premissa “material”.

Destas consequências e desta segunda imagem da contraposição entre modo de ver natural e modo de ver filosófico, talvez possamos reter a tese geral de que ou se faz filosofia e se assume o idealismo; ou não se faz filosofia, uma vez que apenas o idealismo é consequente (com o fato de que algo é sempre algo para nós, é algo representado, pensado, imaginado etc.) e pode, coerentemente, aceitar a ideia de liberdade – sem a qual um uso prático da razão não teria qualquer razão de ser.

¹⁴ SW IV, 374.

Mas Fichte ainda formula, por uma terceira vez (páginas 376-378), essa contraposição a fim indicar mais claramente o funcionamento próprio deste modo de ver filosófico, e isso para reforçar a tese de que a filosofia, assim compreendida, não é uma perspectiva, uma opção, uma visão de mundo, que poderíamos ou não assentir *ao lado* do realismo natural.

Ao final da página 376 e início da 377, Fichte argumenta que nos são dadas imagens, “enquanto determinações da consciência”, e que estas são “o único ente (*Seyende*) para o modo de ver filosófico fundamental”. Em outras palavras, como só podemos *pensar, representar*, para nós, o que é só pode ser aquilo que se dá nesta mediação, qualquer outra assunção afirma mais do que pode sustentar. De todo modo, estas imagens pelas quais e nas quais há, para nós que pensamos, um mundo, não são todas do mesmo gênero:

“há dois tipos de imagens: 1) aquelas que se apresentam *imediatamente pelo ser-aí natural* [*unmittelbar durch das natürliche Daseyn darbieten*]; elas são tomadas por coisas pelo não-filósofo e conhecidas como imagens pela filosofia. 2) Aquelas que *não* se apresentam *imediatamente* e cuja essência é que, a partir delas, o *fundamento da determinação* [*Grund der Bestimmtheit*] das primeiras torna-se conhecido.”¹⁵

Como se vê, esta terceira formulação da oposição entre os dois modos de ver (*Ansicht*) acrescenta algo novo em relação às anteriores. Agora, podemos perceber que a filosofia não só é *outro* modo de ver, mas também que é aquele pelo qual a consciência natural pode ser esclarecida ou explicada. Assim, as imagens de “coisas” (tomadas como tais pela consciência não filosófica) são dadas à consciência e, uma vez refletidas, não

¹⁵ SW IV, 377: “Es sind ihrer aber fürs Erste zweierlei: 1) solche, die sich *unmittelbar durch das natürliche Daseyn darbieten*; die von dem Unphilosophen für Dinge gehalten, von der Philosophie für Bilder erkannt werden. 2) Solche, die sich *nicht unmittelbar darbieten*, und deren Wesen ist, dass aus ihnen der *Grund der Bestimmtheit* der ersten erkannt wird”.

só nos permitem tomar consciência destes “dados” como imagens, mas também, mais importante ainda, nos levam a outras imagens, por assim dizer, imagens de segunda ordem, que explicam as primeiras. Ou seja, a filosofia é essa reflexão pela qual tomamos consciência das imagens *como* imagens e, nessa medida, *determinamos* nossa própria consciência natural.

O exemplo que Fichte acrescenta a esta formulação da oposição entre os dois modos de ver advém da física e pode ser esclarecedor. Temos uma imagem dos corpos, seja em repouso, seja em movimento e, no modo de consideração natural, supomos que isso é assim como um fato absoluto (*absoluten Factum*). Ora, a descoberta da lei da gravidade mostra que isso (esse corpo em repouso ou em movimento) é uma *consequência* (*Folge*), portanto, não meramente um ser-aí, mas uma relação qualquer. Essa consideração é uma segunda imagem, ou uma imagem de segunda ordem que explica a primeira e que é capaz de, por essa via, “relativizá-la”, i.e., colocá-la sob uma relação qualquer expressa pela lei. Assim, o que está-aí (*Dasein*), a “aparicação imediata” (*unmittelbare Erscheinung*), “é a expressão (*Äußerung*) de algo outro, das *Leis*”.¹⁶ A imagem de segunda ordem, própria à reflexão, é, diz ainda Fichte, a *visibilidade* (*Ersichtlichkeit*) das leis.

Embora o exemplo possa esclarecer o sentido da oposição geral entre uma espécie de realismo natural e o idealismo filosófico, ele não é tão claro quanto à demarcação da tarefa própria à filosofia, afinal de contas, fica subentendida uma espécie de parentesco entre filosofia e ciência natural. De todo modo, nas lições de Berlim sobre lógica transcendental, Fichte pretende explicitamente marcar esta diferença.¹⁷

¹⁶ SW IV, 378: “ist nur Aeusserung eines Anderen, der *Gesetze*”.

¹⁷ Na Introdução geral que preparou para essas lições sobre lógica transcendental, Fichte se coloca exatamente essa questão. Ali afirma que, embora ciência e filosofia compartilhem o fato de que são saberes e, nessa medida, constituem uma tomada de consciência relativa à dualidade originária da imagem, duas notas características parecem diferenciar a filosofia: 1) a intuição intelectual que ela revela como pressuposto da vida espiritual; 2) e o fato de que ela expõe, numa imagem, o processo pelo qual empiria e ciência são possíveis. Cf. SW IX, 133-156.

De todo modo, esse primeiro movimento argumentativo, a meu ver, apenas apresenta a equação entre filosofia e idealismo sem, propriamente, demonstrar sua necessidade. No entanto, depois de apresentar esta descrição do que pode ser entendido como o modo de ver (*Ansicht*) da Doutrina da Ciência, como disse acima, é que Fichte apresenta, propriamente falando, seu argumento em favor da vinculação entre filosofia e idealismo mediante uma prova indireta.

O tema é introduzido, à página 378, por uma possível objeção à Doutrina da Ciência e a favor de uma suposta filosofia da natureza. Pode-se perguntar: “o mundo não aparece? Ele não é neste abandonar-se (da consciência) na aparição natural?”¹⁸ Fichte responde que sim, mas para logo em seguida indicar o sentido de sua resposta. Na verdade, para o conhecimento do entendimento (*Verstandes-Erkenntnis*), i.e., para se compreender, colocar sob conceitos (imagens de segunda ordem), o mundo “não é a partir de si algo como fundamento” das aparições, uma vez que essa afirmação implicaria assumir um ponto de vista, um modo de ver, que não é o nosso, porquanto supõe um “fora” de nosso pensar, imagear. Desta forma, retomando o exemplo anterior acerca da gravidade, o mundo é uma espécie de espelho que apresenta as leis e elas, para nós, é que, propriamente, *são*.

Nestes termos, a filosofia não é senão este vir-a-ser do conhecimento¹⁹ pelo qual as imagens de coisa são postas em perspectiva, relacionadas por meio de uma imagem que é a lei que as vincula; sem esta reflexão não pode haver compreensão e, neste sentido preciso, não pode haver filosofia. Ora, esta tese central que vincula filosofia e idealismo (anunciada e descrita por meio das diferentes “imagens” da oposição entre modo de ver natural e filosofia) agora é tomada como objeto de demonstração – ainda que, como gostaria de insistir, de forma apagógica.

¹⁸ SW IV, 379.

¹⁹ SW IV, 379.

Essa prova indireta (que parece se iniciar na página 383), ou *reductio ad absurdum*, parte da oposição entre o modo de ver da Doutrina da Ciência (filosofia) e aquele de uma suposta filosofia da natureza (a rigor, não-filosofia). Percebe-se, assim, que não se trata mais de contrapor dois modos de operar da consciência, enquanto imagem de coisas e imagem destas imagens (lei) que as perspectiva como imagens, mas de duas *pretensões* de explicação. A pretensão de uma “filosofia da natureza” é algo mais do que a consciência natural, pois ela não é apenas uma consciência que *pensa*, i.e., que tem imagens de coisas sem refletir sobre o estatuto de imagens destas imagens. Ela, em sua pretensão, quer explicar as imagens e, para tanto, assume um “mundo de coisas” como fundamento das imagens “meramente” pensadas.

Assim, à página 383, desenha-se o argumento que pretende refutar a posição contrária ao idealismo que, sumariamente, pode ser formulado nos seguintes termos: a filosofia natural afirma que (1) “há forças sem consciência”; que (2) o homem, como parte do mundo natural, está submetido a estas forças; dessas premissas, deveria concluir, mas não o admite, que (3) não há liberdade. Vejamos como se dá articulação entre estas três proposições.

A primeira afirmação é uma explicitação do modo de ver natural, assumir que há coisas (e não imagens de coisas) é dizer que o mundo é fundamento de si mesmo e que, portanto, está estruturado e dado de alguma forma. Até agora, o que Fichte tentava mostrar é que este “em si” das coisas, se existir, não pode ser compreendido, porquanto compreender é unificar sob um conceito, é reunir numa imagem etc., de forma que, sempre que tentamos *explicar* o mundo já falamos de algo que é “para nós”, que já é *imagem*. Mas agora, no segundo movimento desta primeira parte da Introdução, o ponto é outro. Suponhamos que eu possa afirmar que o mundo é fundamento de si mesmo, como quer a filosofia natural, neste caso terei de assumir também uma espécie de mecanismo de forças, i.e., que “há forças sem consciência”.

A segunda proposição é quase um corolário da primeira: se o mundo é este mecanismo de forças, o homem, como ser natural, está submetido às mesmas forças. Destas duas primeiras proposições, segue-se, como conclusão, a terceira, “não há liberdade” – algo que esta filosofia natural não estaria disposta a aceitar. O ponto decisivo é que, assumido o mecanismo natural, não temos como pensar a liberdade como capacidade de principiar um evento. O que significa que Fichte, ao que tudo indica, assume um conceito forte de liberdade como autodeterminação do sujeito racional. Em outras palavras, a autonomia, como autodeterminação do sujeito racional, não pode conviver, para Fichte, com a noção de um mecanismo natural pensado em termos de forças heterônomas subjacentes ao mundo e desvinculadas do sujeito racional.

É notável o modo pelo qual a polêmica contra Schelling repercute, ainda que indiretamente, nesta Introdução, particularmente no modo pelo qual Fichte radicaliza o famoso jargão kantiano do “duplo ponto de vista”. Não seria possível aqui retomar a questão em todas as suas dimensões no quadro da filosofia de Kant, nem mesmo o debate com Schelling, no entanto, podemos alinhar um aspecto crucial do problema.

Certamente a tese kantiana dos dois troncos do conhecimento humano,²⁰ sensibilidade e entendimento, que justifica a divisão da primeira *Crítica* em “Estética Transcendental” e “Analítica Transcendental”, parece constituir um entrave decisivo ao idealismo radical de Fichte. Mas isso não impede, porém, que o próprio Kant sustente a tese do “duplo ponto de vista” como um ponto arquimediano do sistema crítico, uma vez que, sem ela, nenhuma moralidade seria pensável. Ou seja, sem a ideia de que a causalidade natural é um “ponto de vista” acerca do modo pelo qual há fenômenos para nós, ainda que do único ponto de vista *teórico*

²⁰ Cf. KrV, B 29: “Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano, que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, sensibilidade e entendimento: pela primeira, objetos são-nos dados, mas pelo segundo eles são pensados”.

aceitável, não se poderia falar, de maneira consequente, em liberdade e, portanto, em moralidade.

Fichte parece sobrepor à essa tese do “duplo ponto de vista”, da causalidade natural e da liberdade, a ideia de que não há, para nós (i.e., para o *conhecimento do entendimento* (*Verstandes-Erkenntnis*), senão fenômenos. Porém, ao invés de postular um “em si” do qual estes fenômenos seriam as aparições – direção que parece ter sido a do “primeiro” Schelling –, ele radicaliza o idealismo transcendental nesse jogo entre diferentes estratos da imagem – e isso em nome da liberdade. É bem verdade que esta espécie de “fenomenologia da imagem” tome corpo muito mais substantivamente nas lições sobre lógica transcendental de 1812, mas não é menos verdade que estas *Conferências*, particularmente nesta Introdução, não deixam de repercutir seus resultados. Deste modo, talvez não seja exagero dizer que a redução ao absurdo da filosofia natural supõe uma interpretação bastante peculiar do kantismo. Como tentei mostrar, a oposição entre os dois modos de ver, natural e filosófico, conduzem à vinculação entre filosofia e idealismo; ora, agora podemos perceber que esta descrição não era, senão uma radicalização da tese kantiana sobre o “duplo ponto de vista”: o modo de ver filosófico é aquele para o qual, rigorosamente falando, só há fenômenos, articulação de imagens segundo regras (leis) que se expressam a partir da reflexão da consciência.

De todo modo, se é verdade que há forças naturais sem consciência e que o homem é um ser natural neste sentido, como assere a filosofia da natureza, *então* a liberdade não existe – e isso ela parece não pretender sustentar. O argumento mostra, portanto, a incompatibilidade insuperável entre liberdade e filosofia da natureza e esta consequência é insustentável. A redução ao absurdo, a meu ver, se consuma por dois motivos básicos: em primeiro lugar, a supressão da ideia de liberdade significaria assumir um projeto filosófico que abre mão de qualquer uso prático da razão, o que parece reduzir à filosofia a uma disciplina científica; em segundo lugar, e talvez mais importante, esta consequên-

cia é algo que esta mesma “filosofia natural” não parece disposta a assumir – o que, obviamente, implica que ela estaria em contradição consigo mesma.

Apresentada a prova indireta do idealismo, daí em diante, o texto parece apenas indicar aspectos próprios a essa noção de liberdade incompatível com a filosofia da natureza e, por conseguinte, próprias ao idealismo da Doutrina da Ciência. Tudo se passa como se, em havendo liberdade como autodeterminação do sujeito racional, o mundo deve ser visto como “a esfera sobre a qual a liberdade projeta suas criações”, de modo que não deve ser “posto *em si*, mas por sua própria imageabilidade e apresentabilidade (*Bildbarkeit/Darstellbarkeit*)”.²¹ Assim, se o modo de ver da filosofia da natureza se mostrou incompatível com a ideia de liberdade e, portanto, absurdo, segue-se que o modo de ver da Doutrina da Ciência, indiretamente, é verdadeiro, pois esse modo de ver o mundo que é compatível com a liberdade e contrário à filosofia da natureza:

“é o mesmo modo de ver o mundo que obtivemos precedentemente em nome da Doutrina da Ciência; apenas ela é aqui ampliada e clarificada. Do conhecimento de imagens do ser dado, somos elevados à sua lei= x ; julgamos que, verdadeiramente, apenas a lei é, o ser que aparece é apenas o caso [*Fall*] singular (concreto) para a intuicionalidade [*Anschaulichkeit*] e representabilidade [*Vorstellbarkeit*] da lei.”²²

Em outras palavras, o mundo é o caso das regras ou leis que a consciência pensa na medida em que reflete livremente; o mundo não será

²¹ SW IV, 385

²² SW IV, 386: “Er ist dies dieselbe Weltansicht, die wir oben gewonnen hatten im Namen der Wissenschaftslehre; nur ist sie hier erweitert und verklärt. Von der Erkenntniss der Bilder des gegebenen Seyns erhoben wir uns zu ihrem Gesetze = x ; wir urtheilen: in Wahrheit sey nur das Gesetz, das erscheinende Seyn aber sey lediglich der einzelne Fall (das Concrete) für die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit des Gesetzes”.

senão a ocasião para o livre agir do sujeito racional. Mas se o mundo não é senão este cenário de imagens que se articulam segundo imagens de segunda ordem que, por sua vez, expressam a atividade livre e criadora da vontade, não é menos verdade que deixa de fazer sentido a clássica ideia da razão moderna de que o conhecimento é conhecimento de um ser. Doravante, o primado prático é assumido com todas as suas consequências: o conhecimento é uma imagem não mais de um ser dado, mas de um vir-a-ser da vontade livre.²³ Em outras palavras ainda, diz Fichte, o “verdadeiro mundo só reside integralmente numa *proto-imagem* [Vorbilde] que jamais é, mas que sempre deve *vir-a-ser*”.²⁴

Deste modo, entendo que, se é verdade que o idealismo radical é assumido por meio de uma prova indireta, também é verdade que a noção de “aplicação” presente nestas *Conferências* parece assumir um sentido inteiramente novo. Como disse no início, a tese de Fichte parece inverter o esquema tradicional da razão moderna para sustentar que a ideia de liberdade deve ser assumida como o elemento a partir do qual, inclusive, a “natureza” poderá ser pensada como a esfera de ação e criação da vontade. A radicalização do “primado prático” parece implicar uma completa alteração na noção de filosofia aplicada, afinal, aquele que age a partir deste modo de ver da Doutrina da Ciência, assume que a “filosofia é criadora do ser, então, *aplicada*. A *aplicação* da filosofia é uma *vida moral*”; e uma vida moral é uma vida que pretende criar um mundo moral.²⁵

Em suma, se é verdade que a filosofia só pode ser idealismo, também é verdade que ela não pode prescindir de um projeto prático de ação, o que pode ser particularmente sensível no caso da criação de instituições político-jurídicas para a regulação da vida social. Mais ainda, se é

²³ SW IV, 387.

²⁴ SW IV, 387: “Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur im Vorbilde, nie *seyend*, sondern *werden* sollend”.

²⁵ SW IV, 389: “In ihm die Philosophie Schöpfer des Seyns, also *angewendet*. *Anwendung* der Philosophie ist ein *sittliches Leben*”.

correta a disjunção, ou fazemos filosofia e assumimos o idealismo, ou não fazemos, a noção de “aplicação” da filosofia muda inteiramente seu estatuto; doravante, não se trata mais de conhecer um mundo “em si” e depois conjumar este conhecimento com um espaço para ações livres, o idealismo exige que se assuma o mundo como esfera da liberdade. Correlatamente, a “aplicação” não pode ser vista mais como uma aproximação do “mundo dado” da experiência sensível, heterogêneo à razão, uma vez que, para o idealismo, rigorosamente, este mundo não existe; antes, a “aplicação” da filosofia é a *vida moral* daquele que assumiu o modo de ver da filosofia e, portanto, vê o mundo como o lugar para a criação de sua vontade.

III

Para finalizar e à guisa de conclusão, gostaria de explorar, ainda que muito rapidamente, o que considero ser uma consequência importante desta leitura da Introdução das *Conferências*. Não raro, alguns textos de Fichte parecem inspirar leituras que, na falta de outro nome, poderíamos qualificar de uma espécie de relativismo-culturalista.

Nosso filósofo afirma, por exemplo, que para elevar-se ao modo de ver da Doutrina da Ciência “é preciso que *cada um* faça em si mesmo; não há outro modo de se colocar alinhado ao nosso método”²⁶ (grifo meu); ou ainda, que essa é “a mais alta existência espiritual de *cada um*, que não pode lhe ser dada”²⁷ (grifo meu). Creio que afirmações como esta podem gerar mal-entendidos. Se a interpretação que apresento estiver correta, estas formulações não indicam algum tipo de culturalismo ligado à filosofia.

²⁶ SW IV, 370: “Dies nun muss jeder in eigener Person thun; jeder hat selbst etwas zu construiren und anzuschauen”.

²⁷ SW IV, 374: “Dies ist in der That das höhere geistige Deseyn eines Jeden, das sich ihm nicht geben lässt”.

A vinculação que Fichte apresenta, particularmente nos anos de Berlim, entre vida e filosofia, a meu ver, não aponta na direção do que veio a se constituir, posteriormente a ele, como “filosofia de vida” ou “visão de mundo” (*Weltanschauung*). Estas concepções não seriam senão expressões do que, à luz dos comentários anteriores, só podemos entender como não-filosofia. Afinal, de onde poderiam derivar as diferenças idiossincráticas entre “eu” e “você” a partir das quais, numa espécie de culturalismo *avant la lettre*, podemos afirmar este caráter “pessoal” da filosofia que se poderia, a partir de formulações como as que acabo de citar, atribuir a Fichte? A partir destes traços “materiais” ou empíricos, como explicitamente afirma Fichte, não podemos fazer filosofia. Qualquer forma de “perspectivismo”, senão por outras razões, parecem contradizer essas conferências no seu essencial. Em suma, se é falsa a pretensão de se fazer filosofia a partir do materialismo,²⁸ como quer a “filosofia da natureza”, isso se dá em nome de uma noção de liberdade bastante radical, para a qual as idiossincrasias empíricas devem passar ao largo da constituição de um idealismo prático. Para terminar gostaria de voltar ao começo, à primeira página desta Introdução na qual se lê: “O nome “filosofia”, em sua significação originária indica que se busca algo que não se conhece, e uma insatisfação com o que já se conhece, um pressentimento obscuro”.²⁹ Ora, depois deste percurso, talvez possamos dizer que a Doutrina da Ciência pretende apenas explicitar aquele absoluto que sempre se procurou na tradição histórica da filosofia. Mas se procurava no lugar errado, pois se supunha, que ele estaria no “mundo”, como uma forma de ser (sensível, suprassensível, intelectual, ininteligível etc.), foi preciso uma crítica da razão, depois de “bem compreendida”, para se ter a ousadia de assumir que o absoluto não terá nada

²⁸ SW IV, 374.

²⁹ SW IV, 369: “Der Name in seiner ursprünglichen Wortbedeutung macht scho wahrscheinlich, dass man Etwas suche, was man selbst nicht kennt, durch Misvergnügen MIT dem Bekannten und dunkele Ahnung getrieben”.

de um “ser”, mas antes, deve indicar este projeto (*Vorbild*) prático de livre criação da vontade. O problema, ou a solução, é que este modo de ver, não é uma “perspectiva”, mas o único modo de ver compatível com a experiência da liberdade; um idealismo que pretende recusar qualquer forma de heteronomia.