

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 4 • N.º 8 • OUTÚBRO 95

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *A Crise do Mundo da Vida no Universo Mediático Contemporâneo*

AMÂNDIO AUGUSTO COXITO - *Luís A. Vernei e J. Locke: Linguagem e Comunicação*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Problemas da Hermenêutica Prática*

HANS-ULRICH HOCHÉ - *Universal Prescriptivism Revised; or: The Analyticity of the Golden Rule*

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - *A propósito da Formação de Professores - Notas para um Debate*

J. NEVES VICENTE - *Educação, Diálogo, Crítica e Libertação na Acção e no Pensamento de Paulo Freire*

ESTUDO

O SIGNIFICADO DO CONCEITO EM FICHTE (1805)

DIOGO FERRER

Nur dem muß gedeutet werden, der nicht versteht.
Bedeutung hat nur das Unverständliche.¹

- C.G. JUNG, *Bewußtes und Unbewußtes*, Olten, 1987, p.42.

A versão da *Doutrina da Ciência* exposta por Fichte na Universidade de Erlangen no semestre de verão de 1805,² representa talvez a mais explícita determinação, pelo autor, do seu pensamento como questionamento de cariz ontológico. Efectivamente, a questão que a sua “Doutrina da Ciência” originariamente visava responder, a da determinação dos primeiros princípios do saber, surge, neste texto de 1805, reexposta como questão pelo significado da noção de existência. Nesta versão da *Doutrina da Ciência*, a resposta à questão é elaborada a partir de dois supostos, procedendo-se então sistematicamente ao seu esclarecimento reflexivo. Estes supostos são, por um lado a identificação entre saber e existência e, por outro, a situação do saber na sua diferença em relação ao ser.³

¹ “Somente àquele que não compreende tem de ser explicado. Só o incompreensível tem significado.”

² Esta versão encontra-se publicada na *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1962ss. [=GA], vol. II, 9, 1993). A numeração entre parênteses, sem outra menção, no que se segue, refere a paginação do texto do manuscrito, citado a partir da sua primeira edição (*Wissenschaftslehre 1805*, Hamburg, 1984). O termo de Fichte “Wissenschaftslehre” (“Doutrina da Ciência”) poderemos abreviar, no que se segue, conforme o uso do autor, por “W.L.”

³ Para uma análise monográfica desta versão da *Doutrina da Ciência*, bem como a sua integração histórico-conceitual na obra de Fichte, v. a nossa dissertação *Metafísica e Crítica em Fichte. A Doutrina da Ciência de 1805* (policopiado, Faculdade de Letras de Lisboa, 1992, resumo in *Philosophica*, 3 (1994), pp.160-163). O presente texto baseia-se no 3º capítulo dessa dissertação. V. tb. WIDMANN, “Existenz zwischen Sein und Nichts. Fichtes Daseins-Analyse von 1805” (in *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P.Marcel Régnier*, Paris, 1982, pp.137-151) e idem, “Das Problem der veränderten Vortragsformen von Fichtes Wissenschaftslehre - am Beispiel der Texte von 1801-2 und 1805” (in *Der transzendente Gedanke*, Hamburg, 1981, pp.143-153).

A estranheza que podem à primeira abordagem causar os supostos referidos, em especial o que pede que se admita uma identificação entre existência e saber, poderá ser atenuada pela maior familiaridade com o modo de pensar e o trajecto que a W.L. fichteana descreve até à sua versão que agora mais directamente nos ocupa.

Como esclarecimento prévio seria, em qualquer caso necessário fazer lembrar, antes de mais, a exigência de Fichte, pedagógica, mas sobretudo metodológica e, afinal, de alcance também ontológico, de que o ouvinte da sua Doutrina seja capaz de “pensar transcendentalmente.” (Cf. 1r2-3) A formulação e compreensão da referida identificação entre saber e existência responde, de certo modo, à transcendentalidade do pensar, isto é, a um pensar que parte duma crítica do ponto de vista unilateral de cisão entre aquilo que existe (diga-se ser ou existente) e o pensar (ou saber). Assim, tanto a identificação entre existência e saber quanto o “espírito” transcendental do pensar são formuláveis a partir da dominação de uma necessária “disjunção entre ser e saber,” isto é, que “não há ser sem saber.”⁴ A contrapartida necessária desta disjunção é uma mútua referência e indissociabilidade entre os dois elos, ser e saber, que, assim, reciprocamente se referem, e o pensar filosófico deverá buscar situar-se, antes de mais, sobre esta referência ou disjunção.

Pensar transcendentalmente significa também, para Fichte, que se observa sistematicamente que nós estamos presentes onde quer que ocorra o pensamento, ou que as condições da pensabilidade estão presentes em toda a experiência, e existência, possíveis, que há sempre uma subjectividade, um ponto de vista ou perspectiva sobre aquilo que se pensa, ou ainda, que sem projecto não se pensa, percebe ou sequer sente. Por conseguinte, a análise dos supostos referidos exigirá a aplicação permanente da noção de que pensar é compreender a disjunção e referência entre ser e saber.

Fichte considera ainda, que o problema da inteligibilidade da existência e, com ela, do significado e condições de ocorrência do saber, dependem de que a existência seja compreendida num sentido absoluto e, consequentemente, que se possa formar um conceito de existência do absoluto. A pensar seria, nestas condições, em primeiro lugar, a existência simplesmente, i.e., a existência como absoluto, compreendida como a existência absoluta ou, expresso adverbialmente, a existência absolutamente. E a questão será, afinal, a do próprio acto existencial do absoluto.

A possibilidade de expor à luz do pensar um tal acto existencial reveste-se, no texto de Fichte deste período,⁵ da forma de um argumento ontológico, que o autor fará entretanto reelaborar segundo o horizonte transcendental de questionamento, i.e., no sentido em que a descrição filosófica se atenha, antes de mais, ao seu próprio procedimento, ao método pelo qual se rege. Tratar-se-á, pois, de colocar sob inquérito as condições que, no pensar, e para o pensar, fazem com que se possa transitar duma essência pensada para uma existência, sem perder,

⁴ W.L. 1804², GA II, 8, pp. 23ss.

⁵ V. tb. *ib.*, Lição XXVI.

através desta posição de existência, a identidade do pensar numa facticidade de contornos indefinidos.

Procurar-se-á por conseguinte mostrar, no que se segue, que o “conceito” (Begriff) significa, para Fichte, a apreensão deste trânsito entre essência e existência, o elo sintético a partir do qual é possível pensar o saber e a existência numa unidade.

1. *Dos Fundamentos da Doutrina da Ciência (1794/1795) à Doutrina da Ciência de Erlangen (1805)*

A referida primeira versão da Doutrina da Ciência, exposta em Jena em 1794/1795,⁶ apresenta-se como exposição dos princípios do saber humano, a partir dos quais é possível derivar, através de sínteses entre os opostos nela contidos, a totalidade dos fundamentos gerais da experiência teórica e prática humana.

Por tal modo, segundo este procedimento, aliás conforme aquilo que era projectado já no opúsculo anterior, *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência*,⁷ a preocupação de Fichte é, como dissemos, eminentemente metodológica. Ou seja, aquilo que o pensamento filosófico descreve não existe no processo ou história da realidade, mas num movimento antes do mais epistemológico e reconstrutivo. O que assim se expõe são condições do saber, não a construção duma realidade, são as condições de construção de uma imagem da realidade, e não ela própria, emanada de um princípio absoluto.

Através das suas múltiplas versões, permanece uma constante da W.L. que o saber é mera imagem, sempre distinto do seu modelo — e será unicamente por intermédio duma síntese, e não de imediato, que se poderá encontrar o conceito que, ao apreender a existência como existência necessária do absoluto, fará com que o saber igualmente se possa reconhecer como imagem científica desse acto existencial.

Nesta medida, a filosofia fichteana do absoluto, desenvolvida explicitamente a partir da *Exposição da Doutrina da Ciência* de 1801/1802,⁸ possui já uma configuração prévia nos *Fundamentos* de 1794/1795. Nestes, a imagem, para nós possível, do absoluto, consiste precisamente nos constructos teóricos absolutos que são designados pelos dois primeiros princípios, eu e não-eu. Em consequência do seu puro formalismo, ou seja, pelo facto de que não se está, com eles, a afirmar que *são* o absoluto, na medida em que este permanece sempre, em si, incognoscível, eles não são mais do que denominações de funções ou tendências que subjazem ao saber — por um tal formalismo, não se poderá dizer que correspondam a dois absolutos. Cada um não constitui, só por si, nem o absoluto, nem mesmo uma imagem sua, mas simplesmente uma absoluta deformação daquilo

⁶ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [=Grundlage], GA I, 2.

⁷ *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794) [=Begriff], GA I, 2.

⁸ *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/02* [=Darstellung], GA II, 6.

que efectivamente é, ou existe, e essa imagem a construir não é dupla, ou mesmo tripla, como podem ser as funções distintas que, segundo Fichte, subjazem ao saber.

Na versão de 1801/1802, é do convite assim expresso:

“pense o leitor, em primeiro lugar, o *absoluto*, simplesmente, enquanto tal,”⁹

que se pode partir para a revelação da funcionalidade primeira do absoluto no pensar, como uma cisão originária imposta pela reflexão, em dois ramos da sua aparição, como ser e como liberdade. E, do mesmo modo, na versão de 1805, é com um convite semelhante:

“pensei o *ser*, simplesmente em si, enquanto ser,” (3r2.2)

que se irá iniciar o experimento da pensabilidade do ser, a descoberta do seu modo de imagem, entendida como “ser fora do ser”¹⁰ e, nessa medida, também como existência. A questão que o convite repetido levanta é, em qualquer caso, a do modo da exibição do ser absoluto à reflexão.

Deste modo, se a manifestação “fora do ser” do absoluto pode dar lugar à cisão em três princípios (nos *Fundamentos* de 1794/95), em dois modos (na *Exposição* de 1801/1802), ou na dispersão existencial dos existentes (na *W.L. de 1805*), sem sentido seria a questão pelo número do absoluto, não como objecto formal, e tornado epistemologicamente manifesto, mas no seu conteúdo ontológico próprio.¹¹ O absoluto permanece sempre, para Fichte, “unum, non plura,” anterior a toda a possibilidade de quantificação. (Cf. 31v3.2-4.)

Nesta perspectiva epistemológica do absoluto, imagem em que o absoluto é mais modelo, como tarefa a realizar, do que objecto exposto, a sua primeira manifestação ocorre ao nível da questão pela sua verdade, ou seja, da sua exibição de *si próprio enquanto si próprio*, e não do *ser* imediatamente. Porque

“não há, *imediatamente*, doutrina do ser,”¹²

este terá de ser interpretado previamente como verdade, a sua exibição terá de ocorrer num tal elemento. E o absoluto ocorre, então, antes de mais, como verdade acerca do fenómeno, pois que ele nem é alheio à manifestação do fenómeno nem, por outro lado, nele se pode confundir. Verdade seria, por conseguinte, o absoluto no fenómeno e, contudo, não com ele simplesmente identificado.

⁹ *Darstellung*, GA II, 6, pp.147-148: “Pense o leitor, em primeiro lugar, o *absoluto*, simplesmente, enquanto tal [...]. Ele encontrará, afirmamos, que só o pode pensar sob as duas seguintes notas características, em parte que ele é, simplesmente, o *que é*, [... e.] em parte, que ele é o *que é*, simplesmente *porque é* [...]. Podemos denominar a primeira, o absoluto consistir, ser quiescente, etc., a segunda, *dever absoluto*, ou liberdade.”

¹⁰ *WL 1812 (Werke)*, Berlin, 1971 [=SW], X, p.332.

¹¹ O ser absoluto é a própria negação de toda a forma do saber. O ser, neste sentido, surgirá na *Darstellung* de 1801/2 pela primeira vez como reflectindo explicitamente uma doutrina do absoluto. “É claro que por um tal não-ser positivo de si próprio, o saber chega até ao ser absoluto”(GA II.6, p. 184). E, conversamente, “queremos, por isso, separar toda a forma da realidade e, pelo conhecimento da nulidade da forma, indicar, no plano de fundo, a verdadeira realidade”(ib.).

¹² “Seinslehre [...] gibt es *unmittelbar gar nicht*” (*Thatsachen 1813*, SW IX, p.564).

A versão da Doutrina da Ciência exposta em 1804, (aliás, a segunda versão exposta nesse ano) irá então partir da questão „que é a verdade?“, duma doutrina da verdade,¹³ como uma elucidação do absoluto nas suas condições de fenomenalidade. O absoluto na reflexão é uma característica *da* reflexão, e não um objecto duma reflexão *sobre*, e é precisamente esta percepção, de que o absoluto não é um objecto da reflexão, e que não se expõe à luz da razão, — é esta percepção que abre a possibilidade de que ele seja entendido *como* luz da razão¹⁴ e *como* facto da intuição. (Cf. 42r32ss.) E será desta percepção que se constituirá, precisamente, o trajecto da doutrina da verdade de 1804.

Por tal modo, nas versões do ciclo de 1804 e 1805, parte-se, num caso, da questão pela verdade, noutro, da questão da existência, e em nenhuma delas as funções epistemológicas surgem isoladas como em 1794 ou 1801. O problema posto é já o da imagem, do saber, da síntese entre os dois primeiros „semi“-princípios dos *Fundamentos* de 1794/95, eu e não-eu. A verdade é já em cada caso tomada como o ser da existência.¹⁵

A verdade como “unidade absoluta,” ou, para nós, também “imutabilidade da intelecção,”¹⁶ permite constituir um “saber absoluto”, ideia fixada já desde o início como a duma proposição em que forma e conteúdo são coincidentes.¹⁷ Esta unidade absoluta não será, pois, identidade simplesmente, mas identidade entre forma e conteúdo, ou seja, entre aquilo que se diz e aquilo sobre o qual se diz, e constituirá então a ideia expressa pela proposição, ou equação, que abre a versão de 1805: “o saber é a existência.” E o saber deverá então apreender este princípio da existência absolutamente, e de modo a nela encontrar, reflexivamente, a sua própria forma manifesta e figura.

2. O significado do “conceito”

2.1. A identificação do conceito absoluto

É conhecido o tratamento dado por Kant à questão da predicação da existência, a partir da afirmação de que

“quando penso, assim, uma coisa, por quaisquer e por quantos predicados o queira (e mesmo na determinação completa), não advém o mínimo à coisa, se eu acrescentar, ainda, que essa coisa *existe*. Porque, de outro modo, não existiria precisamente o

¹³ Assim, “que é agora, e por que é universalmente tomada a filosofia em geral, ou [...] que deve a filosofia [fazer], segundo a exigência universal[...]? Sem dúvida: expor a *verdade*” (W.L. 1804², GA II, 8, p.9).

¹⁴ Cf. W.L. 1804² (GA II, 8, p.277).

¹⁵ Assim, segundo J.WIDMANN (*op.cit.*), a questão de verdade traduz uma distinção central entre as versões de 1804 e 1805. “1805 ist die Situation deutlich Einfacher. Das Problem eines in der via negationis sich aufhebenden objektivierten Wahrheitsbegriffs stellt sich explizit erst gar nicht - weil systematisch nicht von der Wahrheitsfrage, sondern von der Seinsfrage [...] ausgegangen wird” (*ib.*, p.147). A versão de 1805 dispensaria assim um início pela doutrina da verdade, apresentando-a no final da exposição, como resultado (*ib.*, p.146).

¹⁶ W.L. 1804², GA, pp.8-10.

¹⁷ Cf. *Begriff* (GA I, 2, p.122.); cf. *Darstellung*, §§ 5ss.

mesmo, mas existiria *mais* do que eu tinha pensado, e não poderia dizer que existe propriamente o objecto do meu conceito.”¹⁸

O acréscimo de qualquer predicado altera o objecto pensado, e o acréscimo do predicado existencial altera, do mesmo modo, o conceito. E é somente o sentido em que esta alteração se dá, e o pensar dessa mesma alteração que poderão, para Fichte, desempenhar a função de reveladores da síntese da objectividade de toda a experiência possível.

Assim, a identidade duma coisa, ela mesma pensada num conceito a partir da identidade consigo própria, é sempre tangencial à existência, toca-lhe, mas permanece exterior a ela, incomensurável, mas com algum ponto comum.¹⁹ O “algo mais” (cf. 2v8.3) que a existência significa, não pertence à ordem da predicação conceptual. O objecto-existente é detentor duma diferença radical em relação ao seu conceito, e a existência, ao ser pensada como existente, não deixa de constituir uma posição formal do ser, posição esta que acarreta, inevitavelmente, a distorção da identidade da essência e uma tensão interior relativamente a ela.

Para Fichte, a abordagem do fenómeno existencial, sujeito a um tal condicionalismo, exigirá a conversão do argumento kantiano, e a compreensão de que, exactamente, o objecto que existe nunca se adequa ao conceito, ou seja, que o conceito não pode apreender o sentido da posição existencial. Pretender acrescentar à essência conceptual do objecto, a existência como um predicado, pretender pensá-lo na existência, tem por consequência inevitável, para Fichte, a ruptura da identidade da essência, projecta, consequentemente, esse conceito na problematicidade, na contingência, e corrompe-o, por fim, na sua qualidade essencial. O conceito que, ao lado da essência da coisa, ou daquilo que ela é, o seu *como*, procura pensar ainda a sua existência, ou *que* é, restringe uma e outra, essência e existência, por uma inevitável problematicidade. Tanto quanto a existência é aceite como problemática e contingente, assim também a essência se torna problemática, ao perder a sua intensão claramente identificada. A absoluta consequência e categoricidade do pensamento inabalável da identidade é perdida numa síntese com o não-idêntico, de algo que não se segue da identidade e constitui-se, por isso, como experiência do *novo*, ou do que se não apreende por análise — e por isso mesmo é síntese —, numa perda que Fichte entenderá, precisamente, como irrecuperável.

E, por tal modo, também

“o absoluto altera, pelo existir, a sua essência própria, absoluta e irrecuperavelmente, e sem qualquer possibilidade, de todo, de retorno a si próprio no existir ou na existência.” (23r2.1.)

¹⁸ *KrV*, B 628.

¹⁹ Há uma identidade estrutural entre esta relação e a exposta nos *Grundlage* de 1794/5 (*GA*, I.2, p.340), entre o conceito de um pedaço de ferro e a possibilidade do seu movimento. O movimento é excluído da esfera do conceito e posto “fora da esfera de A [sc. o conceito], numa esfera indeterminada, porque vós não sabeis, de todo, sob que condição e por que razões o pedaço de ferro = C se poderia mover.” A relação entre a essência e o seu movimento existencial reproduz este excesso e indeterminação do conceito, constituindo, afinal o verdadeiro problema da incomensurabilidade.

O momento absoluto do existir, aquele que plenamente o definiria, altera-se irre recuperavelmente, e tal é, para Fichte, o ponto nodal daquilo que entende como síntese da objectividade, i.e., o centro da actividade sintética a partir da qual se produz toda a existência objectiva. E, justamente, por tal razão, o existir que se busca, ou a existência em termos absolutos, não é recuperável a partir do ponto de vista resultante desta síntese.

O modo de ser absoluto terá de designar o objecto não objectivável do pensar, aquele que a apreensão objectivante justamente começou por excluir do seu horizonte de consideração.

“Tal é para nós claro: nada, simplesmente, que se encontre objectivado, como quer que se possa chamá-lo, pode ser o absoluto, pois <pressupõe>, precisamente por isso, o objectivar.” (22v3.3) “Objectividade do ser é impossível.” (23v1.3)

O objectivar é descoberto como *facto* do absoluto, o facto absoluto para o inteligir, que se opõe, como facto, ao inteligir, e só nessa medida é facto. E

“aqui recebemos um elo que de todo não se absorve no inteligir; e que é factum, expressa e simplesmente na medida em que nele não se absorve.” (22v4.5)

O significado da objectividade reside na sua compreensão como facto da “disjunção” (22v4.7) com o inteligir. Este, ligado a si próprio na reflexão, não pode penetrar a facticidade própria que preside, como sua condição fundadora, à objectivação. O existir absoluto é condição última de todo o existir, mas uma condição apenas inteligível numa irre recuperável dispersão.

O aspecto irre recuperável do facto da objectividade do absoluto dá-nos conta da impossibilidade da intelecção, a partir do ponto de vista da reflexão, da necessidade pela qual o absoluto, pensado como ser substancial em si, se repete num acto accidental de constituição em saber e existir. Esta repetição do absoluto no seu existir, recolhido no saber, é o facto absoluto e irre dutível à luz da inteligência.

2.2. O “triunfo da especulação” fichteana sob a forma do conceito absoluto

A reflexão que se pretende pensar como verdade, ou seja, reflexão absoluta, é lugar, não só de recolha do ser, ou de apreensão do absoluto, mas de expressão e manifestação do absoluto, e não pode deixar de ponderar a sua própria accidentalidade, o facto de ocorrer de modo accidental, livre e fáctico. Como verdade exposta do absoluto, a sua accidentalidade desmente a identidade essencial e necessidade do absoluto. Nesta accidentalidade, a reflexão é aparente como simples consciência de si, o que Fichte exprime pela expressão “luz fáctica.” (16r5) A sua accidentalidade constitui-se facticidade, e será justamente a esta facticidade que lhe acontece, que a reflexão sofre, que Fichte procurará remeter a apreensão da facticidade característica do existente. Assim, o modo de remeter o accidental e ocasional ao absoluto e à verdade, será compreendê-lo como manifestação e acto do próprio absoluto.

Toda a facticidade deve ser encontrável, na sua verdade, como pertença do absoluto, e nenhuma facticidade pode existir, a não ser enquanto tal.

“A objectividade absoluta <é> imediatamente o existir do absoluto. Existir é relação ao ser; esta objectividade é, portanto, essa *relação* mesma.” (23r1.3-4)

“A objectividade absoluta [...] não pode, de todo, ser novamente objectivada, e isto legitima-se como o existir formaliter absoluto.” (22r1.1)

Assim, a objectividade do absoluto pode ser compreendida como unidade de uma irreconciliável diferença. A compreensão de que o absoluto ocorre na facticidade significa que, por um lado, podemos remeter toda a facticidade à expressividade do absoluto, mas que, por outro, esta remissão não se pode constituir por uma redução da facticidade à essência.

Se o absoluto altera a sua essência “irrecuperavelmente”, por outro lado,

“é o absoluto que aí existe, e não como que um estranho no seu lugar, e não se poderia chegar a um tal estranho fora dele [...]. Unidos: identidade (tomada interior-essencialmente, mesmidade essencial) na não-identidade, e não-identidade na identidade, em união absoluta e inseparável — é a objectividade: apreendida na sua essência.” (23r2.2-3)

O conceito será o apreender do absoluto que realiza esta síntese, objectivando-se, e apreendendo o ser como a não-identidade.

A alteração da essência exige, para ser pensada, que a não-identidade que nela opera seja recolhida pela identidade própria do pensar.

“Eu digo então: a expressão mais aguda é o *é*; este, porém, *real*, <como deve ser aqui considerado,> e não apenas formalmente caracterizado: ao dizer isto é isto: digo também que não é isso, total e completamente, deixo ficar, na afirmação da identidade, [a] não-identidade.” (23r4.4)

Ao apreendermos a afirmação do *é* como posição existencial e índice de presença à existência, aliena-se a possibilidade de identificação plena da essência, por via de um estar lançado na facticidade que inviabiliza a identidade. A apreensão reflexiva efectua uma exclusão do ser. Na apreensão, ocorre a identidade de uma essência cindida, na medida em que a identidade do absoluto no existir mantém-se, alterada porém pela limitação imposta pelo acto existencial.

“O absoluto, apreendido em toda a pureza, é um conceito [...]” (13r2.6). Assim, “no *conceito*: a mesmidade essencial na não-mesmidade essencial é, na sua unidade qualitativa, um *conceito*: que se reconhece expressamente *qua* conceito.” (23r4.5)

A objectividade é, por tal modo, operação do conceito. Este é o executante da tarefa da apreensão objectivadora. O conceito exhibe objectos, compreende-os, comparando e distinguindo e, por tal modo, considerado como capacidade (*Vermögen*), ele “é a objectividade.” (23r2.3)

A paragem do conceito na identidade significa a morte do desempenho crítico da filosofia, quer por anulação do *esforço* (*Streben*) do pensar na identidade, quer pela dissolução da sua direcção pela adesão à simples auto-conservação do existente.

Afirma-se, assim, o projecto crítico pela recusa, que vai sendo patenteada, de qualquer cedência à hipostasiação, à paragem da reflexão e do questionamento da identidade a ela inerente. E é nesta recusa que reside a dificuldade, sempre proposta a Fichte, e que tão plena ressonância encontramos na tarefa hermenêutica do seu texto.

A impossibilidade da hipostasiação verifica-se porque o ser, por excelência o objecto do pensar, não se manifesta simplesmente a este.

“Aquela identidade no interior da não-identidade expressamente admitida <no> conceito absoluto, é aquilo a que habitualmente chamamos *essência interior* da coisa.” (31r4.2)

A essência do objecto do pensar é mediada pelo seu acto de existir, no mesmo passo em que o seu pensar é limitado por uma intuição. Conceber a coisa, ou apreendê-la numa forma manifestável é mantê-la fora da sua identidade própria. Assim, contrariamente à posição de Kant inicialmente citada, Fichte considera que, uma compreensão plena do conceito, exige que se tome em consideração que o objecto, no conceito de algum modo figurado, já se situa no espaço da manifestação e, por conseguinte, que a noção de conceito tem de ser alargada, para abranger tanto a identidade quanto a não-identidade próprias de todo o objecto. E a apreensão conceptual é, então, nestes termos, equacionável com a existência.

Assim,

“a objectividade na sua absolutidade é o existir do absoluto; o absoluto existe, então, simplesmente enquanto conceito, e enquanto conceito não mais resolúvel. O seu conceito é o seu próprio existir; e o seu existir, o seu conceito.” (23v1.6)

Assiste-se pois, na remissão simultânea do absoluto e da existência ao conceito, ao “triunfo da especulação” (20r0) que Fichte não receia anunciar. Contudo, este triunfo não recebe o sentido de uma redução ao pensamento mas, num sentido próprio, do estabelecimento do horizonte de possibilidade do fenómeno sobre uma interacção entre eu e mundo, termos nos quais são designadas, então, as formas originais do pensar e da intuição. Isto distingue o conceito, propriamente dito, como identidade da identidade e da não-identidade e a simples luz intelectual da razão pura, no sentido do conceito conforme expresso nos termos citados da *Crítica da Razão Pura*, luz absolutamente idêntica consigo mesma, e de que Fichte denunciara já a radical insuficiência.²⁰

Nestas condições, é por via duma tal compreensão do conceito, sempre envolta numa absoluta reciprocidade, que Fichte escreverá que

“não há eu sem mundo, nem mundo sem eu.”²¹

²⁰ Esta absoluta insuficiência da mera certeza de si reflexiva, ou do meio puramente intelectual, denominado por Fichte “luz absoluta,” é exposta a partir de 10r4ss.

²¹ “Es ist aber kein Ich, ohne Welt, und keine Welt ohne Ich” (*Darstellung*, GA II.6, p.281). Ou, do mesmo modo, “ist ein Mensch so ist notwendig auch ein Welt” (“se há um homem, então há também necessariamente um mundo”) (*Grundlage des Naturrechts* (1796) [=Naturrecht], GA I.3, p. 348).

E, do mesmo modo, o anunciado “triunfo” não consiste numa condução ao sentido da egoidade hipertrofiada com que foi frequentemente confundido. A objectividade referida como organicidade do existir e do ser idêntico, fundar-se-á também como necessidade de um mundo intersubjectivo e recíproco. Por conseguinte,

“não há eu sem tu; nem tu sem eu.”²²

O carácter indivisível e interactivo da relação entre eu e mundo não é meramente constatada e assumida, mas tem o seu fundo na “irreversibilidade” da alteração do absoluto na facticidade do que existe. O irreversível designa então também a unilateralidade do sentido do tempo que se constitui horizonte do olhar, que não há retorno à identidade.

E, no entanto, antes mesmo da historicidade que é assim determinada, o irreversível é também a impossibilidade de ver a partir da objectividade para a subjectividade, ou de ver a partir do objecto em direcção à visão. A presença da subjectividade, da própria visão, estabelece uma relação não comutativa com o seu objecto. A visão não pode ser invertida, e a subjectividade porventura tornada objecto e identificada, esclarecendo-se assim como esta condição de não comutatividade, vigente, segundo Fichte, para todo o fenómeno, é aquela que permite conceber a existência.

E do mesmo modo, o constituir-se mundo e relação não mais é recuperável para o absoluto metafísico, condenado a um exercício associativo — e nunca objectivante —, fictício ou mesmo ontológico, do mesmo modo como uma substância espiritual não mais é reconstituível, uma vez dilacerada pela reflexão. O absoluto, então, para o saber, só é alcançável, agora, na *relação*, embora não na sua fácil e imediata absolutização como relação absoluta de objectos relativos, mas na sua relação com o não-relativo.

E, por tal razão, a relação por excelência, o *nós* da Lição central da segunda W.L. de 1804²³ não poderá constituir última palavra a não ser pela mediação e como expressão de um *deve-ser (soll)* subjectivo que responde a um *Deve-ser (Soll)* absoluto. A ideia de Fichte é de que o *soll* subjectivo e localizado responde a um outro e mais amplo imperativo.

O irrecuperável da existência significa pois também que

“a ex-posição [Darstellung] permanece eternamente apenas ex-posição, e não pode jamais sair de si própria e transformar-se na essência.”²⁴

O saber absoluto não poderá jamais ser o absoluto, mas um absoluto na relação e a investigação de como pode o absoluto dar-se na relação.

A acepção que Fichte confere a *Begriff* (conceito) é então a de uma figura da racionalidade caracterizada pela radicação no acto da apreensão do absoluto. O conceito designa um acto de apreensão com um sentido intelectual ou, o que

²² “Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du” (*Darstellung*, GA, I.2, p.357).

²³ Cf. GA II.7, pp.230ss.

²⁴ *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806), SW VI, p.364.

é o mesmo, apercebido. E, enquanto modo apercebido de apreensão, é também necessariamente uma auto-apreensão, porque a acção apercebida não pode deixar de se constituir em conhecimento e exercício formador do agente, ou de reverter sobre ele. Toda a acção tem consequências pedagógicas, é também acção sobre si próprio, e o conceito, acção de apreender, é acção de apreensão de si. O conceito não é simples dizer ou pensar, mas *apreender*, ou trazer em si algo que se não esgota em si próprio. O anunciado “triunfo da especulação” significa, pois, a apreensão do conceito como correspondência e reciprocidade entre apreensão do fenómeno e apreensão do absoluto.

2.3. O objecto do conceito absoluto não é nem um objecto representado, nem uma coisa-em-si, nem um modelo a reconstruir

O pensar transcendental admite, nestes termos, sempre, a relação entre o conceito e a coisa, o seu objecto absoluto, como relação originária, ou seja, relação unicamente a partir da qual se poderão iluminar os termos relatos.

“Um determinado objecto só vem a ser por uma determinada maneira de agir; mas, se é com necessidade que se age dessa maneira determinada, também esse objecto vem a ser de maneira certa.

O conceito e o seu objecto não estão pois jamais separados, nem podem estar. O objecto não é sem o conceito, pois ele é pelo conceito; o conceito não é sem o objecto, pois ele é aquele pelo qual o objecto necessariamente vem a ser. Ambos são uma só e a mesma coisa, considerada de pontos de vista diferentes.”²⁵

A relação buscada entre conceito e ser, relação que, como se referiu, não deverá constituir objectivação do ser, não é remissível a uma relação entre conceito e coisa no sentido em que o conceito seria representação da coisa. Fichte criticará esta concepção, que expõe como se segue.

“O contrário: *conceito e coisa*. O mesmo posto duas vezes: no conceito com o acréscimo da *penetratividade [Durchdrungenheit]*, do *quale* <interior>, o qual, porém, está justamente na coisa; de resto, diferentes como reconstrução e pré-construção [Nachkonstruktion, u. Vorkonstruktion].” (31r1.3-4)

O conceito não é uma reconstrução relativa a um modelo já construído, já previamente estruturado, cuja essência, se considerada inteiramente em si, permaneceria como “qualidade oculta.” (31r1.5) A relação entre conceito absoluto e coisa, é de diferença “*toto genere*” (31r1.7), distinção a partir de uma oposição onde nada é comunicado, distinção, como se viu, entre a identidade infinita e a não-identidade do finito, ou também, na perspectiva correlata, entre a relativa identidade do finito na reflexão, e aquele que, para o finito, é a infinita não-identidade.²⁶

²⁵ *Naturrecht*, GA III, 4, p.3.

²⁶ Cf. *Grundlage* (GA I.2, p.358): “todos os finitos são iguais no conceito da determinabilidade; todos os finitos são, sem excepção, determináveis um pelo outro. Esta é a nota comum a tudo o que é finito. Do mesmo modo, tudo o que é infinito, na medida em que possa haver vários infinitos, é igual no conceito da indeterminabilidade. Não há, portanto, absolutamente nada directamente oposto, e em absolutamente nenhuma nota igual entre si, a não ser o finito e o infinito.”

A oposição não se dá pela contraposição *perante*, ou representativa de um *objecto*, o conceito não é simplesmente re-presentatione como *repetição*, o simples mesmo posto duas vezes, mas é uma contraposição a partir da reflexão.²⁷ O momento fenomenológico do conceito não será uma mera repetição, mas uma repetição que deve justificar a sua divergência. A contraposição que nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795 era sugerida como entre eu e não-eu, seria erroneamente interpretada como oposição sujeito-objecto. *Eu* não designa, absolutamente, *sujeito*, mas, poderá dizer-se, “identidade entre sujeito e objecto.”²⁸ O eu que nos *Fundamentos* de 1794/95 é sujeito, e se representa como oposto a um objecto, é o eu da consciência empírica, que não é primeiro, nem um segundo momento do saber, mas parte de um saber e fenómeno de *terceira ordem*.

O ser que aqui “*toto genere*” se distingue do conceito não se contrapõe ao saber, não é obstáculo, ob-jecto contraposto a ele, e não designa, nestas condições, o não-eu que faz obstáculo ao eu.

“Que é então o ser absoluto? [...] Apenas o *começo* do saber é *puro ser*. Onde o saber já está é o *seu ser*.”²⁹

O ser ou coisa que assim se contrapõe ao conceito absoluto significa um *começo*, apenas um contraposto no sentido de „anterior“ ao conceito, porque é a sua própria gênese.

A relação conceptual à coisa, entendida como instaurada entre uma reconstrução, ou reconstrução, e uma coisa reconstruída pela aplicação de um modelo compreensivo, ou representação, situa-se na disjunção já interior ao existir, diverso do ser absoluto, é uma relação já de ordem plenamente secundária.

“Só aqui surge o conceito como segunda posição da coisa já posta, e qualitativamente idêntica a ela. Quem, na sua perspectiva do conceito, permanece af preso, não se eleva ao conceito originário [Urbegriff].” (27v3.6-7)

O conceito, como existir do absoluto, cinde-se em construção prévia ou pré-construção, e reconstrução, em plano ideal e actividade real, reflectido e reflectinte. O existir do absoluto dá-se apenas à luz da reflexão, e a relação, que

poderá ser designada pelo símbolo assim expresso $\begin{matrix} \underline{a} \\ a \\ x \\ b \end{matrix}$ designa o conceito,

definível como identidade e não-identidade sintetizadas. O esquema simbólico

²⁷ Esta formulação corresponde ao esquema $\begin{matrix} \underline{a} \\ a \\ x \\ b \end{matrix}$ mais abaixo citado.

²⁸ Cf. *Grundlage* (GA I.2, p.261n): “*Ich* ist notwendig Identität des Subjects und Objects: Subject-Object.” (“O eu é necessariamente identidade do sujeito e do objecto: sujeito-objecto.”)

²⁹ *Darstellung*, GA II.6, p.195.

pode ser grafado igualmente S-E $\frac{N}{V}$ (cf. 27v3.4), em que S designa 'ser', E 'existir', N e V, 'reconstrução' e 'pré-construção' ("Nachkonstruktion" e "Vorkonstruktion"). Evidencia-se, neste esquema, o ser como distinto da coisa em si nas suas duas funções, a saber, de origem da afecção e de modelo a reconstruir. Estas funções são desempenhadas por V, não por S,³⁰ porque é só ao nível de E que se pode dar qualquer cisão, que se pode falar em relação.

Se o ser é modelo para uma imagem, o modo como comunica com essa imagem não é como o de um constructo prévio a uma sua reconstrução. Esta última relação envolveria, neste caso, uma petição de princípio, na medida em que a própria construção primeira seria já um projecto a servir de modelo a outro projecto, e toda a relação de conhecimento e de realização prática, e a própria reciprocidade, seriam viciadas como uma mera auto-preservação do sistema. V seria inicialmente projectado para ser então retomado como modelo de N, e a sua função de modelo seria então perfeitamente falsificada. A exactidão da reconstrução que se pretenderia aferir pela construção prévia fica dependente dum primeiro projecto. Haveria, no entanto, que referenciar precisamente a exactidão dessa construção prévia, desse primeiro projecto. V não é ser, mas projecto em regime de perfeita idealidade. Como projecto, é fundado numa base ideal e não deve, por tal modo, ser confundido com S, o qual tem de ser exposto numa intuição real e crítica.³¹

"O existir imediato, porém, (—) é uma *quale* pela diferença *real* do ser."
(27v1.6)

N e V são modos mediatos do existir, e não se relacionam com S a não ser por via do existir imediato E. O projecto ideal V e a sua reconstrução real N são apenas um por mediação do outro, e remetem ambos para uma capacidade mais original do existir, o existir absoluto E. É este existir que se cinde em pré-construção e reconstrução, não o ser. Este permanece anterior a toda a cisão.

³⁰ Assim, "a forma exterior do existir, fundada somente no ser independente do mesmo, como uma existência, é *vida*. Esta cinde-se através de si própria, em primeiro lugar no contrário entre o ser absoluto e o *existir*, e sobre este último, novamente em pré-construção (V) e reconstrução (N), S-E $\frac{N}{V}$ [...]" (27v3.3-4). As funções da coisa em si, como fundamento material do objecto represen-

tado, ou como totalidade incondicionada das séries, fica então remetida a um V que se esgota na sua interacção com N. Assim, "não é aqui, de todo, necessário fazer notar especificamente que V é a totalidade do mundo absoluto. E, do mesmo modo, acreditaria estar-vos a ofender ao fazer lembrar que precisamente aqui reside a *coisa*, e ao exprimir a minha convicção de que doravante nenhum de vós irá com certeza buscar a coisa em si no mundo (no circuito) de V." (28r0.1-2) O incondicionado não poderá residir em qualquer uma destas funções metafísicas da coisa em si, mas na raiz da disjunção entre V e N, ou no existir absoluto. O incondicionado será sempre o incondicionado da existência enquanto *relação* ao ser, e nunca o incondicionado de um objecto, um mundo ou um modelo metafisicamente fixos. O incondicionado para o saber é o da existência e residirá então na necessidade própria do acto de existir, conforme se encontrará mais abaixo.

³¹ O desocultar desta projecção não reflexiva inicial consiste, afinal, no próprio argumento dos *Grundlage* de 1794/95. Cf. p.e. GA 1.2, p.371: "É, além disso, claro que o eu não pode ser consciente da sua actividade nesta produção do intuído, como um tal, porque ela não é reflectida, não é atribuída ao eu." Esta consciência terá de ser cientificamente produzida.

Busca-se compreender como

“conceito e ser são *toto genere* diferentes: o ser <anterior> a todo o conceito ocorre no conceito apenas enquanto oposto absoluto a ele [...]; o ser no conceito só é idêntico ao ser anterior a todo o conceito apenas na medida em que o ser pode entrar no conceito.” (31r1.7)

Este modo reside no traço (—) (27v1.6, supra) que exprime a forma do existir imediato ou a relação.³²

“A relação, nomeadamente, enquanto tal, é essa forma. [...] A-B.” (27v1.2-4)

Assim, a questão não residirá mais na equação da correspondência entre N e V, ambos modos mediatos do existir, mas no existir imediato.

“Não, como até aqui, reconstrução, como se o ser fosse, também ele, construção, mas a absoluta construção <original>, o *devir fluido* do ser.” (31r1.8)

O “devir fuido” do ser, o seu fluir, referenciável como

“multiplicidade na unidade: mudança na fixação” (12r0.2), porque é “*multiplicidade absoluta* na *unidade absoluta*: a unidade apreendida, que se cinde: apreendida uma [unidade] do diverso que <atiça> e cria: isto é precisamente vida; e se o fizeres, então [tu] o és. Multiplicidade sem *unidade* é morta. Unidade que não brota e se agita é morta.” (12r0.6-8)

O primado da relação que assim se refere responde à exigência crítica de não transitar simplesmente, pela intuição, pelo conceito, pelo discorrer ontológico, por uma crença prática, ou mesmo por uma afirmação otimista e tranquila da vida, para o incondicionado, sem se manter a reflexão presente a si própria. Tal exigência significa atender ao próprio exercício e condições pelos quais o questionar marca o sentido de uma resposta, e a ciência do absoluto constitui-se num tal movimento de integração que nunca abandona os seus pressupostos próprios. De certo modo, ocorre um oscilar ante o incondicionado, o abissal, mas em caso algum um precipitar-se, porque a figura reflexiva do eu é sempre suposta como presente, é sempre projectada.

2.4. Conceito absoluto e intuição intelectual

Para a filosofia crítica, a representação na intuição é a condição do significado, ou definição real³³ de qualquer conceito e, para Fichte, a exposição do conceito do absoluto consistirá em compreender que o absoluto não se exterioriza na intuição, mas *qua* intuição. A condição de possibilidade do objecto reside na sua faculdade, e esta consiste, na sua génese, em expressão.

³² Do mesmo modo, ao se predicar o ser do seguinte modo, “é-o”, o traço define a transitividade que é pensada na alteração do ser em *é* existencial, sempre *de* algum existente.

³³ “Não podemos definir *realmente* nem uma só das mesmas [sc. das categorias], i.e., *tornar compreível a possibilidade do seu objecto*, sem nos reportarmos [...] às condições da sensibilidade. [...] Quando se retiram estas condições, desaparece todo o significado [*Bedeutung*], i.e., *a relação ao objecto*” (sub. meu)(*KrV*, B 300).

O absoluto será, nestes termos, banido de toda e qualquer esfera de objectivação *na* intuição, para que não possa ser concebido como objecto metafísico. A crítica invalida, desde logo, qualquer posição metafísica de objectos à luz da razão, para além ou fora da existência, e não seria então possível postular uma paragem da reflexão em que, no domínio dos objectos, se estabelecesse uma fronteira divisória entre cognoscíveis e incognoscíveis. É mesmo o próprio visar questionante, como se viu, ou visar pelo pensamento, em sentido estrito, enquanto oposto ao conhecimento, que fica inviabilizado. A crítica, na compreensão fichteana, recusa mesmo um visar questionante de objectos metafísicos, porque um tal mirar supõe um hiato no método filosófico e na unidade do saber. Nestes termos, o saber expreso pela W.L. é *saber positivo*. O próprio pensar (*Denken*) kantiano ainda supõe objectos (*Gegenstände*), embora negativos.³⁴ A positividade da W.L. recusa o noumeno como conceito negativo, conceito sem determinação, afinal conceito vazio contrapartida necessária duma intuição cega.³⁵ Mas recusa igualmente uma positividade que relegasse o questionamento do absoluto para um domínio exclusivamente não apofântico, por exemplo, dos actos de vontade, ou da apreensão estética ou simbólica.

Não há uma plena positividade e suficiência do fenómeno do ponto de vista cognoscitivo, porque é mesmo deste ponto de vista que as séries das condições de possibilidade o fazem remontar à sua fenomenalidade própria, a qual não é fenómeno. O encontro do não-fenomenico no fenómeno não corresponde à busca de uma sua compreensão prática ou estética, entendidos como refúgios daquilo

³⁴ "A divisão dos objectos em fenómenos e noumenos, e do mundo em um mundo dos sentidos e do entendimento, não pode, por isso, de todo, ser aceite em sentido positivo, embora os conceitos admitam, é certo, a divisão em sensíveis e inteligíveis." (*ib.*, B 311) "Assim, o que denominamos noumeno só deve ser compreendido, como tal, em sentido [Bedeutung] negativo." (*ib.*, B 309) O sentido do termo *significado* de certo modo ampliou-se aqui relativamente ao que foi definido na nota anterior, de relação ao objecto por via de uma possibilidade estabelecida na sensibilidade. Aqui, o termo admite uma referência negativa, por via duma pensabilidade distinta do conhecimento. Trata-se de uma pensabilidade no limite, de um sentido estabelecido no limite. A negatividade que Kant propõe, para o noumeno, faz dele não um *Objekt* existente, mas um simples *Gegenstand* do pensar, algo que se propõe ao pensar sem que por tal meio se comprometa a crítica a uma metafísica do em-si. Muito embora a intuição não seja, para Kant, apenas mais uma determinação, será difícil não conceber esta negatividade como uma simples indeterminação categorial ou conceptual, antes de mais, conforme referido, quanto à modalidade do objecto. Para Fichte, entretanto, esta indeterminação modal se torna caduca uma vez estabelecido o primado da razão prática e a própria fundação da existência (na figura do "Anstoß", obstáculo suscitador) na actividade de livre posição de fins da razão. A indeterminação não é, para Kant superada, porque não há, nestes termos, uma percepção da unidade da prática e da teoria nem, por outro lado, do carácter manifestativo do absoluto, pelo qual a coisa em si não surgiria alienada e como pura indeterminação. É esta mediação, a compreensão à primeira vista evidente de que fenómeno é equivalente a manifestação, que está aqui sob inquérito. Esta manifestação assumirá as formas da luz, ou do conceito, e é a sua *necessidade* que estará em questão na abordagem do argumento ontológico. A necessidade do acto de existir assim referido não corresponderá à necessidade como categoria a aplicar sobre objectos, não à necessidade característica dos juízos (sintéticos ou analíticos), mas à necessidade da integração do *a posteriori* característica do pensar transcendental.

³⁵ Veja-se a epigráfica frase de Kant, "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind Blind" ("pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas") (*KrV*, B 76), cujo ponto médio, conjunção dos dois membros, afinal aquele que mais interessaria à filosofia, ficou, precisamente, rodeado e por pensar.

que permanece exclusivamente como uma “aposta”³⁶ assente num voluntarismo humano, apenas sentido ou obscuramente pressentido.³⁷

O “pensável” deve ser efectivo e patentado pelo próprio método filosófico. Ele é abordável, nestes termos, como o conceito radical do em-si. (Cf. 12v3) Vê-se, aí, que o “pensável” não é, na realidade, pensável, porque o seu sentido não é o de um conceito no entendimento, ou de uma categoria. A condição do sentido destas é a de poder aplicar-se à intuição. A pura actividade luminosa da razão não permite pensar uma coisa em si como noumeno, mas reduz a si todo o a *posteriori*. O ser, ao ver-se projectado para uma plena indeterminação conceptual, ressurgue como suporte alienado da intuição, “materialidade” do fenómeno. A figura do ser como conceito visado pelo entendimento tem como contrapartida a materialidade duma intuição presa no domínio empírico. Tal significa que

“o conceito torna-se [...] intuição absolutamente *pura*, i.e. que exclui todo o inteligir, projecção per hiatum absolutum [...]. *Ser*. Este quer dizer agora: não se segue no conceito, que aliás nega a sequência, mas apenas na intuição imediata.” (13r1.6-8)

O ser, como conceito puro, totalmente indeterminado, tem por correlato uma intuição puramente factualizada, excluindo toda a compreensão. Este ser conceptual acarreta uma cisão radical com a intuição, do intelectual com o empírico. Uma tal cisão terá de ser conciliada pelo método filosófico, na medida em que o sentido do ser for reconstruído não como o de um conceito inexponível e totalmente puro que exige, para que ganhe visão e não permaneça cego, ou vazio, a contrapartida de uma intuição absolutamente não-intelectual. A conciliação é realizada pelo conceito de intuição intelectual, inteligência que visa, não um objecto indeterminado, mas a existência de um acto.

O método filosófico deve fazer residir o sentido do ser na própria fenomenalidade, e não considerá-lo como “pensável”, pseudo-objecto inicialmente cindido para que se proponha uma recuperação por via de um compromisso ontológico. A W.L., enquanto doutrina do absoluto, não lida com um objecto, mesmo que infinitamente determinado, ou de todo indeterminado.

Ser, ou absoluto, nestes termos, não designa, para Fichte, um conceito indeterminado ou maximamente abstracto, ou o objecto dum conceito de máxima generalidade. O seu significado, tornado absolutamente problemático enquanto conceito inexponível, é garantido pela exposição numa intuição própria. Significado, porém, conferido então por uma intuição produtiva e de modo nenhum passiva e reduzida a registo. Numa intuição, o ser é abordável como um facto, exponível e que se dá como real. Ser não designa, nestas condições, um lugar vazio para o pensar, mas um facto ligado indissociavelmente ao seu acto. Um facto, então,

“mas não como tivemos até aqui factos, enquanto *factum factum et consumatum*, mas enquanto *factum fiens, fiens* absoluto, verdadeira *Thathandlung* [acto-acção], sem um agente.” (22r0.3-4, subs. meus.)

³⁶ Cf. *ib.*, B 852.

³⁷ Cf. *ib.*, B 824: “Sie [sc. die Vernunft] ahndet Gegenstände die ein großes Interesse für sie bei sich führen.” (“A razão presente objectos que têm para ela grande interesse.”)

O sentido aqui pretendido não consiste num conceito indeterminado porque é acção formativa, puro fazer-se.

Ou, se o pensar exige a fixação de um agente, então “o próprio acto é o agente” (12r1.1), segundo a figura do eu que se põe a si próprio.³⁸ Esta compreensão do acto resultante da fixação conceptual da intuição intelectual, manifesta-se como eguidade, actividade em si ou inerência da actividade a si, o seu ser inseparável de si própria.

A intuição que confere sentido ao absoluto, ou seja, onde este se expõe, é a intuição intelectual. Nela, e por ela, o absoluto deixa de constituir conceito evanescente. O *conceito*, segundo a W.L., aliás a própria forma da compreensão da W.L., designará uma actividade apreensiva cujo sentido é garantido por uma exposição numa intuição intelectual, intuição não de um facto, ou de objectos, mas de um acto, da vida e da agilidade da razão.

O modo de existir que, exposto por esta intuição, dá sentido à interrogação filosófica será, então, captado como uma existência necessária, onde não se distingue acto de existir e agente operador desse existir. Será visado o próprio existir essencial, existir que se define a si próprio e, consigo, o existir de todos os outros existentes. Este existir necessário será, então, a própria forma segundo a qual o absoluto se exerce e manifesta.

2.5. Dedução da forma existencial do absoluto

A luz intelectual da razão pura, em que a reflexão obtém a certeza de si própria por via da identidade $A=A$, suportada numa identidade entre forma e conteúdo, descobre-se como eguidade, e constitui o meio da pura relação, ou absoluto da razão pura como capacidade sintética *a priori*. Trata-se da faculdade da relação no seu sentido puro e absoluto, absoluta faculdade de estabelecer relações, disponibilidade pura para a relação ou, afinal, relatividade absoluta. Tomá-la pelo absoluto é tomar por tal a relatividade absoluta. É a posição de um *πανταρει* definitivo. A W.L. não encontrará, porém, o absoluto simplesmente no acontecimento acontecido, mas na sua génese. E, por ser um meio no sentido de “lugar” onde, esta luz é também um meio no sentido de ponto nevralgico e ponto médio, e assim, precisamente o *meio da relação*, puro exercício, absoluta inconsistência de um eu absoluto. Nestas condições, a luz segrega o em-si como referência de uma qualquer apreensão e auto-apreensão no interior desse meio e ponto médio.

Tal ponto médio é expresso, como função, pelo *qua*,³⁹ ou seja aquilo que permite a relação dos existentes entre si, em conjuntos de significação. Este *qua*,

³⁸ Na conhecida expressão do § 1 dos *Grundlage* de 1794/95.

³⁹ *Qua*, ou *enquanto*, traduz o alemão *als*. É a forma da referência e da predicação por excelência, que permite ver algo *como*, ou *enquanto* algo. O *Als* é igualmente o centro da quintuplicidade fichtean e da cisão de toda a imagem em intuição e conceito, subjectivo e objectivo “o fenómeno manifesta-se, *qua* manifestando-se [...]”. A duplicidade já anteriormente encontrada [sc. de subjectivo e objectivo], adquiriu nela própria uma nova [duplicidade], sob a forma do pensar e da intuição, e esta quadruplicidade é unificada por um novo e quinto elo de um *qua*.” (W.L. 1812, SW X, p.355)

que recebe uma função predicativa e, conseqüentemente, objectivante, constitui a passagem à objectividade primeira e, neste sentido, não mais objectivável. O *qua*, objectividade, é alteração em que se apreende o existir absoluto, é o apreender e o alterar o absoluto. Ao apreender e alterar o absoluto, o *qua* constitui-se em conceito do absoluto, sua identidade na não-identidade. O conceito consiste, como ficou visto, na compreensão da implicação mútua entre o existir do absoluto na objectividade e o apreender do absoluto no saber.

O *qua* é, conseqüentemente, a expressão crucial dessa reflexividade que objectiva tudo aquilo que a ela se apresenta como fenómeno, não podendo, no entanto, objectivar o seu próprio acto de objectivação. E, se na objectivação como condição e génese da fenomenalidade, vai manifestar-se o absoluto como uma imagem própria e apropriada,

“há que demonstrar que o absoluto só poderia existir *qua* absoluto: porque uma vez posta a sua existência, teria então necessariamente de existir.” (20r1.2)

A determinação recíproca que aqui permitirá enquadrar o absoluto num círculo de pensabilidade exige que se atenda não só à direcção que da reflexão parte para o absoluto, como também à que deste parte para aquela, aos aspectos subjectivo e objectivo. Assim,

“desdobrado o princípio 1) que só o absoluto poderia existir. Posta a existência, então esta é necessariamente existência do absoluto — e não um relativo” (20r2.1-2) e “2) ele só pode existir *enquanto tal*” (20r2.1), “em poucas palavras: se não está, na existência, o ser na forma do *qua*, então ela não é existência,” (20r3.10)

mas um ser essencialmente subsistente por si próprio, sem imagem ou reflexão. O absoluto é condicionado pela sua existência, e esta, no seu condicionar-se a si própria, remete para aquele.

O absoluto deverá ser, pois, o objecto da ciência do ens *qua* ens, onde o *qua* tem a função de introduzir a questão, a reflexividade, a alteração e recolha simultâneas da identidade no elemento da ciência.

Constituir a ciência na clareza da imagem que se conhece enquanto imagem referente ao ser, exige a mediação que esta demonstração, de que o ser apenas pode existir *qua*, e existe necessariamente assim, pretende fornecer. A demonstração subdivide-se em (1) (20r2) só o absoluto pode existir e (2) (20r3) só pode existir numa relação consigo próprio, sendo esta relação designada pelo *qua*. Em quaisquer condições, atente-se que se o sentido da existência não for precisamente (o indicado em 2) de uma relação do *ser qua ser*, por (1) concluir-se-ia que não há qualquer existência. A situação aí (*Daseiendes*), ou ser no mundo, é signo duma infinidade, porque a própria visão só pode derivar, segundo a aquisição dos *Fundamentos* de 1794/95, da cisão duma plenitude. A visão, que constitui essa relação reflexiva *qua* referida em (2), ocorre sempre na cisão, ou reflexão em que o ser infinitivo se flecte e existe. E, por outro lado, toda a flexão dada, toda a existência realizada não recebe inteligibilidade, segundo (1), senão *qua existência do absoluto*. Só o absoluto pode existir, porque (a) qualquer outra existência seria ela própria o absoluto de uma auto-existência, e reflexividade encerrada em si,

constituindo uma egoidade puramente finita e factual, sem possibilidade de reivindicar o estatuto da verdade nessa certeza de si, e cujo carácter aporético ficará patente numa auto-anulação imediata⁴⁰ ou, por outro lado (b) seria existência de um outro absoluto que, do ponto de vista duma existência comum, não se poderia distinguir do primeiro. Esta comunidade será precisamente função do saber em que todos os “absolutos” se conhecem na unidade do absoluto. O *qua*, por sua vez, é condição necessária duma distinção apercebida entre ser e existência, e da unidade da existência no saber, constituindo então a forma necessária de toda a existência.

Assim, só o absoluto pode existir, porque todo o existente é posto sobre a existência, e esta existência tem o sentido primário de manifestação do absoluto. Ele só pode existir sob a forma do *qua*, ou *enquanto*, na medida em que qualquer existência que não fosse compreendida segundo esta forma da reflexividade, não seria existência do absoluto, mas de si própria — i.e. seria *ser*, auto-suficiente, idêntica e encerrada, e não *existente*.

“Porque a existência só é em relação com o ser: e se não fosse esta relação, então não seria nenhuma existência, mas ter-se-ia ficado pelo ser.” (20r3.2)

Ao se pensar a existência, ela só pode ser pensada como diversa do ser, o que significa, num mundo relacional e cujo sentido não se esgota em si próprio com si próprio. A relação, por seu turno, é sempre introduzida pela forma do *enquanto* tal ou tal.

Esta forma existencial, que se repete na predicação e na reflexão exprime a duplicação reflexiva e a marca da finitude por ela imposta.

“O eu põe-se a si próprio simplesmente e, assim, ele é, em si próprio, perfeito e fechado a toda a impressão externa. Mas, se ele deve ser um eu, ele tem, também, de pôr-se *enquanto* posto por si próprio; e por este novo pôr, que se relaciona a um pôr originário, ele abre-se, por assim dizer, à causalidade exterior; é apenas por esta repetição do pôr, que ele põe a possibilidade de que algo possa também nele ser, que não seja posto por ele próprio.”⁴¹

A forma da cisão designa, nestes termos, uma plenitude relacional, domínio do *qua*. Uma tal plenitude ocorre como transformação do ser que nela existe, transformação esta que se dá como duplicação. A visão é, como domínio do *qua*, a própria crítica de um reino do ser em-si, e a visão suporta, assim, a relação e a intensidade da existência. É sobre a visão que se suporta a compreensão, porque o exercício conceptual, ou a aplicação de conceitos exige uma segunda posição, posição distanciada que é própria da visão. A visão não funda simplesmente a representação, ou o conceito representativo, mas constitui a própria apresentação da existência. Ela limita-se a designar que a relação só é relação porque constitui uma possibilidade de apreensão, porque se faz conceito na sua relação ao ser.

⁴⁰ Esta figura é a da insuficiência radical da “luz” intelectual na sua pretensão de verdade. (Cf. 12v3-4) V. tb. n. 20 supra.

⁴¹ *Grundlage* (GA I.2, p.409).

Assim,

“o absoluto, apreendido em toda a pureza, é um *conceito*: e, na verdade, um conceito relacional [Relationsbegriff], de todo apenas compreensível junto ao não-absoluto.” (13r2.6)

O conceito é, por conseguinte, a manifestação do absoluto como relação, em que ele se dá, mas sempre sob uma forma dupla, em que ele é, mas não é absoluto, e é absoluto, mas não é. (Cf.29r1.12-13) Será, então, a unificação desta dupla determinação da forma existencial do absoluto que caberá à plena compreensão do conceito.

2.6. O divino é a liberdade

No conceito, é a identidade absoluta que é polarizada, e o seu significado é o de uma

“acção recíproca do seu ser interior [sc. da coisa], <anterior> a todo o existir, com o seu próprio existir.” (31r4.5)

E, por via desta acção recíproca,

“o conceito é a própria essência” (31v2.2). “Que é a essência[?] É visível que é a maneira *universal, necessária e regular* da coisa existir: portanto, a própria essência é uma forma, a saber, a forma-existencial interior da coisa.” (31r4.3)

O conceito, se por um lado coincide com a essência do ser absoluto, na medida em que a essência constitui a forma existencial interior, a maneira como a coisa recebe a capacidade de desempenho existencial, a sua dinâmica voltada para a existência, não coincide, por outro lado, na identidade, com esse ser absoluto cuja essência assim se exprime. O ser permanece super-essencial, não-identidade do conceito, incompreensível para o conceito.

“O conceito não é, todavia, esse próprio ser, nem o exprime, „é“ a sua reconstrução, ou como se queira ainda exprimi-lo; ele não é, porém, absolutamente, idêntico a ele, enquanto conceito.” (27r1.4)

A “forma existencial interior” (31r4.3) da coisa designa a essência conforme alterada e condicionada pela existência, é uma síntese ou unidade sucedânea e de compromisso entre as condições de conceptualização e a identidade absoluta. As condições de posição na existência significam a alteração da essência. A forma existencial interior poderá, então, ser identificada com o conceito no sentido mais próprio, “conceito originário [Urbegriff]” (23v2.3), ou a forma apreendida

“na absoluta *ausência de forma* originária [ursprünglicher *Formlosigkeit*],” (24r2.4)

ou ainda, noutra formulação, “forma da forma” (28r2.3). É exclusivamente sobre esta forma, sobre esta essência já alterada pela existência, ou essência já sintética, que se exercerá o argumento ontológico, onde se exibirá a forma do existir

absoluto, na acepção que Fichte lhe confere. Nesta “forma da forma” coincidem a máxima e ínfima determinação, será uma determinação à determinação, ou como Fichte também exprimeirá, “lei de uma lei” (37r7.1). Numa tal coincidência de determinação máxima e mínima, o existir absoluto é

“a fonte e lugar de nascimento [Geburtsort] de todas as determinações.” (1v1.3)

O conceito permite então considerar não mais uma cisão entre coisa em si e fenómeno, mas considerar o fenómeno como

“*devir fluido* do ser” (31r1.8), porque “precisamente o seu existir é o devir fluido do seu ser interior [sc. de Deus].” (31r1.9)

A essência do absoluto só é apreensível enquanto conceito, ou *tornar-se* essência. A vida é o ser situado na essência, ou segundo o modo em que originariamente se faz, no limite visível e actuável, ou simplesmente „-vel“ (capacidade de ser, poder ser), o grau zero da condição de possibilidade.

Num escrito popular do mesmo período, Fichte formula do seguinte modo a intelecção do conceito.

“1) O ser, total e simplesmente enquanto ser, é vivo e em si activo, e não há qualquer outro ser além da vida [...]. 2) A única vida, inteiramente de si, a partir de si e através de si é a vida de Deus ou do absoluto, palavras que significam uma e a mesma coisa [...]. 3) Esta vida divina é em si e para si puramente oculta em si própria. Ela é todo o ser e fora dela não há qualquer ser. [...] 4) Esta vida divina, *exprime-se*, *ex-iste* [tritt heraus], aparece e *expõe-se* enquanto tal, enquanto vida divina.”⁴²

Em 1) encontramos a identificação do ser como posição imediata e primeira, a qual o conceito, ao se compreender, pela crítica, enquanto conceito, duplica e repete. 2) reproduz o resultado de 20r2, em que todo o sentido do existir é ser existir do absoluto, e não existir de si próprio, em que o existir só é existir se remete para o incondicionado e ilimitado. A vida ou o existir limitados são já uma forma de remissão à vida arquetípica, ao existir essencial, e toda a limitação e secundarização consistem num obscurecimento do acto absoluto, tenha este obscurecimento o carácter quer de uma vida ilimitada, quer de um metafísica hipotética, que parte de hipóteses não examinadas. A contradição expressa entre 3) e 4) abarca, de um modo próprio, a dificuldade central numa epistemologia do absoluto. 3) surge repetido na afirmação, acima citada de que

“o conceito não é, todavia, esse próprio ser, nem o exprime.” (27r1.4)

e refere a ocultação do ser na imanência, ocultação que, desde o início, faz dele apenas uma função do pensar. Em 4), pelo contrário, refere-se não a ocultação, mas o processo inverso, de desocultação do ser, a sua exposição. É, de certo

⁴² *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805) (SW VI, p.361).

modo, uma função do saber que o ser se oculte ou desoculte. Ele oculta-se precisamente para um visar que o projecte e submeta à hipóstase, para um visar directo que, pela força do conceito, o vise apreender. Na medida em que o ser deve ser algo da mais próxima experiência, e inerente a todo e qualquer existente, a sua ocultação poderá ser vista analogamente à ocultação do ver que reside na sua própria evidência, nos seguintes termos:

“tudo nos estava mais próximo do que o próprio ver.”⁴³

Assim como o ver, também o ser incorre neste *pathos* da excessiva proximidade, em que o mais próximo se oculta, ao sofrer, numa compreensão objectivante ou hipostasiante da experiência empírica ou intelectual, um distanciamento definitivo. A função crítica da W.L. será então a de compreender esta relação de exposição e encerramento, aquilo que está *entre*, ou o terceiro, como o primeiro, processo cuja primeira formulação, nos *Fundamentos* de 1794/95, ocorre como a relativização de duas posições absolutas.

O modo da expressão do ser não é, segundo 3), uma expressão como sequência em que o ser se desenvolvesse, em que se considerasse um ser, e uma essência a seu lado, e ainda uma existência. A expressão aqui em causa é, segundo 4), expressão como possibilidade de uma imagem não representativa, caso em que o ser seria reduzido a objecto contraposto, mas construtiva. Esta expressão significa uma *repetição* em que a imagem-construtiva (*Bild*) se constrói-como-imagem (*bildet sich*). (Cf. infra.)

A única expressão não representativa do absoluto na sua vida interior é *acto*, entendido, analiticamente, como acto de liberdade, porque acto tomado como sem liberdade não seria acto, mas consequência.

“Como é então ele [o acto] exactamente acto, i.e. liberdade? Simplesmente na medida em que é acrescentado ao *pensar* um *porque* absoluto, [em que] é *repetido* nesse porque e é esclarecido a partir de si próprio.”⁴⁴

O acto é fundado na liberdade. A liberdade é a repetição do ser sob a forma do *porque*. É o mesmo ser, novamente, investido dum sentido, duma razão que não reside nem é através dele, mas posta a partir de si própria pela liberdade, estruturada como um pensar ou espontaneidade da razão. Assim

“a liberdade constrói-se-como imagem [bildet sich] enquanto imagem [Bild] do absoluto.” (43v4.1)

A metafísica dentro dos limites da crítica constituída pela Doutrina da Ciência pode ser compreendida, então, não como doutrina do ser, mas, por um lado, doutrina do ser reflectido *enquanto ser* e, por outro, como uma doutrina do sentido do devir. O *saber-logos* é a estruturação compreensiva do devir, com o resultado de que não só o devir é compreensível, no seu sentido de essência do ser, mas que apenas o devir é concebível, porque apenas a essência é compreensível.

⁴³ “Alles uns näher lag, als eben das Sehen selbst” (*Darstellung*, GA II.6, p.245).

⁴⁴ *Darstellung* (GA II.6, p.174).

Nestes termos,

“precisamente isso que se é, e pelo qual se paralisa o devir eterno, não se é verdadeiramente. O nosso ser verdadeiro e imediato na ideia divina ocorre ininterruptamente como convite [Aufforderung] a um devir.”⁴⁵ “Deus pensou o mundo não só como ele se encontra, mas igualmente como ele se deve a si próprio através de si próprio formar.”⁴⁶

E neste sentido,

“o existir divino é o formar absoluto da sua existência; ou o formar como existente da sua essência interior. (Criação do mundo: correctíssimo, só que não *qua factum factum*, mas *qua factum fiens*.)” (28r2.1-2)

A compreensão do devir que assim se refere não é, porém, compreensão na *luz*, mas compreensão no *conceito* — compreensão que mantém ligada a si organicamente o não-compreensível, e por tal razão

“tudo o resto além disso[, do *factum fiens*,] é *inteligir*, [a] luz, não é de modo algum a forma na sua originalidade.” (28r2.3)

A distinção entre luz e conceito exprime, como se tem vindo a ver, a distinção de uma compreensão fundada simplesmente no inteligir e na penetração intelectual e uma outra que compreende a vida do absoluto como motor e princípio formativo da inteligência.

Aquilo que com a pureza o acontecimento da vida, o puro *que*, assim se busca pensar, significa a identidade do *que* e do *como* no existir absoluto. Este é condição de possibilidade de toda a existência, é o *como* de todo o existir e é, simultaneamente, o *que* absoluto. Se

“só o absoluto existe, conforme o demonstrámos,” (28v1.2)

ele é o fundamento último de possibilidade da existência de todo o relativo. Todo o existir relativo é limitado por condições de possibilidade da sua ocorrência como existente,⁴⁷ a última e a mais universal das quais é a sua ocorrência no domínio

⁴⁵ *Ueber das Wesen des Gelehrten* (SW VI, p.387).

⁴⁶ *Ib.*, p.393.

⁴⁷ As condições estabelecem-se numa série que não pode constituir um regresso ao infinito. “1) [A demonstrar] que só o absoluto poderia existir. Posta a existência, então ela é necessariamente existência do absoluto — não de um relativo; (é fácil: e, contudo, maximamente significativo na sua aplicação; porque exactamente aí reside a raiz do erro, que se tome alguma outra coisa por existente, além do absoluto; <e não> se reconheça <em toda> a existência apenas a do absoluto: porque um relativo é um tal que não tem o fundamento do seu ser em si próprio, e por isso obriga a remontar, etc., e o que não tem o fundamento do seu ser em si, também não pode existir por si, mas somente por um outro, no qual tem o seu fundamento. Se se subisse através de elos puramente relativos, sem jamais se chegar a um absoluto, então não se encontraria absolutamente nenhum fundamento para o ser e, portanto, tão-pouco um existir: logo, etc.” (20r2.1-4) Evidentemente não se busca pelo recurso a uma prova pela impossibilidade de regresso ao infinito na série das condições, conhecer a existência de um incondicionado a partir do condicionado. Não se conclui, como por uma prova cosmológica tradicional, a existência de um ente absoluto como causa dos entes relativos. O que esta prova cosmo-

existencial do *que*, na categoria do acontecimento. Este *que* é a eclosão das próprias condições de possibilidade, é também origem do modo absoluto do existir, ou absoluto *como*. (cf. 29v1.11) O existir é aqui um modo, uma categoria efectivamente, mas uma categoria cuja regência não decorre do simples pensar representativo, mas dum pensar *que*, entrelaçado com a intuição, constitui a possibilidade da experiência. A W.L. pretende assim penetrar na raiz da existência possível, na raiz de toda a possibilidade. A existência é, na sua ocorrência primeira, revelação da essência do absoluto como existencialização.

“Assim, por isso, *que* ele existe, é posto o *como* interior da sua existência” (28r3.4), “a sua essência verdadeira ocorre e aparece [tritt heraus u, erscheint] portanto, totalmente como tem de aparecer e ocorrer” (28v0.3), “Deus existe pura e simplesmente porque é como é, forçado pela sua essência interior (a sua existência não é um contingente e arbitrário [...])” (28v0.7), “ele existe simplesmente como tem e porque tem [de existir]: e este *ter de* é a pura expressão formal da sua essencialidade interior” (28v1.3). “Em Deus o ser-*aí* [Daseyn] segue-se do *ser* interior: *segue-se*, como se fossem dois: agora, na nossa própria intelecção da sequência, não são dois, mas um.” (37v2.2-3)

Assim, a imagem mais apropriada do existir em sentido absoluto que a Doutrina da Ciência apreende e supõe como condição, é a liberdade. Nela se repete o absoluto como acto.

3. O argumento ontológico

3.1. A vida do conceito

O conceito é capacidade por excelência apreensiva e, neste mesmo acto, necessariamente auto-apreensiva. Numa tal dupla determinação, ele é capacidade objectivadora de si e do objecto.

“O absoluto existe portanto simplesmente enquanto conceito, e enquanto conceito irresolúvel.” (23v1.6)

A reflexão realizada sobre a intelecção do carácter *qua* da relação que exprime o acto existencial primeiro, com a consequente compreensão da necessidade duma

lógica transcendental efectuará é, não uma simples conclusão a partir de premissas, mas o estabelecimento de uma interdeterminação entre a passagem, na ordem ideal, das premissas (existência) à conclusão (*ser*), e a posição, na ordem real, da conclusão pelas premissas. E, inversamente, se as premissas são postas pela conclusão, então, na ordem ideal, é possível concluir daquelas para esta. A correcção formal da interacção é, pensa Fichte, fundada pela W.L., mas o condicionamento fundamental, entre as duas ordens não é, em caso algum, garantido por algum pensamento, mas exclusivamente objecto de um investimento prático, de um fazer. A condição última será, também ela, fáctica, um *que*.

O argumento passa pela aceitação do sentido e do efeito, para o pensar, da distinção entre ordem real e ideal, ou seja, que o existente não é o único e definitivo plano de consideração do mundo — mas remete para a sua diferença ao ser.

inter-expressão ou acção recíproca entre existir e absoluto (cf. 31r4.3-5), tem por resultado o conceito como o apreendemos. A existência do absoluto não pode ser senão, na sua forma, essa própria reflexão. Esta é o conceito que do absoluto se faz. Esta reflexão é reflexão reflectida sobre si própria, e nessa medida apreensão apercebida. Ela se interpenetra, formalmente com o absoluto, porque o acto de existir do absoluto não é, precisamente, distinto dessa mesma compreensão sua. E na medida em que dela se não distingue, esta compreensão é apreensão. Por isso é *identidade apreendida* do absoluto.

“Nós compreendemos sempre o absoluto, porque fora dele não há, em parte alguma, nada de concebível [e compreensível].”⁴⁸

A identidade consigo próprio pelo qual o conceito se apreende é uma identidade divina arquetípica. Essa identidade é rompida pela inadequação do existir à pensatividade, pela impossibilidade de um fluente precisamente na sua fluência. E a não-identidade é então legível como esse imediato que é vida anterior à predicação e de que o conceito é a apreensão a segregação simultâneas. Assim, se

“compreendemos sempre o absoluto, porque fora dele não há, em parte alguma, nada de compreensível; [...] compreendemos também que nunca o compreenderemos, porque entre ele e o saber reside a quantabilidade infinita.”⁴⁹

quantitabilidade que constitui, no nosso contexto, carácter existencial.⁵⁰

A incompreensão do que significa *conceito* nesta acepção, provoca a fixação da distinção entre ciência e vida, distinção que é exigida pela W.L., mas apenas enquanto uma distinção dinâmica, em fluidez. A vida é uma interactividade com a ciência, entre N e V, ideal e real, em que ambos mutuamente se solicitam. Na fixação desta distinção, ou na impossibilidade de a superar, não se compreenderá o sentido do existir do absoluto enquanto conceito, em que

“o seu conceito é o seu próprio existir; e o seu existir é o seu conceito, Literalmente [wie die Worte lauten].” (23v1.7)

É o próprio acentuar da literalidade da afirmação que chama a atenção para a necessidade da realização existencial do conceito no acto de existir, mas também, principalmente, para o facto de que se permanece no âmbito da auto-apreensão daquilo que se faz ao dizer, ou da reflexão sobre a reflexão anteriormente realizada. A distinção entre ciência e vida realiza-se aqui entre forma e conteúdo,

⁴⁸ *Darstellung* (GA II.6, p.250). (V. texto na n. seguinte.)

⁴⁹ “Wir begreifen immer das absolute, denn ausser ihm ist überall nichts begreifbares; und wir begreifen, daß wir es nie begreifen werden, denn zwischen ihm, und dem Wissen liegt die unendliche Quantitabilität.” (*Darstellung*, GA II.6, p.250)

⁵⁰ A quantitabilidade pode ser referenciada como a síntese entre princípios contrários, por via de limitação, negação e, conseqüentemente, determinação. É o terceiro princípio dos *Grundlage* de 1794/95. Somente a partir deste princípio se tornam eu e não eu “algo” (GA I, 3, p.271), ou seja, existentes possíveis.

porque, se se atribuir ao absoluto o nome de *Deus*, “*Deus é [o] conceito*” (23v1.10), ou existe no conceito como sua forma. Aqui, porém, apreende-se a *forma* deste acto existencial, porque

“uma outra questão é, como ou enquanto que [coisa] existe então Deus = qual o conteúdo? Com tanta certeza quanto esse existir é imediato, ele só pode ser apreendido imediatamente, por nos tornarmos nesse conceito; só pode ser imediatamente vivido. Através de nenhum a priori ou mediação.” (24r1.2-4)

O conceito é síntese dinâmica entre a ciência e a vida, entre a forma reflectida da vida e a sua forma imediata, como vida absoluta e vida do absoluto.

O dinamismo da distinção entre ciência e vida, e essência, ou conteúdo, é o seu carácter inteiramente relativo e dialéctico, suportado, então, por uma tensão que visa

“apreender a forma na absoluta unidade: portanto mesmo inteiramente sem forma; na *ausência de forma* absolutamente originária.” (24r2.4)

E por tal razão pôde Fichte anunciar a negação do conceito como revelação da vida absoluta,⁵¹ revelação cuja forma constitui, precisamente, o conceito.

Porque a ciência se forma, na sua compreensão plena, como conceito, ela recusa a fixação categorial que não esteja atenta à reversão, sobre ela, do imediato, da vida como posição primária. É, assim, a recusa da hipostasiação e da objectivação do ser numa forma fixa, mesmo, conforme se verificou, num sentido indeterminado, que constitui o conceito como dialéctica presente na existência. A existência possui um carácter de *empeiria*, não formulável porque *peirástico*,⁵² o que significa, de *tentativa*, ou o carácter provisório das proposições do saber e da ciência e, por outro lado, também uma afecção como *tentação* de transposição dos limites, precisamente na esfera da solicitação ao esforço (*Streben*), pela insatisfação numa ordem postulada. Por essa razão o conceito vive, possui uma vida interior, que significa que a

“totalidade do conceito é, na sua vida interior, identidade na não-identidade, não-identidade na identidade.” (23v0)

O conceito é, então, vida e, enquanto unidade sucedânea da própria unidade do absoluto, possui uma característica de imagem (*Bild*) viva e, igualmente, constitui-se como *poder* (*Kraft*) de conciliação de capacidades inconciliáveis na imediatez. Constitui-se como força de reconstituição da identidade, como identidade segunda, a identidade reflexiva do eu. Este carácter secundário, de repetição, não faz porém do conceito uma força meramente reprodutiva, no sentido de imagem especular, mas uma força sintética. A segunda posição, a repetição sob

⁵¹ Cf. *WL 1804*², GA II, 8, pp.58, 120.

⁵² Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, IV.2, 1004b25-26: “ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ [...]” A dialéctica será, efectivamente, a própria *experiência* possível do conceito. (Cf. *WL. 1804*², GA II, 8, p.58.)

a forma do livre *porque*, não é, para nós, *re-produção*, mas verdadeiramente *a produção*, porque é o existir do absoluto, posição a partir da liberdade, a primeira que é visível e dizível, e que propriamente existe.⁵³

A identidade infinita é dita, então, na finitude, por uma síntese que se reflecte na egoidade.

“Esta reciprocidade do eu em si e consigo próprio, em que ele se põe simultaneamente como finito e infinito, — uma reciprocidade que consiste, por assim dizer, num conflito consigo próprio, e que se reproduz a si mesma, pois que o eu quer unificar o não unificável, e ora busca admitir o infinito na forma do finito, ora, repellido, põe-no novamente fora dela e, no mesmo momento, busca novamente admiti-lo na forma da finitude — é a faculdade da *imaginação*.”⁵⁴

O conceito caracteriza-se, então, na exposição de Erlangen da W.L., pela realização da função que, nos *Fundamentos* de 1794/1795, era remetida à imaginação, nomeadamente, a de síntese onde se recolhe a não-identidade, o conflito cujo dinamismo gera o próprio sentido da existência do eu. Ele “compreende o incompreensível” (14v1.2), o que significa, liga-o à esfera da compreensão sem, contudo deixar de, na ligação, manter uma capacidade de deixar transparecer algo mais.

3.2. Cisão teórica e unificação prática de essência e existência

Se tomarmos em atenção o sentido de “realizar” como apreensão integral na inteligência e transformação em coisa (res), não é realizável aquilo que apenas pode ser dado à acção e a uma apreensão processual como tarefa, e não imediatamente. Nestes termos,

“os antigos metafísicos apreenderam, portanto, muito correctamente a forma da intelecção suprema e absoluta. O erro foi apenas querer realizá-la.” (37r6.3-4)

A acção supõe uma tarefa, supõe que a inteligência ainda não está plenamente realizada, mas ocorre obstaculizada por uma intuição que, na sua materialidade, resiste à integração plena na luz. É por se dar uma tal cisão que o argumento ontológico, apesar de constituir, para Fichte, a forma da própria conceptualização, não pode ser realizado na inteligência mas apenas apreendido na liberdade, pela acção de integração do obstáculo. E é por uma tal cisão que, do mesmo modo, não ocorre uma total absorção na posição primeira do absoluto, mas subsiste a forma da consciência empírica. Esta é cindida do objecto, por um lado, pela cisão entre a forma da inteligência e a forma da intuição⁵⁵ que limita a livre espontaneidade

⁵³ Cf. *Darstellung*, GA II.6, p.150.

⁵⁴ *Grundlage*, GA I.2, p.359.

⁵⁵ Está na raiz primeira da filosofia crítica a distinção entre os princípios inteligíveis e sensíveis, marcando cada um deles uma ordem de razões que manterá em qualquer caso o “stematis sui signum” (KANT, *Dissertação de 1770*, §7), pelo qual posição e conceito constituem duas qualidades indivisíveis e irreduzíveis. A tarefa de pensar a conjunção destas duas raízes não poderá jamais ser respondida por um conceito puramente intelectual e representativo, mas por uma ordem de razões mista e sintética expressa pelo conceito de existência e pela sua radicação prática.

da sua razão e, por outro, cindida de si própria pela forma da intuição interior, ou pela condição de uma identidade a realizar no tempo.

Nestas condições,

“a possibilidade da consciência assenta, além disso, sobre a impossibilidade desta prova,” (37r6.7n.)

i.e., do argumento ontológico. A realização do argumento significaria que intuição e conceito não se distinguem, que o conceito apreenderia a existência como um simples predicado, e a inteligência não sofreria obstáculo na intuição, coincidindo então com o primeiro princípio. O eu empírico, nestas condições, coincidiria com o eu absoluto, anterior à cisão imposta pela existência como *posição* irreductível. A separação entre o absoluto e a sua forma existencial é condição da consciência. (33v3.5-6)

Uma tal indistinção entre intuição e conceito, entre eu absoluto e finitude, seria o encerrar-se da existência e o abrir-se diante da filosofia do espectáculo duma consciência divina, a qual, para a W.L., enquanto filosofia da existência, permanece absolutamente inconcebível.

“Admita-se, a título de explicação, que a consciência de si de Deus devesse ser esclarecida, então, isso não é possível, senão pela pressuposição de que Deus reflecte sobre o seu próprio ser. Mas, porque em Deus, o *reflectido* seria tudo em um e um em tudo, e o *reflectinte* seria igualmente tudo em um e um em tudo, então em Deus e por Deus não se deixariam diferenciar reflectido e reflectinte, a própria consciência e o objecto da mesma, e a consciência de si de Deus não seria, por conseguinte, esclarecida, assim como ela, de resto, permanecerá também para sempre inesclarecível e inconcebível para toda a razão finita.”⁵⁶

A consciência divina seria

“uma consciência na qual pelo simples ser posto do eu tudo seria posto,”⁵⁷
“consciência [...] para nós impensável.”⁵⁸

A possibilidade do argumento ontológico acarretaria a impossibilidade da consciência e, reciprocamente, a possibilidade da consciência implica necessariamente a impossibilidade de realização, com força probatória, do argumento, o qual permanece, porém, como motor do pensar, imagem de uma inteligência não obstaculizada. A consciência, e a própria inteligência, como imagem do absoluto, dependem da cisão entre imediatez e mediação, entre conceito e intuição, a capacidade espontânea da razão e a sua capacidade passiva, da

“possibilidade duma afecção.”⁵⁹

E, enquanto subsistir tal possibilidade, a existência não pode ser demonstrada

⁵⁶ *Grundlage*, GA I.2, p.407.

⁵⁷ *Ib.*, p.390.

⁵⁸ *Ib.*, pp.390-391.

⁵⁹ *Ib.*, p.311.

teoricamente, permanecendo *facto absoluto*. O seu mais imediato sucedâneo e reflexo é a acção suscitada pela afecção. Na ausência desta abertura à afecção, a inteligência coincidiria com o ser absoluto e ilimitado, seria pura espontaneidade e liberdade sem tarefa, consumada numa ausência de a-fazer futuro, acção presente ou forma passada.

“Apenas após o tempo completado seria a inteligência total e inteiramente liberdade; mas então ela não seria.”⁶⁰

A distinção entre o puro ser e a existência, inicialmente pressuposta e a partir daí examinada, revela-se então como condição de possibilidade da posição da inteligência e da liberdade, afinal, da própria razão. A distinção entre ser e existência é a distinção entre inteligência e intuição, a diferença que oculta o absoluto na sua própria revelação, e impossibilita o acesso ao argumento ontológico num plano representativo.

A condição de possibilidade de todo o ser no mundo humano é que a existência permaneça como *posição* e não se possa assumir como predicado. Por tal modo, a apreensão do absoluto como sentido e verdade da existência não é do domínio predicativo, mas da agilidade da razão, da acção radical. É exclusivamente na medida da posição primeira, que para nós se reflecte como acção livre, que ocorre uma apreensão da necessidade do existir, da existência necessária. E por tal apreensão do absoluto,

“entretanto, nós somos originariamente o seu próprio existir imediato, e nele nos podemos tornar efectivamente a cada momento do tempo, se apenas o desejarmos.” (28v1.4; cf. tb. 14v4)⁶¹

A necessidade interior da existência de Deus, pela sua própria essência, conforme a podemos apreender, é identificável, conforme se verá, com a lei da acção enquanto universalização, a “ampliação da razão” equacionada com o imperativo categórico.⁶² Por tal razão dirá Fichte que

“esta é a verdadeira crença; esta ordem moral é o *divino* que aceitamos. [...] esta ordem moral viva e actuante é, ela própria, Deus; não precisamos de nenhum outro Deus, e não podemos apreender nenhum outro.”⁶³

⁶⁰ “Nur nach vollendeter Zeit wäre die Intelligenz ganz u. durchaus Freiheit; dann aber wäre sie nicht.” (Darstellung, GA II.6, p.321)

⁶¹ “Todo o ser só poderia ser vivido, e nunca realizado de alguma outra maneira” (Darstellung, GA II.6, p.130). “[Seja] aqui de novo confirmado que o assunto da Doutrina da Ciência não é um adquirir e produzir de [algo] novo, mas apenas um esclarecer disso que existia sempre, e que *éramos* [desde] sempre *nós próprios*.” (ib., p.143) Este existir imediato, vida do ser em que “nos podemos tornar efectivamente a cada momento do tempo, se apenas o desejarmos”, é a vida universal, acção de universalização cujo querer é uma decisão primeira não mais esclarecível na ordem do conceito. “Assim, é, para nós homens, totalmente impossível o esclarecimento de como e porquê nos *interessa* (sub. meu) a *universalidade da máxima como lei* e, portanto, a moralidade.” (KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* A 124) Este „*inter-esse*” será, afinal, para Fichte, a própria condição da existência.

⁶² Cf. *Die Tatsachen des Bewußtseins* (1813), SW IX, p.434.

⁶³ *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), GA I.5, p.354.

O argumento ontológico, no sentido que lhe confere Fichte, funda-se na coincidência, em Deus, de essência e existência, do *daß* (*que*) e do *wie* (*como*). Aquilo que do argumento ontológico assim examinado se deixa concluir é que a essência ocorre no fazer. (cf. 28r0.17ss.) No intuir, ela já ocorre cindida. Ela faz-se objectivamente, mas a sua apreensão é subjectiva, isto é, objectivamente ela é um *daß*, subjectivamente um *wie*. No argumento, eles sintetizam-se, (cf. 28v0.4; 29v1.11) e o existir exprime uma essência incompleta. O *daß* é um *wie* ainda incompleto, e será então a expressão do impulso (*Trieb*) para a sua completação.

“O existir divino é o formar absoluto da sua existência; ou o formar-se existente da sua essência interior.” (28r2.1)

Após esta formação estar completada, a existência seria ser, ou os dois coincidiriam. Existir é, então, um *acto* de completação, que só pode partir de si, não uma paixão. Mas um acto que *acontece* na sua apreensão reflexiva.

A verdade e necessidade do argumento só se impõe, nestes termos, ao nível prático da razão. A necessidade dum tal coincidência entre *que* e *como*, de um existir absolutamente essencial, só se manifesta como necessidade prática, exigência de realização, pela acção, dum ordem prática de universalização. A realização teórica da necessidade interna do argumento dependeria de uma redução prévia de todo o conteúdo da intuição, até mesmo do seu sentido último de posição, à luz da inteligência, categorial e predicativa. A redução do sentido da posição faria, no entanto, coincidir o eu finito, obstaculizado pela própria finitude expressa no mundo que se impõe como tarefa, com o eu infinito, pura força centrífuga à qual nada se opõe, e que permanece, para a reflexão finita, pura expansividade incompreensível.

A forma absoluta do conceito, em que a existência não lhe é acrescentada como predicado, mas em que ele próprio é a existência, não é, evidentemente, um conceito manipulável pela inteligência, mas vivível na experiência, na acção prática, na crença, no querer e no fazer. Este conceito, que funda a força probatória do argumento ontológico, é um conceito feito.

O argumento ontológico constitui, então, um procedimento metódico que permitirá pensar a categoria da existência e compreender o sentido desse pensar na sua maior radicalidade. Na medida em que ser e existência divergem, pode compreender-se que, por um lado, só o absoluto existe, porque só o ser existe e, por outro, que todo o existir é existir do absoluto, ou seja, que em todo o existir transparece o absoluto, ao se verificar que a condição última da existência é uma absoluta relatividade e evanescência. Nesta relação necessária do existir com a diferença que ele estabelece com o ser absolutamente diverso, o argumento ontológico exprime a unidade, no conceito, entre ser e existência, entre essência e forma ou, mais directamente neste contexto, essência e existência.

O modo como o absoluto existe divide-se, então, em existir *qua* absoluto, e existir *qua* absoluto, por não poder existir a não ser na forma da reflexividade em que a identidade do ser se torna problemática e categorial, sem se perder por inteiro, mas igualmente sem se esgotar em si própria.

“O absoluto <tem de> existir *qua* absoluto; [...] *qua* absoluto ele não é absoluto: mas apenas conceito.” (29r1.4-5)

Ao se dar, dobrado, na reflexão, ele põe-se, perante si próprio e a sua identidade, na essência, e como dela distinto precisamente no hiato em que se deixa pôr *diant*e. Ao se cindir, assim, ele põe-se, não imediatamente, mas *através* (*Durch*), ou como *conceito*. O conceito é o seu próprio existir e, por isso, o seu existir é necessariamente incluído no seu conceito.

“O absoluto cinde-se absolutamente de si próprio através do seu ser na forma [do] *qua*.” (36r2.3) “Nesta forma, porém, ele está fora dele próprio: em poucas palavras, precisamente como eu dizia, cindido e separado de si próprio: e a própria forma é precisamente separação imediata.” (36r2.5)

A forma da reflexão, como inteligir e conceito, é o modo pelo qual o absoluto se separa, se dobra a si próprio, cindindo-se em mediato e imediato e permitindo a sua própria visibilidade à luz da sua figura dobrada.

O puro acontecimento da existência, aquele em que esta é absolutamente *qua* existência é, igualmente, nestas condições, o puro acontecer da razão. O sentido e possibilidade do argumento ontológico e, com idêntico significado, da realização da metafísica possível, tem por condição a compreensão do entendimento como *que* absoluto, e de toda a existência como *existência da razão*. Porque aquilo que existe não é senão existência e manifestação da razão no próprio interior da razão, toda a existência é necessária e, igualmente, a necessidade própria da razão é a necessidade do acontecimento, ou do facto daquilo que *é porque é* e se faz, e se faz tanto mais necessário quanto ocorre originariamente ou em liberdade. O argumento ontológico “é para apreender como lei” (36v2.3) do existir do absoluto, de uma

“sua relação absoluta e interior a si próprio.” (36v2.5)

Isto que apreendemos como lei, é a relação interior do absoluto a si próprio através do seu existir, é

“um simples *que* absoluto, [o qual] põe a independência da sua consequência,” (36v3.1)

o que significa, a absoluta originalidade do *que*, a pureza do acontecimento e o seu carácter absoluto. A acção é uma consequência, ou seja, é condicionada, mas remete igualmente apenas para si própria, o que significa que é igualmente incondicionada.

“Que é, agora, apreendida por inteiro [e] puramente, esta consequência[?].” (36v3.2)

Todo o conteúdo objectivado tem de ser abstraído e a lei é uma pura lei de acontecimento, lei de um *que* (36v3.3) e, nesses termos,

“esta consequência é *auto-criação absoluta*” (36v3.4)

ou um acontecimento que é pura e simplesmente porque é, e cuja justificação é a sua liberdade.

Na sua exposição, o absoluto cinde-se em essência e existência em mediato e imediato, cindido e unido numa relação que, para exprimir esta dupla vertente, se designou como *necessidade* ou *lei*. Assim

“em Deus segue-se o ser-aí do *ser* interior: *segue*, como se estes fossem dois: na nossa própria intelecção da sequência, eles não são dois, mas um” (37v2.2-3), porque “na forma da sequência o absoluto é apreendido absolutamente com essa forma, confundido, tornado idêntico e por ela penetrado: nesta penetração, rompido em dois, que [...] não são dois, mas um.” (37v2.6)

Se, para o argumento ontológico, é o absoluto que por lei necessária da sua essência interior se faz existente, toda a componente subjectiva e formal é dele eliminada, sendo essa lei a própria descrição objectiva da essência. O modo, porém, pelo qual esta unidade, a da essência e a da sua descrição, se manifesta, é a unidade da crença com o seu objecto, e a doutrina da forma existencial do absoluto que temos vindo a expor terá então como condição subjectiva de acesso a unidade na diversidade dos momentos da forma, unidade que Fichte designa por crença, o modo da imediatez do saber na sua relação e presença a si, surgindo, nestes termos, a crença como condição de possibilidade da efectividade do argumento ontológico. Caberia, no entanto, a uma outra investigação, a determinação do significado da crença em Fichte. Registe-se entretanto, somente, que ela procede da capacidade de livre posição da liberdade por si própria, e constitui aquilo que liga, e interessa à liberdade em si própria.

E por tal razão, a metafísica crítica fichteana terá de constituir-se como metafísica prática.

“Porque, se a Doutrina da Ciência devesse possuir uma metafísica, como pretensa ciência das coisas em si, e uma tal ciência dela fosse exigida, então ela teria de remeter para a sua parte prática.”⁶⁴

A metafísica assume pois, pelas suas próprias condições essenciais de possibilidade, o destino de uma tarefa futura, constituindo-se o sentido da filosofia actual unicamente como crítica e saber do saber. E contudo, na sua acessibilidade actual, em que a condição de possibilidade de toda a existência é encontrada numa lei de reciprocidade universal, ela é, segundo Fichte, ética.

⁶⁴ “Wenn daher die Wissenschaftslehre doch eine Metaphysik, als vermeinte Wissenschaft der Dinge an sich haben sollte, und eine solche von ihr gefordert würde, so müßte sie an ihrer praktischen Theil verweisen” (*Grundlage*, GA I.2, p. 416).