

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 28 - número 55 - março 2019



“A DOCTRINA DA CIÊNCIA NOS SEUS CONTORNOS GERAIS. EXPOSTO POR J. G. FICHTE”. TRADUÇÃO E COMENTÁRIO

“A DOCTRINA DA CIÊNCIA NOS SEUS CONTORNOS GERAIS. EXPOSTO
POR J. G. FICHTE”. TRANSLATION AND CRITICAL STUDY

FEDERICO FERRAGUTO¹

Abstract: The text presented here consists of the first translation into Portuguese of the final lesson of the course on the *Wissenschaftslehre* delivered by J.G. in the winter semester of 1810 at the newly founded University of Berlin, and is the only text dedicated to the *Wissenschaftslehre in specie* that Fichte published after the *Grundlage*, in its two editions of 1794 and 1802. The commentary attached to the translation discusses in a synthetic way the most significant points of the text: the conception of knowledge in the perspective of the *Wissenschaftslehre* (§ 1); the historical context in which Fichte’s late thought is placed (§ 2); the relation between schema, capacity and law, that are basic concepts to understand the argumentative course of the expositions of the *Wissenschaftslehre* from 1810, and the theoretical (§ 4) and practical (§ 5) implications of the perspective assumed in these expositions. The complete deduction of the practical-theoretical determinations of knowledge in the space opened by the *Wissenschaftslehre* allows, finally, a reflection on the transformation of knowledge into wisdom, an authentic objective of Fichte’s philosophical work.

Key-words: Fichte; *Wissenschaftslehre*; Transcendental philosophy; German Idealism.

Resumo: O texto consiste na primeira tradução em português da lição final do curso sobre a doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*) que J.G. Fichte ministra no semestre de inverno de 1810, na recém fundada Universidade de Berlim, e é o único texto dedicado à doutrina da ciência *in specie* que Fichte

Résumé: Le texte présenté ici consiste en la première traduction en portugais de la dernière leçon du cours sur le *Wissenschaftslehre* dispensé par J.G. au cours du semestre d’hiver de 1810 à la nouvelle université de Berlin, c’est le seul texte consacré aux *Wissenschaftslehre* dans l’espèce que Fichte a publiée

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil. Email: federico ferraguto@yahoo.it ORCID: 0000-0002-3874-8300

publica após a *Fundação da doutrina da ciência*, nas suas duas edições de 1794 e de 1802. O comentário anexo à tradução apresenta de modo sintético e argumentado os pontos mais significativos do texto fichteano: a concepção do saber na perspectiva da doutrina da ciência (§ 1); o contexto histórico em que o pensamento do Fichte tardio se coloca (§ 2); a relação entre esquema, capacidade e lei, conceitos básicos para entender o percurso argumentativo das exposições da doutrina da ciência a partir de 1810 e as implicações teoréticas (§ 4) e práticas (§ 5) da perspectiva assumida nestas exposições. A dedução completa das determinações prático-teoréticas do saber no espaço aberto pela doutrina da ciência permite, por fim, uma reflexão sobre a transformação do saber em sabedoria, autêntico objetivo da *Wissenschaftslehre fichteana*.

Palavras-chave: Fichte, *Doutrina da ciência*; Filosofia transcendental; Idealismo alemão.

après le *Grundlage*, dans ses deux éditions de 1794 et 1802. Le commentaire joint à la traduction manière synthétique les points les plus significatifs du texte: la conception de la connaissance dans la perspective du *Wissenschaftslehre* (§ 1); le contexte historique dans lequel la pensée tardive de Fichte est placée (§ 2); la relation entre schéma, capacité et loi sont des concepts de base pour comprendre le cours argumentatif des exposés du *Wissenschaftslehre* de 1810, ainsi que les implications théoriques (§ 4) et pratiques (§ 5) de la perspective adoptée dans ces expositions. La déduction complète des déterminations théoriques et pratiques de la connaissance dans l'espace ouvert par le *Wissenschaftslehre* permet, enfin, une réflexion sur la transformation de la connaissance en sagesse, objectif authentique de l'œuvre philosophique de Fichte.

Mots-clés: Fichte; *Wissenschaftslehre*; Philosophie transcendental; Idéalisme Allemand.

A DOCTRINA DA CIÊNCIA NOS SEUS CONTORNOS GERAIS

Exposto por J. G. Fichte.

Berlim, 1810².

Prefácio [III]

Este tratado, com o qual encerrei as preleções deste semestre, foi inicialmente impresso para os meus ouvintes, a fim de lhes facilitar, pela repetição, uma visão completa do todo. Caso caia em outras mãos, como, por exemplo nas daqueles que se consideram no direito de ter opinião sobre a filosofia, essa [IV] visão do todo poderia, com alguma ponderação, lançar-lhes alguma luz sobre o falso conceito da Doutrina da Ciência que fizeram até aqui e sobre os erros enormes pelos quais pretenderam ajudar o entendimento

² Agradeço o Prof. Diogo Ferrer, Maria Clara Fonseca Fanaya e Caio Heleno da Costa Pereira pelas sugestões e pelas revisões do texto.

filosófico a tomar o caminho [V] correto. Mas eles nunca compreenderão que para filosofar é necessário elevar-se a um pensamento criador e realmente livre; que não se pode de modo algum ater-se à intuição de um pensamento que se formou em nós ao acaso; este último é o único que até hoje foram capazes de alcançar e por meio do qual chegaram a todos os seus absurdos. [VI] Assim, tal como deles não se pode esperar outra coisa, eles nunca deixarão de tentar penetrar numa esfera que as suas capacidades lhes interdita. Berlim, março de 1810.

§1 [7]

A Doutrina da Ciência, abandonando todo o saber particular e determinado, parte simplesmente do saber na sua unidade, que lhe aparece como ente; ela assume inicialmente a pergunta: como esse saber é capaz de ser; pergunta, portanto, o que ele é na sua essência interior e simples.

Da Doutrina da Ciência não se pode ocultar o seguinte: uma única coisa [8] é pura e simplesmente por si mesma, Deus; e Deus não é o conceito morto que acabamos de enunciar, mas, em si mesmo, vida pura. Além disso, Deus não pode mudar e determinar-se a si mesmo e tornar-se um ser diferente, pois, por meio do seu ser é dado todo o ser e todo o ser possível, e um novo ser não poderia surgir nele ou fora dele.

No entanto, se o saber deve ser, e não ser o próprio Deus, ele só pode ser, uma vez que nada é senão Deus, o próprio Deus, mas fora dele próprio; a sua exteriorização, na qual Deus é completamente como é, e em que, porém, permanece completamente em si mesmo tal como é. Essa exteriorização é uma imagem ou um esquema.

[9] Na medida em que esse esquema é – como pode ficar claro por meio do seu próprio ser imediato, já que ele é apenas imediatamente – então, ele é pura e simplesmente pelo facto de que Deus é e, tão certamente quanto é, não pode não ser. No entanto, de modo algum ele tem de ser pensado como um efeito de Deus, como mediado por um ato dele, por meio do qual Deus se transformaria em si mesmo; o esquema tem de ser pensado como uma consequência imediata do seu ser. Segundo a forma do seu ser, o esquema é por excelência, assim como Deus é por excelência, ainda que não seja o próprio Deus, mas sim o seu esquema.

Novamente, absolutamente nada pode ser fora de Deus, senão o esquema; não pode haver nenhum ser interior baseado em si mesmo, pois apenas Deus o é [10]; apenas o seu esquema pode ser fora de Deus, e um ser fora de Deus é chamado de seu esquema, e ambas as expressões dizem o mesmo.

§ 2

Na medida em que, além disso, a Doutrina da Ciência não pode deixar de considerar que, no entanto, o saber efetivo de modo nenhum se manifesta como Uno, como a Doutrina da ciência o pensou, mas como uma multiplicidade, surge-lhe a segunda tarefa, indicar o fundamento dessa multiplicidade manifesta. É óbvio que a Doutrina da Ciência não pode derivar esse fundamento de qualquer outro lugar, mas deve expor a essência do saber por ela bem conhecida; por isso, é óbvio também que, apesar de sua aparente duplicidade, a tarefa permanece uma e idêntica: apresentar a essência interna do saber.

§ 3 [11]

De facto, este ser absolutamente fora de Deus não pode, de modo nenhum, ser um ser vinculado a si mesmo, acabado e morto, assim como Deus também não é um tal ser morto, mas sim vida; porém, tem que ser uma capacidade pura, na medida em que uma capacidade é o esquema formal da vida. E, certamente, só pode ser uma capacidade para a efetivação (*Verwirklichung*) do que está nela mesma, isto é, de um esquema. Como esta capacidade exprime um ser determinado, ou seja, o esquema da vida divina, ela certamente é determinada, mas apenas da maneira pela qual uma capacidade absoluta pode ser determinada por leis e, até mesmo, por leis condicionadas. [12] Se isto e aquilo deve ser real, a capacidade tem, sob esta condição, de atuar (*wirken*) desta ou daquela maneira.

§ 4

Chega-se, portanto, primeiramente a um ser efetivo fora de Deus apenas por meio da auto-realização (*Sich-Vollziehung*) da capacidade absoluta; mas esta capacidade só pode engendrar (*vollziehen*) esquemas que se tornam saber efetivo por meio de um processo composto com eles. Portanto, o que existe fora de Deus, existe apenas por meio da capacidade absolutamente livre, como saber desta capacidade, e no seu saber; e outro ser fora do ser efetivamente oculto em Deus é pura e simplesmente impossível.

§ 5

[13] Consequentemente, no que se refere à determinação desta capacidade por leis, ela é determinada em primeiro lugar por si mesma, como capacidade

de um saber efetivo. Faz parte de um saber efetivo, contudo, que um qualquer esquema seja realizado por meio da capacidade pura e simples e, logo, que por essa mesma capacidade una, nessa sua mesma condição una, este esquema seja reconhecido como esquema, isto é, acima de tudo como um esquema, mas não-autônomo e como algo que necessita de um ser fora de si para existir. A expressão imediata e concreta deste conhecimento, que no saber efetivo não vem à consciência de modo nenhum, mas que é elevado à consciência apenas por meio da Doutrina da Ciência, é o [14] próprio saber efetivo na sua forma; em consequência deste último conhecimento, omite-se o esquema por completo e assume-se uma realidade objetiva e independente do saber. Dado que o esquema fica oculto neste saber dos objetos, a capacidade que o cria fica também oculta e invisível. Eis a lei fundamental da forma do saber. Portanto, tão certo quanto se desenvolve como um tal saber, a capacidade se desenvolve, como descrevemos, de modo não meramente esquematizante, mas de modo a esquematizar o esquema como tal e a reconhecê-lo na sua essência não-autônoma; não que ela tenha de fazê-lo necessariamente, mas é apenas por meio desse processo que se chega a um saber.

Consequentemente, algo permanece invisível em um saber efetivo; [15] algo que é efetivamente exteriorização desta capacidade. Mas se isto devesse porventura ser introduzido no saber, e toda exteriorização do saber introduzida no saber, tal só poderia acontecer em um outro saber, diferente do primeiro; e todo o saber seria necessariamente decomposto em diferentes fragmentos pelo contraste entre a lei da forma da visibilidade e aquela lei segundo a qual ele deveria ser visível em sua totalidade.

§ 6

Além disso, a capacidade é determinada em seu ser formal por meio de um *deve* (*Soll*) incondicionado. Ela deve ver-se como esquema da vida divina, o que ela originariamente é e por meio de cujo ser ela tem existência: logo, esta é a sua determinação absoluta, por meio da qual ela mesma se esgota completamente enquanto capacidade. [16] A capacidade tem de se ver como esquema da vida divina; originariamente, porém, ela não é nada senão uma capacidade – embora, certamente, esta capacidade determinada do esquema de Deus. Ora, se o esquema se tiver de ver como um tal esquema na realidade, ele teria de se fazer ver efetivamente através da realização da capacidade.

§ 7

O dever e poder ver-se como capacidade, e a realização efetiva desta [17] capacidade, caso esta também deva ser vista, separam-se, e a possibilidade fática da última é condicionada pela realização da primeira.

A capacidade deve ver-se como esquema divino, não por meio do seu ser, que lhe é meramente dado, pois ele (o esquema? ou ela, a capacidade?) não é um tal ser dado, mas sim por meio da realização da capacidade. Logo, ela tem de conhecer antecipadamente que é uma tal capacidade, e assim reconhecer-se na sua realização, de modo a dirigir o olhar para isso e poder avaliar a realização segundo aquela característica distintiva.

Ou, em outras palavras, por meio da realização da capacidade nasce para ele um [18] esquema e uma consciência daquilo que há no esquema, e nada mais além disso (§ 5). A aposição formal que vai além do conteúdo imediato do esquema, ou seja, de que ele é de Deus, não está contida nele, mas pode ser transferida para ele apenas em consequência de uma marca característica percebida na realização imediata. Este traço é, justamente, o facto de que a capacidade se realiza com liberdade absoluta em consequência do deve (*Soll*) universal conhecido.

§ 8

Se o esquema deve ver-se como devendo ser (*sollend*), ele tem de se ver acima de tudo como princípio previamente a essa compreensão determinada; e, na medida em que vê a si mesmo [19] apenas através do seu autodesenvolvimento, ele tem de se desenvolver sem que se possa ver imediatamente, nesse desenvolvimento, como princípio. O *ter-de* (*Muss*) expresso reside na intenção de que o *deve* (*Soll*) se lhe torne visível; poder-se-ia chamá-lo de dever do *deve* (*Sollen des Soll*), ou seja um *deve* (*Soll*) da sua visibilidade: mas então este *deve* (*Soll*) está na determinação originária da capacidade por meio do seu ser a partir de Deus. De facto, já que ela não se vê a si mesma de todo como princípio e, ao mesmo tempo, não se pode ver nessa condição unitária enquanto tal, é claro que os dois modos do saber se separam. Chamamos de *intuição* o saber pelo princípio imediatamente invisível.

§ 9 [20]

Dado que na intuição nem a capacidade pura e simplesmente enquanto tal, nem a vida divina são esquematizadas, pois a intuição traz apenas a possibilidade fática de um tal esquematizar – fica claro que para ela nada sobra além da mera figura da capacidade na sua doação (*Gegebenheit*). É (§ 5)

uma capacidade de vislumbrar (*hinschauen*), mas não a vida divina una, que deste ponto de vista permanece oculta; ou seja, é uma capacidade *indeterminada*, inteiramente solta, embora absoluta e, logo, infinita. Esta capacidade esquematiza-se, portanto, como vislumbrando (*hinschauend*) [21] um infinito num olhar (o espaço); ela esquematiza-se *a si*, então, como se contraindo e recolhendo, nessa mesma intuição indivisa, em algo de limitado dentro daquela primeira infinidade, algo do mesmo modo infinitamente divisível em si mesmo, um espaço infinito solidificado, ou seja, um outro espaço simples e infinito, a matéria – também aqui ela se esquematiza como uma capacidade infinita de se recolher e, assim, como um mundo material ilimitado no espaço. Isso tudo tem necessariamente de aparecer em consequência da dita lei fundamental do saber (§ 5) como um ser efetivo e existente em si.

Além disso, ela é justamente por meio do seu puro ser formal, capacidade, princípio absolutamente inicial. A fim de se esquematizar como tal para a intuição, [22] ela tem que divisar, antes de se tornar eficaz, um atuar possível, que – pelo menos assim tem que lhe aparecer – ela possa realizar ou não. Este efetuar possível não pode ser visto no *deve* (*Soll*) absoluto, que é invisível deste ponto de vista: por isso, só o pode divisar numa causalidade também cegamente esquematizada que, porém, não é imediatamente causalidade, mas que parece tornar-se causalidade por meio da realização manifesta da capacidade. Tal causalidade é um *impulso*. A capacidade tem de sentir-se impelida para este ou aquele atuar, sem que, contudo, uma eficácia seja assim *imediatamente* dada, pois tal imediatidade lhe oculta a manifestação da sua liberdade, que é do que se trata aqui.

[23] A eficiência exigida pelo impulso pode ser apenas uma eficiência sobre o mundo dos corpos. Portanto, o impulso para a eficiência é intuído numa relação imediata com os corpos; por consequência, estes são sentidos nesta relação imediata e recebem, por meio desta relação, a sua *qualidade* interior, a qualidade que é mais do que a de preencher o espaço. Por meio desta observação, terminamos a determinação dos corpos que, acima, permaneceu incompleta.

Se, em consequência deste impulso e da manifestação da autodeterminação, a capacidade se olhasse a si mesma como eficaz de facto, ela coincidiria, no ver desta eficiência, com o mundo dos corpos numa única e mesma forma da intuição: [24] portanto, nesta intuição mediadora do mundo dos corpos ela veria a si mesma como um corpo; na sua dupla relação com o mundo dos corpos, em parte enquanto sentido, para sentir a sua relação com o seu impulso, em parte como órgão, para intuir a sua eficiência sobre ele.

Nesta eficiência, a capacidade é dada como uma e a mesma capacidade da *autodeterminação*, porém, sem poder ser esgotada por nenhum efetuar, de maneira a permanecer como capacidade até ao infinito. Nessa intuição de sua capacidade una e infinita nasce para ela uma infinidade que não é como

aquela mencionada acima, caracterizada por um só olhar, mas uma em que ela poderia intuir o seu [25] efetuar infinito; uma sequência infinita de elos que se seguem uns aos outros: o tempo. Como esta eficiência poderia estar referida infinitamente apenas ao mundo dos corpos, então na unidade da intuição o tempo está transferido também para o mundo, embora este mundo tenha já a expressão própria da sua infinidade na infinita divisibilidade do espaço e de todas as suas partes.

É claro que a condição em que a capacidade se entrega sem mais à intuição do mundo dos corpos e nele se absorve é distinta daquele em que ela se torna consciente do impulso para agir (*wirken*) no mundo previamente conhecido; e que, contudo, neste último estado permanece um [26] esquema das coisas que devem estar presentes para que o impulso possa se referir a elas: isto forma a conexão entre estes dois estados da intuição que se separam.

Todo este domínio da intuição é, como foi dito, expressão e esquema da mera capacidade. Visto que a capacidade não é nada sem o esquema da vida divina, e sendo que ela foi aqui esquematizada nessa sua nulidade (*Nichtigkeit*), este âmbito inteiro não é nada, e só recebe significado apenas na sua relação com o ser efetivo, na medida em que a sua possibilidade fática é por ele condicionada, ela obtém significado.

§ 10

[27] Além disso, na capacidade há a determinação de elevar-se à visão compreensiva (*Ersehen*) do deve (*Soll*), cuja realização fática se torna possível, imediata e absolutamente, quando há (*da ist*) o inteiro âmbito da intuição. Entretanto, como e de que maneira acontecerá essa elevação? O impulso é o que se mantém na intuição e é a sua raiz autêntica; portanto, a capacidade depende do intuir e nele fica detida. As condições e o ato autêntico da capacidade, que agora se pode realizar, seria o *soltar-se* do impulso, a sua aniquilação enquanto impulso invisível e cego do esquematizar; e assim, porque o princípio desaparece, também desaparecerá a consequência, o ser-na intuição. O saber estaria lá como [28] uno, assim como a Doutrina da Ciência o vê no seu o início; ele seria visto nesta sua unidade de essência, como dependente e necessitado de um suporte, do uno, que existe absolutamente por meio de si mesmo. Um saber com esta forma não é intuição, mas sim um pensar: o puro pensar ou o inteligir (*Intelligieren*).

§ 11

Antes de prosseguirmos, temos que acrescentar, partindo deste ponto central, uma determinação que ainda falta na esfera da intuição apresentada. Apenas por meio do impulso cego, que falta à única [29] direção possível do *deve*, a capacidade se torna indeterminada na intuição; onde ela é absolutamente esquematizada, torna-se infinita, onde é dada como determinada, dada como um princípio, torna-se pelo menos uma capacidade múltipla. Assim, a capacidade desprende-se deste impulso por meio do ato mencionado do entender, para se dirigir ao uno. É tão certo que para produzir essa unidade e, a saber, em primeiro lugar mediata e interiormente, é preciso um ato especial inicialmente na própria capacidade – isso porque apenas sob essa condição ela pode ser vista exteriormente no esquema, quanto é certo que na esfera da intuição a capacidade não foi intuída como uma unidade, mas sim como um diverso [30]. Esta capacidade, que graças à intuição de si mesma se tornou um eu, não foi um eu Uno nessa esfera, mas dividiu-se necessariamente em um mundo de Eus.

Isto, certamente, não sob a forma da própria intuição. O princípio originariamente esquematizador e que conhece esse esquema imediatamente e no próprio ato do seu tornar-se esquema é numericamente um, não dois; e, assim, no âmbito da intuição, o intuente imediato da sua intuição é um único, fechado em si mesmo, isolado e, nesse sentido, inacessível a qualquer outro – [31] o indivíduo de cada um que, por essa razão, só pode ser um. Mas é certo que esta separação dos Eus ocorre na mesma forma em que se produz também apenas a unidade, ou seja, na unidade do *pensar*: por mais que ele permaneça singular na intuição imediata de si mesmo, quando se concebe a si mesmo no pensar, o indivíduo descrito se encontraria como um singular (*Einzeln*) em um mundo de indivíduos iguais a ele; ele não pode intuí-los como princípios livres na intuição imediata, como acontece com si mesmo, mas pode apenas conhecê-los por meio de uma conclusão a partir da sua maneira de atuar no mundo sensível.

A esta determinação da esfera da intuição, segundo a qual nela o único princípio [32] que é por meio de seu ser a partir de Deus se desfaz[divide] em vários, segue-se ainda uma outra determinação. Este dividir-se no pensamento único e o reconhecimento recíproco ligado a ele não seriam possíveis se o objeto da intuição e do agir de todos não fosse o mundo uno, igual e o mesmo para todos. Havia a intuição de um mundo sensível apenas para que, na relação com esse mundo, o eu se tornasse visível como devendo absolutamente ser. Para tanto, não é necessário nada além de que justamente haja a intuição de um tal mundo; não importa como ele é, pois qualquer configuração sua seria boa para essa finalidade. Mas, além disso, o Eu tem que se conhecer [33] como uno numa multiplicidade dos Eus, e também pertence a ele que, além

da determinação geral do mundo sensível já apresentada, esse mundo seja o mesmo para cada indivíduo intuitivo. O espaço é o mesmo para todos, assim como o seu preenchimento; sem considerar que fica a critério da liberdade individual conceber esse preenchimento comum em uma sequência temporal particular. O tempo é o mesmo para todos, assim como o seu preenchimento por meio de doações sensíveis – sem considerar que o próprio pensamento e agir de cada um cumpri-la à sua maneira própria. O *deve* da visibilidade do *deve* (§ 8), uma vez que sai de Deus, é posto como o princípio-único, visto que apenas um único [34] princípio sai de Deus; assim é possível para cada indivíduo esquematizar o seu mundo sensível segundo a lei daquela concordância originária, graças à unidade da capacidade – e cada um tem que esquematizá-lo, sob a condição que se encontra no caminho da visão do *deve*. O eu poderia dizer: ele pode, pura e simplesmente, e tem de construir o *verdadeiro* mundo sensível sob a condição indicada. De facto, para além das leis formais gerais que deduzimos acima, não há de todo verdade e realidade nenhuma, senão essa possibilidade de concordância universal.

§ 12

[35] Voltemos ao pensamento puro ou inteligir (§10). – O saber é visto por ele como só podendo ser esquema da vida divina. Neste pensamento não tenho o saber imediatamente, mas apenas em um esquema; tenho ainda menos a vida divina imediatamente, mas apenas em um esquema do esquema, em um conceito morto duas vezes. Reflito sobre mim mesmo – e esta capacidade de refletir imediatamente sobre mim tem que estar na capacidade universal, pela razão que será dada já a seguir –, então dou-me conta de que *eu* vejo isso que foi dito, de que o posso ver, pois como o saber é expressão de Deus – [36] conforme a intelecção produzida – essa capacidade é também a sua expressão, uma vez que ela existe para ser realizada; logo, eu, segundo o meu ser a partir de Deus, *devo* intelecção-la. Apenas ao longo dessa reflexão chego à intelecção de que pura e simplesmente *devo*; mas *devo* chegar a essa intelecção. Portanto, conforme se deverá demonstrar, tem de haver uma capacidade absoluta dessa reflexão – igualmente em consequência do meu ser a partir de Deus – na capacidade universal. Portanto, toda esta esfera toda agora descrita revela-se como um *deve* (*Soll*) da intelecção: o facto de que *eu* – o princípio já compreendido na esfera da intuição – *devo*. Nesta esfera, o eu, a ser tornado visível imediatamente como princípio por meio da mera reflexão, é princípio do esquema, [37] conforme se mostra na intelecção produzida do saber na sua unidade e da vida divina como portadora da mesma, na qual eu, segundo a reflexão imediata, posso colocá-la: eu penso isso, eu produzo esta intelecção. Este saber por meio do princípio imediatamente

visível como princípio significa, como se disse, pensamento puro; diferentemente daquele saber por meio do princípio imediatamente invisível, o intuir.

O pensamento puro e o intuir se separam, pois o último é anulado e revogado pelo primeiro até o seu princípio. Entretanto, a conexão entre eles é formada pelo facto de que, [38] o intuir condiciona a possibilidade fática do primeiro e também porque o eu manifesto no intuir, no seu mero esquema (já que é anulado na sua efetividade ao mesmo tempo que o impulso), permanece também no pensamento puro e, portanto, toma consciência de si mesmo.

§ 13

Neste pensamento descrito, eu penso o saber apenas como *podendo* ser esquema da vida divina e, porque este poder-ser é a expressão de Deus, expressão que se dirige para o ser, como *devendo* sê-lo; entretanto, de modo algum eu *sou* o ser. Não há potência que me force a sê-lo efetivamente, assim como acima, [39] não havia potência alguma que me pudesse obrigar a realizar nem sequer a intuição do verdadeiro mundo sensível, ou a elevar-me ao pensamento puro e, por meio dele, à visão efetiva, mas vazia, do *deve* (*Soll*) absolutamente-formal. Isso está na minha *capacidade*; mas estando todas as condições fáticas já realizadas, isso está também imediatamente dentro da minha capacidade.

Ora, se por um lado, eu abandonar o intuir nulo e, por outro, abandonar o inteligir vazio e, com liberdade absoluta e independência deles, eu realizar a minha capacidade, qual seria o resultado? Um esquema; um saber [40] portanto, que já conheço por meio do *inteligir* como o esquema de Deus, mas que me aparece no saber realizado agora imediatamente como aquilo que devo absolutamente. Um saber cujo conteúdo não provém do mundo sensível, pois este foi anulado, nem da consideração da forma vazia do saber, dado que também o abandonei; mas que existe pura e simplesmente por si mesmo tal como é, tal qual a vida divina, de que é esquema, pura e simplesmente por si mesma, tal como ela é.

Agora sei o que devo. Porém, todo o saber concreto traz consigo, por meio da sua essência formal, o seu suplemento esquemático; embora eu saiba agora do esquema de Deus, ainda não sou imediatamente esse esquema, mas apenas esquema do esquema. O ser exigido ainda não foi realizado.

[41] *Eu* devo ser? Quem é esse eu? Evidentemente o eu essente (*seyend*) dado na intuição, o individuo. Esse *eu* deve ser.

O que significa o seu ser? Ele está dado como *princípio* do mundo sensível. É verdade que o impulso cego foi anulado e o *deve* claramente visto ocupa agora o seu lugar. Mas a força, que unicamente move o impulso, permanece, uma vez que apenas o *deve* a move e se torna o seu princípio

determinante superior. Portanto, por meio desta força eu devo expor na esfera desta força, do mundo sensível, e nela tornar *intuível* aquilo que no mundo suprassensível intuo como a minha verdadeira essência.

[42] A força é dada como algo de infinito; por isso, aquilo que no mundo do pensamento é por excelência uno, aquilo que devo – torna-se no mundo da intuição uma tarefa infinita para a minha força, tarefa que tenho de resolver para toda a eternidade.

Apenas na intuição pode ter lugar esta infinidade, que é propriamente uma indeterminação, mas de modo nenhum no meu ser simples verdadeiro que, como esquema de Deus, é tão simples e tão imutável como ele mesmo. Como pode ser produzida essa simplicidade, dentro da infinidade perene e expressamente consagrada, por meio do *deve* absoluto, como orientada para mim como indivíduo?

Se ao longo do tempo e em cada novo momento [43] o *eu* tivesse que se determinar, em um ato particular, pelo conceito do que ele deve, ele permaneceria indeterminado na sua unidade originária e seria continuamente determinável apenas no tempo infinito. Porém, um tal ato determinante só se tornaria possível no tempo em oposição a uma resistência. Entretanto, esta resistência, a ser vencida por meio do ato da determinação, não poderia ser outra coisa senão o impulso sensível; portanto, a necessidade de uma auto-determinação progressiva no tempo seria a prova segura de que o impulso não foi morto de modo nenhum, tal como tínhamos pressuposto na elevação até a vida em Deus.

Por meio do ato efetivo e completo de matar o impulso, aquela [44] determinabilidade (*Bestimmbarkeit*) infinita foi também anulada e assumida numa determinação única e absoluta. Essa determinação é a vontade absolutamente simples que eleva o *deve* simples até um princípio que impulsiona a força. Admita-se que essa força corre até ao infinito, como não pode deixar de ser, a mudança fica apenas nos seus produtos, de modo nenhum nela mesma – ela é simples e a sua direção é uma só e completa de uma vez por todas.

Assim, a *vontade* é aquele ponto no qual o *inteligir* e o intuir, ou a realidade, se fundem intimamente. Ela é um princípio real, pois é absoluta e determina irresistivelmente a força, conservando-se e [45] sustentando-se a si mesma. A vontade é um princípio intelectual que se intui completamente a si mesma e intui o que *deve*. Nela, a capacidade está plenamente esgotada e o esquema da vida divina (está) elevado à realidade.

O efetuar infinito da força não acontece em virtude de si mesma ou como um fim; mas somente para testemunhar o ser da vontade.

§ 14

Assim a Doutrina da Ciência, que no seu conteúdo tem que ser *intelligida* como a realização da capacidade absoluta acima definida, com o conhecimento de si mesma como mero esquema, mas, contudo, como um meio necessário [46] e indispensável, termina em uma *Doutrina da Sabedoria*, ou seja, no conselho, - conforme o conhecimento nela alcançado, por meio do qual unicamente é possível uma vontade clara e sustentada em si mesma, desprovida de confusão e fraqueza – de se dedicar novamente à vida efetiva; não à vida do impulso cego que expusemos na sua nulidade, mas à vida divina que se deve tornar visível em nós.

Comentário ao texto traduzido de “A doutrina da Ciência nos seus Contornos Gerais” exposto por J. G. Fichte.

1. Um pensamento livre e criativo

Em 1810, J.G. Fichte publica com o editor Hitzig um pequeno livro intitulado *A doutrina da ciência em seu esboço geral* (doravante WAU).³ O livro reproduz a lição final do curso sobre a doutrina da ciência (*Wissenschaftslehre*) que o filósofo ministra no semestre de inverno de 1810, na recém fundada Universidade de Berlim, e é o único texto dedicado à doutrina da ciência *in specie* que Fichte publica após a *Fundação da doutrina da ciência*, nas suas duas edições de 1794 e de 1802. Portanto trata-se de um documento extremamente importante para entender as direções da autointerpretação de Fichte e para alcançar o cerne especulativo do plano sistemático que o filósofo de Rammenau elabora durante sua atividade docente na nova universidade.⁴

No breve prefácio que abre o texto, Fichte caracteriza a WAU por meio de dois objetivos fundamentais. O primeiro consistiria em “propiciar uma

³ *A doutrina da ciência em seu esboço geral* é publicada no tomo I, 10 da *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por R. Lauth et al. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1962-2013), (doravante GA). As passagens citadas ao longo deste comentário estão indicadas no texto principal com a sigla WAU e com o número de página da edição original, referidas também nas margens da edição crítica.

⁴ Sobre a estrutura do plano sistemático elaborado por Fichte em Berlim, cf. R. Lauth, “Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi”. Em Fichte, J.G., *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, (Milano: Guerini), 11-52.

visão completa do todo” (WAU, III), isto é, da inteira exposição da doutrina da ciência de que a própria WAU constitui a conclusão. O segundo tem a ver com a necessidade de lançar alguma luz para considerar o conceito equivocando que fizeram da doutrina da ciência até o momento (WAU, IV) intérpretes que não conseguiram se elevar a um “pensamento criativo e realmente livre” (WAU, V) e, logo, só puderam chegar a absurdos na interpretação. Apesar dessas duas exigências parecerem abstratas e gerais, ocultam-se nelas dois marcos fundamentais do pensamento de Fichte: a ideia da doutrina da ciência como filosofar, ou seja, como atividade prática que renova a si mesma constantemente, e o estilo tipicamente fichteano de assimilar e desconstruir as posições filosóficas concorrentes a partir de seus próprios pressupostos.⁵

De fato, a doutrina da ciência não pode ser reduzida a um livro impresso; como que desencadeada por uma faísca, ela tem que se apresentar como uma prática de pensamento “a ser produzida de maneira fresca, de modo vivo e eternamente novo, que se exprime de maneira diferente em toda condição do tempo e da comunicação”.⁶ Isso significa que a visão transcendental oferecida pela *Wissenschaftslehre* não pode ser comunicada no sentido ordinário, isto é, transmitida de mão em mão, de um indivíduo para outro, como se fosse algo dado ou produzido de uma vez por todas.⁷

O educador da doutrina da ciência (*Wissenschaftslehrer*) pode apenas despertar a atenção dos seus alunos, indicando as regras e os nós problemáticos que caracterizam o desenvolvimento da filosofia. Assim, quem participa da exposição da filosofia transcendental na forma da doutrina da ciência não deve receber apenas os seus conteúdos. Ele tem de poder prestar atenção, ou seja, aprender a reproduzir o que foi exposto pelo professor da doutrina da ciência, dominando-o e considerando-o como se tivesse sido produzido por si próprio.⁸ Portanto a ‘revisão’ dos pontos fundamentais da doutrina da ciência não é um simples resumo da exposição de Fichte, mas a exibição de uma evolução interior do ouvinte da doutrina da ciência (o *Lehrling*), da passagem da atitude passiva e receptiva para um fazer vivente conforme a

⁵ Tal é uma exigência que remonta à época da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, (GA, I, 2, p. 416), onde Fichte escreve: “todo adversário tem de combater no seu campo e com as suas armas e, assim, ficará mais fácil mostrar para ele o campo em que ele se encontra e tirar a venda dos olhos”.

⁶ Cf. *Wissenschaftslehre 1805*, GA, I, 9, 181.

⁷ *Wissenschaftslehre II Vortrag im 1804*, (Hamburg: Meiner, 1984), 5.

⁸ Trata-se de uma ideia constante no pensamento fichteano. Para o que nos interessa, podemos encontrar uma reflexão nesse sentido logo antes da exposição da doutrina da ciência de 1810, no manuscrito intitulado *Versuch, ob sich für die Vorbereitung aus der Unterscheidung des dunklen Gefühls, und der klaren Erkenntniss sich etwas machen lasse*, em J.G. Fichte, *Die spaeten Wissenschaftlichen Vorlesungen*, (Hamburg: Meiner, 2003), 14.

uma lei, precisamente uma lei que exhibe a superação da concreta formulação expositiva da filosofia na validade universal do que é exposto.⁹

2. A interpretação de Espinosa, entre Schelling e Jacobi.

O traço basicamente ativo em sua construção diferencia a doutrina da ciência de suas interpretações no contexto da discussão pós-kantiana. O segundo objetivo de WAU é justamente o de diferenciar a própria doutrina da ciência das incrustações hermenêuticas que remontam à controvérsia com Schelling, entre 1800 e 1801, e à acusação de niilismo formulada por Jacobi na famosa *Carta* de 1799 - ambas investidas céticas quanto à possibilidade de a doutrina da ciência fundamentar o saber como existência autônoma que deriva do absoluto, mas não é criada por ele, uma vez que o mesmo entra no saber apenas indiretamente, na forma de uma atividade racional que dá sentido ao mundo.

A formulação do pressuposto fundamental da doutrina da ciência – “somente um é através de si mesmo por excelência, Deus” (WAU, 8-9) – permite entender o afastamento crítico de Fichte dos seus interlocutores. Inicialmente, a compreensão do saber à luz desse pressuposto permite dar conta da tarefa fundamental da doutrina da ciência: abandonar todo o saber particular, ou a investigação das diversas determinações que definem o saber, para investigá-lo em sua unidade, ou seja, verificar em que medida e de que maneira o saber “é capaz de ser” (WAU, 7). Nesse contexto problemático, Deus deve ser entendido em duas perspectivas. A primeira o identifica com a manifestação de uma pretensão de fundação (ou justificação) absoluta, envolvida em toda e qualquer atribuição de sentido (*Sinngebung*) ao mundo que satisfaça a exigência de reconduzir reflexivamente o múltiplo do saber para um princípio unitário.¹⁰ A segunda o entende como a única fonte de ser pensável e possível: só Deus é e, na medida em que é, existe. De fato, o saber não é e não é Deus. Ele é a existência de Deus em sua passagem para uma forma, um esquema ou uma imagem (WAU, 8).

⁹ Sobre a relação entre reprodução dos conteúdos da doutrina da ciência e aprendizagem da regra fundamental da exposição, cf. *Tatsachen des Bewusstseyns 1810-11*, GA, II, 12, 41.

¹⁰ Trata-se de uma concepção que Fichte leva em conta já no *Ensaio de uma crítica de toda revelação* de 1792, em especial na definição da ideia do absolutamente justo (*Idee des schlechthin Rechtes*) como a representação que tem como objeto a si mesma, isto é, sua forma, e que é capaz de determinar a faculdade de desejar (GA, I, 1, p. 141) de modo que a ideia do absolutamente justo seja o traço fundamental para entender Deus do ponto de vista crítico-transcendental (GA, I, 1, p. 24).

Conforme mostram as exposições da doutrina da ciência apresentadas entre 1810 e 1813, Fichte chega a essa formulação retomando elementos do pensamento de Espinosa e, em especial, a proposição segundo a qual apenas à natureza de uma substância pertence o existir (*ad natura substantiae pertinet existere*).¹¹ Essa retomada implícita em WAU pode ser referida por sua vez a dois contextos e a duas opções teóricas que permitem esclarecer a especificidade da doutrina da ciência diante de suas possíveis interpretações equivocadas.¹²

A primeira opção coincide com a reflexão sobre a relação uno-múltiplo e pode ser lida em uma chave evidentemente anti-schellinguiana. Diferenciar a doutrina da ciência da filosofia da natureza significa reconduzir a via 'ontológica' de Espinosa, segundo a qual a existência pode pertencer apenas à substância, a uma reflexão que compreende o saber não como emanação direta do ser, mas como o lugar em que o ser se evidencia – aparece – como existente.

Porém afirmar que o ser compreende a si mesmo como essente, apenas à luz de um saber em que se evidencia, significa sustentar que não pode haver asserção ontológica plausível sem uma prévia justificação epistemológica da maneira em que ela está formulada.¹³ Essa justificação prévia acontece justamente por meio de uma autodescrição ou autojustificação do discurso sobre o ser, isto é, em uma autorreflexão do saber como aparição ou manifestação do ser. Precisamente essa subordinação da ontologia à epistemologia permitiria à doutrina da ciência tornar-se filosofia autenticamente transcendental, diferentemente de uma reflexão filosófica que torna a formulação de uma doutrina do ser o destino último da busca filosófica.¹⁴

¹¹ Cf. também *Wissenschaftslehre 1811*, GA, II, 12, 161.

¹² Uma pesquisa exaustiva, filológica e teórica acerca da recepção fichteana de Espinosa encontra-se em Ivaldo, 1988, à qual remeto para aprofundamentos ulteriores.

¹³ Nesse sentido, a crítica de Fichte seria dirigida mais ao Schelling da *Darstellung* do que a Espinosa. Comentando o § 2 do texto schellinguiano, na doutrina da ciência de 1811 (GA, II, 12, 161), Fichte escreve “*Nada está fora da razão e tudo está nela*”. Se a razão for pensada assim etc., então analiticamente. – Logo ponham: ou ela é por si mesma etc. ou ela não é por si mesma etc. Qual é o pressuposto: que *para a razão* algo é? – Conforme a própria definição, *ela mesma* é o ponto de indiferença: nisso resolve-se o seu ser, fechado e acabado. Como pode ser para alguém, ou *algo ser para ela*? Logo é introduzido furtivamente. Logo, na segunda oração. Vou conceder a ele isto que é um *completo absurdo* e que não temos tempo de acompanhar com cuidado”. A relação entre Fichte e Espinosa, portanto, não é coextensiva à crítica formulada contra Schelling. A dimensão da reflexão, que Espinosa não reconhece, é expressamente recusada por Schelling. Enquanto Espinosa forma uma metafísica que contém de maneira inconsciente os germes do transcendentalismo, Schelling seria o autor de um desvio consciente do próprio transcendentalismo.

¹⁴ Conforme o próprio Fichte alega na *Wissenschaftslehre* de 1813 (cf. *Fichte's Werke*. Berlin: De Gruyter. X, 3).

A segunda opção, em que podemos ler a retomada fichteana de Espinosa com uma provável alusão a Jacobi, diz respeito justamente ao estatuto da compreensão reflexiva da relação entre Uno e muitos. Nesse caso, Fichte parece querer se desvencilhar da compreensão da doutrina da ciência como aquele “espinosismo invertido” sobre o qual Jacobi construiu a sua acusação de nihilismo. Nessa perspectiva, a referência de Espinosa para Fichte tem um sentido positivo e outro negativo. Positivo, em primeiro lugar, pois na medida em que se aproxima de Espinosa, Fichte pode esclarecer a doutrina da ciência como lugar em que se manifesta um ser que excede o mecanismo da reflexão transcendental.¹⁵

Negativo, em segundo lugar, pois a versão espinosana do pressuposto não dá conta do fato de que “Deus não é o conceito morto [...] mas é, em si mesmo, pura vida” (WAU, 9). O processo de recondução do múltiplo ao uno, que caracteriza a doutrina da ciência, não é condicionado por um dado fático, mas por uma exigência: a doutrina da ciência *deve* ser, caso seu pressuposto fundamental deva ter validade. Mas como não pode ter o mesmo estatuto de Deus, ela tem de ser ato ou exposição – mesmo que não seja ato de transformação ou realização imanente (WAU, 9) – do próprio Deus em uma atividade livre de compreensão e formação racional da realidade. Esse tipo de compreensão da relação entre Deus e saber (ou entre ser e existência) representa apenas uma primeira implicação hipotética que a concreta exposição da doutrina da ciência tira do próprio pressuposto. De fato, o objetivo da própria doutrina da ciência consiste na demonstração da validade dessa hipótese e, logo, é formulada a partir da mesma. Para isso é preciso investigar a estrutura imanente do saber a partir de sua identificação com a exposição da vida divina. Caso essa investigação confirme a identificação arbitrária entre saber e esquema da vida divina a partir da estrutura necessária do próprio saber, a hipótese e o pressuposto estarão confirmados e a doutrina da ciência justificada em sua validade de ciência rigorosa.

3. O ser fora do ser: esquema, capacidade e lei.

Compreendido como expressão de Deus, o saber é o lugar em que Deus se mostra e se esquematiza, isto é, assume uma forma. Neste sentido, o ser não cria o saber. “Deus não pode mudar e determinar a si mesmo e tornar-se um ser diferente, pois por meio de seu ser é dado todo o seu ser e todo o ser possível, e não poderia nascer um novo ser, nem em si mesmo, nem fora de si” (WAU, 8). Por outro lado, o esquema não pode ser compreendido como uma reprodução do ser, como um objeto externo. De fato, “nada pode estar

¹⁵ *Wissenschaftslehre* 1811, GA, II, 12, 172.

absolutamente fora de Deus a não ser ele mesmo” (WAU, 10). O esquema existe absolutamente no mesmo sentido de Deus, não como o próprio Deus, mas como sua consequência (*Folge*) imediata (WAU, 9).¹⁶ No § 3 de WAU, Fichte esclarece essa conclusão explicando que, se não assumisse uma forma diferente, Deus seria “um ser vinculado a si mesmo, acabado e morto em si mesmo” (WAU, 11). Então a vida do ser e sua capacidade de se expor ou sair fora de si mesmo coincidem em uma forma. Em especial, o viver do ser através do esquema é “ser fora do ser”: liberdade de sair fora de si, mesmo permanecendo em si mesmo (WAU, 9).

Porém uma capacidade não é um ato efetivo que produz um outro ser. Ela é o pressuposto para a atuação da possibilidade que define a alteridade apenas formalmente. Portanto a definição de um ser determinado a partir do ser de Deus não ocorre a partir de uma produção fática. No entanto pode ser pensada a partir de uma regra de formação, ou melhor, de uma lei que reflete o raciocínio que acabamos de descrever: se isto ou aquilo tem de ser real, a capacidade deve atuar desta ou daquela maneira (WAU, 12-13).¹⁷ Esse raciocínio reproduz a lei fundamental do saber e a tarefa que o define enquanto tal. Lei, porque todo saber efetivo é formação, ou seja, “pertence a um saber efetivo em que, por meio da capacidade, simplesmente entra em ação um esquema qualquer” e em que o “esquema seja reconhecido como esquema”. Tarefa, porque o reconhecimento do esquema enquanto tal implica o reconhecimento de si mesmo como esquema de uma alteridade irreduzível, o que a doutrina da ciência ainda precisa demonstrar.

¹⁶ Fichte parece reinterpretar o teorema bem conhecido da não consequência da existência em relação ao ser, fundamental na doutrina da ciência de 1805 (GA, I, 9, 209).

¹⁷ Em uma anotação particular do dia 3 de abril de 1808 (GA, II, 10, 187), Fichte reflete sobre a mesma questão explicando que a mera pressão (*Druck*) do ser para a sua manifestação não qualifica um fazer real da manifestação, mas uma capacidade ou faculdade (um *Vermögen*) que – vinculada apenas a seu ser possível – não se concretiza em um ser, mas permanece mera forma. De fato, não existe diferença nenhuma entre o manifestar-se do absoluto na aparência e o absoluto em si, pois a diferença entre absoluto e aparência surge assim que o absoluto interpreta (*deutet*) a si mesmo ou, por assim dizer, pretende um significado para si mesmo. Em outras palavras, a diferença e a identidade entre absoluto e manifestação são produtos de uma mesma dinâmica autorreflexiva da própria manifestação que, compreendendo a si mesma, diferencia o que ela compreende (a si mesma em sua articulação íntima) do que ela é (si mesma como forçada pela pressão do absoluto para se expor), e considera esses dois aspectos como idênticos.

4. Intuição e pensamento.

Um primeiro passo que Fichte dá para executar essa tarefa consiste na determinação dos elementos que definem o reconhecimento do esquema enquanto tal, a partir de uma descrição do saber concreto em sua estrutura intencional como saber-de-algo. Trata-se de uma estratégia que Fichte pratica desde 1807, por meio da qual decompõe a estrutura do esquema em três dimensões: a) a dimensão fenomênica, segundo a qual o esquema é manifestação – *Erscheinung* – do ser; b) a dimensão autorreflexiva, segundo a qual todo esquema é visão de si mesmo; c) a dimensão praxeológica, segundo a qual a espontaneidade que define a visão reflexiva de si não é mera contemplação, mas posição de um ideal e de um modelo à luz do qual a reflexão se realiza (WAU, 17-18).¹⁸ De fato, a posição do esquema como saber é expressão necessária (ou seja um *ter de*, ou um *precisar*, *Muß*, WAU, 19) do pressuposto fundamental. Mas a ligação entre o esquema e a esquematização de si mesmo não deriva dele de forma necessária, mesmo que seja expressão da exigência que o caracteriza estruturalmente e que poderíamos chamar de dever do deve (*Sollen des Soll*, 19). A autorreflexão do esquema tem de ser um ato livre. E esse ato livre deve se apresentar como o ápice do esclarecimento imanente à estrutura do esquema.

Portanto o esquema não é compreendido como a expressão de um processo construído pela imaginação e que permite aplicar uma determinação conceitual a um dado da intuição sensível.¹⁹ Em sua estrutura geral, o dado deve ser entendido como concretização da atuação da capacidade, ou seja, como implicação da própria estrutura do saber enquanto manifestação do seu princípio de acordo com a lei que o rege. Essa estrutura pode ser descrita em duas direções que refletem a descrição da constituição do saber objetivo, como atuação da capacidade e como síntese de intuição e pensamento. A primeira direção trata da concretização da capacidade em um saber efetivo, em que a vitalidade do esquema foca – embora se perca – o objeto conhecido. Para Fichte, essa concretização é cega e imediata. Ela reflete imediatamente a estrutura geral do esquema, ou seja, a relação com uma alteridade sem a percepção das possibilidades que a caracterizam além dessa sua atuação específica. Para Fichte, essa primeira articulação do saber é a intuição (WAU, 20) e, mais especificamente, a “capacidade de vislumbrar –

¹⁸ Trata-se de uma ideia que Fichte amadurece já na *Praktische Philosophie* de 1794, GA, II, 3, 207.

¹⁹ Cf. Kant, KrV B177 e B34. Justamente por causa disso, entre os §§ 6 e 10 de WAU, e de maneira mais detalhada nos *Fatos da consciência de 1810-11*, Fichte constrói, por assim dizer, uma estética transcendental a partir de uma lógica transcendental, realizando um percurso inverso ao da teoria do conhecimento que Kant apresenta na primeira crítica.

mas não orientada à vida divina unitária que nessa altura está oculta; ou seja, é uma capacidade *indeterminada*, inteiramente solta e, porém, absoluta e, logo, infinita” (WAU, 21). A segunda tem a ver com a capacidade “enquanto tal, compreendida como atividade infinita na sua unidade de essência... que existe absolutamente por meio de si mesma” (WAU, 29) e para além do saber efetivo. Conforme Fichte explica nos *Fatos da consciência* de 1810-11, é possível que os traços subjetivos da percepção externa pertençam à primeira articulação, tais como a percepção de um corpo extenso e o fato de que a extensão sempre seja correlacionada a uma afecção (WAU, 21).²⁰ A segunda direção leva à autocompreensão da capacidade em sua unidade como uma possibilidade de autodeterminação não esgotada por nenhum operar concreto. A possibilidade da capacidade se articular como saber intuitivo pressupõe sua vinculação a um ponto específico. A vinculação a um ponto implica inicialmente a determinação do mesmo, ou seja, sua distinção de outros pontos possíveis e, consequentemente, sua colocação em um espaço que, por causa disso, pode ser definido como o horizonte para entender a realidade em suas determinações qualitativas (WAU, 24). Porém, não obstante possa haver o vínculo a um ponto específico, a capacidade pode continuamente determinar a si mesma em outros pontos, específicos e sucessivos, num horizonte também infinito que, para Fichte, é o tempo (WAU, 26). Portanto o saber constitui a si mesmo como desenvolvimento e compreende que esse desenvolvimento consiste em uma subsequência de condições ou estados sucessivos aos quais ele se encontra vinculado (WAU, 26-27).

No segundo caso, a capacidade é considerada como infinita e entendida como possibilidade de a atividade da intuição sair da esfera pontual em que se concretiza imediatamente. Nessa sua especificação, a capacidade não é mera intuição, mas intelecção de possibilidades não dadas perceptivamente e, então, pensamento (WAU, 31). Se a infinita capacidade de intuir tem de se compreender enquanto tal, ou seja, como infinita, então ela tem que poder se compreender independentemente do ponto concreto a que está vinculada (WAU, 27). Essa compreensão é, na verdade, autocompreensão, ou melhor, uma autointuição de si como intuente: capacidade de intuir sem vínculo com a intuição de um elemento determinado (WAU, 27). No âmbito da intuição, compreender a si mesmo significa intuir a própria intuição e, em um sentido ainda mais técnico, intuir com consciência do intuente, isto é, o que Fichte chama de pensamento.

Intuição e pensamento não representam duas faculdades distintas de um sujeito dado. Elas refletem duas modulações de uma única atividade que individua a consciência (WAU, 25) no sentido específico de estar/ser consciente (*Bewusst-sein*): relação clara e consciente de si com uma alteridade.

²⁰ Cf. também GA, II, 12, 23.

5. Impulso e comunidade

Uma mesma estrutura define as componentes práticas que individualizam o saber concreto. A indeterminação da capacidade, correlata ao saber intuitivo, é inicialmente reconduzida a sua possibilidade de vincular-se, ou seja, a uma mera tendência da capacidade à vinculação ainda não realizada: a um impulso (WAU, 22). Porém, para a eficiência do impulso se tornar pensável, precisamos pressupor uma disponibilidade efetiva para concretizar fisicamente essa tendência. O impulso torna-se um operar ou uma causalidade real (WAU, 23-24) graças à corporeidade que interage com – e em – um mundo de corpos e modifica uma dada matéria (WAU, 24-25).

Uma visão compreensiva (*Ersehen*, WAU, 27) da dinâmica com que a capacidade atua torna possível uma compreensão mais aprofundada do impulso, segundo a qual ele é, de fato, uma tendência da capacidade a se vincular a um ponto determinado, mas, por outro lado, e justamente por ela não ser ainda concreta, permite à capacidade alcançar a si mesma como ‘possibilidade’ ou faculdade de determinações possíveis, sempre capaz de desvincular-se do ponto específico ao qual está vinculada. Dessa maneira, a capacidade se torna consciente de si como atividade livre e unitária, independentemente de sua relação a um ponto determinado. Essa consciência de si, conforme vimos, define o pensamento em sua liberdade de um conteúdo específico e, por conseguinte, determina a estrutura fundamental do eu: atividade livre consciente de si e orientada à ação eficaz (WAU, 29).

Esse núcleo conceitual pode, por sua vez, ser determinado a partir de dois pontos de vista, que estabelecem uma tensão entre a dimensão ideal da capacidade, definida por ser atividade infinita correspondente a uma lei (*Soll*), e sua dimensão fática, definida pela dependência de toda esquematização possível de um “poder” ou “ser capaz” (*kann*) efetivo que define a capacidade em sua concretude (WAU, 36-37). Poderíamos dizer que a exigência de corresponder a uma lei (o *Soll*) é a *ratio essendi* do poder de uma atuação específica do esquema (o *Kann*), pois torna possível a atuação livre e efetiva do saber. O *Kann*, por sua vez, é a *ratio cognoscendi* do *Soll*, pois ele torna possível a visão da atividade infinita do esquema através de um saber efetivo. Como dever problemático e não necessitante, o *Soll* põe uma tarefa infinita à liberdade do fenômeno ou do saber (WAU, 42). Como expressão de um horizonte específico e limitado, o *Kann* esclarece que a tarefa não pode ser executada a não ser por meio de infinitas esquematizações parciais. Essa infinitude não é o resultado de um conjunto de tentativas indefinidas que se aproximam de uma meta inalcançável. Trata-se bem mais de uma possibilidade infinita de esquematizar sempre de novo, e em formas continuamente diversas, a assimetria que existe entre ideia e fato da liberdade, o que

identifica toda operação de atribuição de sentido à realidade, e não menos importante, a toda filosofia (WAU, 39-40).

Por outro lado, a tensão entre ideia e fato é o que define o eu em sua estrutura fundamental de eu como síntese entre a consciência das infinitas possibilidades de atuação da capacidade formativa do saber e a intuição dos limites em que essa atuação pode acontecer concretamente. Essa síntese não define apenas o eu em sua estrutura formal, mas determina o eu como indivíduo, ou seja, como encarnação de possibilidades formativas específicas que, apesar de não esgotarem a potencialidade da capacidade em geral, refletem-na em formações concretas de sentido. Mas como a compreensão da capacidade implica também uma visão dela como conjunto infinito de possibilidades que se estende além de toda concretização efetiva, podemos dizer que, assim que ligamos a atuação da capacidade à atividade de um eu, temos que concluir também que a vida da capacidade “cinde-se em mais vidas que, na essência, precisam ficar iguais entre si, pois... aquela vida única tem de ser repetida em várias formas e estar posta mais vezes”²¹ e inferir, a partir da estrutura do eu, uma multiplicidade – ou um mundo – de eus (WAU, 30-31).

Esse argumento, ao qual Fichte recorre em vários textos dessa época²², visa mostrar como o ser autêntico e a experiência possível de um mundo suprassensível são pensáveis apenas a partir de uma relação efetiva e eficiente com o mundo sensível. O eu, de fato, pode ser entendido como um potencial dinâmico psicofísico, que pode condicionar tanto o mundo sensível quanto um outro eu que encontra neste próprio mundo.²³ Por outro lado, a multiplicidade de sujeitos que se reconhecem reciprocamente enquanto tais tem de aparecer como o instrumento para *pensar* a possibilidade da vida unitária do saber se mostrar no fazer concreto de um indivíduo. Portanto a implicação intersubjetiva não tem que se apresentar como consequência do reconhecimento de um indivíduo ‘em carne e osso’, mas como como uma determinação a ser admitida necessariamente no percurso de compreensão do desenvolvimento do saber. Os outros eus de que Fichte trata em WAU não se encarnam no *rostro* de outros seres humanos, mas representam um pressuposto fundamental para o livre exercício da razão que, do ponto de vista transcendental, pode ser entendida como atuação específica da vida única do saber.²⁴

²¹ GA, II, 12, 66-67.

²² *Wissenschaftslehre 1810*, GA, II, 11, 349-350; *Tatsachen des Bewusstseyns 1810-11*, GA II, 12, 66 e seg.

²³ Trata-se de uma ideia amadurecida já na doutrina da ciência *nova methodo*. Cf. Doutrina da ciência *nova methodo* ‘Krause’, GA IV, 3, 234.

²⁴ GA, II, 12, 68.

Depois de ter esclarecido o fundamento da cisão, temos que encontrar uma resposta à pergunta acerca da reconstituição da unidade. Para que isso aconteça, é preciso que o indivíduo devolva a ela mesma, por assim dizer, a instância que a torna tal como é, por meio de uma “reflexão livre” em que o “pensamento não aparece como um produto do eu, mas como expressão de um fato absoluto”.²⁵

Por meio dessa reflexão, que Fichte chama de *prudência* (*Besonnenheit*) ou conscientização de si mesmo (WAU, 36), a liberdade individual é reconduzida para sua própria origem e, em especial, entendida como “um saber cujo conteúdo não provém do mundo sensível [...] nem da consideração da forma vazia do saber [...] mas que há por si mesmo absolutamente como ele é; assim como a vida divina” (WAU, 40). Um agregado de indivíduos pode, a partir dessa consciência fundamental, tornar-se uma comunidade, ou seja, um conjunto de indivíduos que, à luz dessa tomada de consciência, compreende o operar deles mesmos em virtude de um princípio único ou “pensamento absoluto”.²⁶

Nesse sentido, o sair fora de si para o outro é mediado pelo que há em comum nisto, ou seja, o próprio do eu, isto é, o horizonte geral de limitação que o define como princípio de um agir real e causal no mundo. Esse horizonte é constituído pelo que o eu produz imediatamente graças ao próprio agir livre e pela natureza entendida como a esfera completa para o operar do eu comum.²⁷ Não há mundo que não seja fruto de uma formação intersubjetiva de sentido. E o mundo não pode ser compreendido como horizonte válido para todos, mas como visibilidade da vida unitária do saber (WAU, 39-40).

6. Do saber à sabedoria

Com a definição do eu, da sua relação com os outros e do contexto em que essa relação se desenvolve, a doutrina da ciência deduz completamente a si mesma, esclarecendo todas as suas determinações a partir do mesmo

²⁵ GA, II, 12, 71.

²⁶ GA, II, 12, 120. A relação intersubjetiva descrita por Fichte nessa fase do seu pensamento mostra como todo sair fora de si mesmo implica a saída para um ‘terceiro’, entendido como instância que torna possível o estabelecimento da relação intersubjetiva. O pensamento absoluto não precisa ser entendido como síntese e superação da dialética intersubjetiva. Nem mesmo precisa ser entendido como um fundamento de que ‘emana’ a implicação de eu e outro. A prudência (*Besonnenheit*) expressa antes uma exigência que a compreensão transcendental tem necessariamente de admitir a cada vez que ela entende testemunhar a coexistência recíproca de uma multiplicidade de indivíduos livres a partir da unidade do fato da consciência.

²⁷ GA, II, 12, 130.

esquema fundamental de que derivou as determinações do saber em geral. Essa possibilidade se explica à luz de uma autorreflexão que conduz a quem desenvolve livre e concretamente a doutrina da ciência. Porém esse desenvolvimento não é arbitrário, mas incluído na própria definição do saber como esquema ou manifestação de um princípio absoluto. Essa atuação livre corresponde a um dever não necessitante, isto é, a um *Soll* que Fichte apresenta inicialmente como móbil que força o eu concreto a erguer-se acima da reflexão imediata perdida no que imediatamente vê, chegando ao princípio de um pensamento puro, completamente transparente para si mesmo, que invoca o saber intuitivo e o reconduz a sua estrutura fundamental (WAU, 41-42). Secundariamente, a livre atuação espiritual, na medida em que pode ser reconduzida à atuação da capacidade da vida divina que ‘deve’ ser, ou seja, não aparece apenas como a projeção de um pensamento, mas como uma “tarefa” (*Aufgabe*) que o saber – ou o eu que desenvolve o saber – tem que dar a si mesmo. De fato, “o que no mundo uno do pensamento é absolutamente uno; o que eu devo, no mundo da intuição se torna uma tarefa infinita para a minha força, que tenho de cumprir por toda a eternidade” (WAU, 43). Essa tarefa é problemática e categórica ao mesmo tempo. Problemática, pois a autoconsciência do esquema como manifestação da vida divina pode acontecer apenas sob a condição do próprio explicar-se do saber. O saber tem que mostrar o absoluto, mas essa exigência está sempre subordinada ao acontecer do próprio saber, o que não pode ser deduzido de maneira necessária. Categórica, pois assim que o desenvolvimento concreto do saber acontece, a completude da autorreflexão vai implicar uma erosão progressiva da dimensão eventual do próprio saber, indo até uma visão clara da exigência que o motiva. Essa exigência, de fato, não tem mais a ver com o impulso que define o saber fático. A força do impulso permanece. Mas, “por meio dessa força, eu devo representar o mundo sensível em sua própria esfera e tornar intuível nele o que eu intuo como a minha verdadeira essência no mundo suprassensível” (WAU, 41). Para Fichte, a síntese entre a força concreta e sensível e a exigência suprassensível que a motiva caracterizam o fenômeno do querer. De fato, a vontade gera efeitos concretos no mundo sensível. Porém ela não é impulsionada apenas por estímulos externos, mas também por móveis inteligíveis. Em outras palavras, seria através da sua vontade que o eu pode considerar a si mesmo como vinculado, ao mesmo tempo, à dimensão sensível do seu agir e livre para reconduzi-lo a uma exigência que transcende e orienta a sensibilidade (WAU, 44). Dessa maneira, escreve Fichte, “a capacidade é completamente esgotada” (WAU, 45). Por meio da recondução da vontade ao seu fundamento inteligível, a doutrina da ciência – descrição do saber na sua essência – torna-se a doutrina da sabedoria (WAU, 46), ou seja, uma orientação da vontade coerente com o nível de conhecimento e de consciência dado pela visão clara do saber. Em geral, poderíamos definir a sabedoria

como a aquisição de capacidades específicas de gestão ou de orientação da liberdade concreta ligada a uma disposição epistemológica específica, que não visa mais à mera descrição das determinações sensíveis do saber ou à mera contemplação da estrutura do próprio saber. A sabedoria é transformação do saber em ação racional concreta, realizada em virtude de uma visão clara da motivação ético-prática superior que impulsiona o ser humano para a formação de uma filosofia como ciência rigorosa. Apenas a consciência autorreflexiva pode conduzir à compreensão completa dos estágios em que a autonomia e a liberdade do entendimento podem estar transcendentalmente entrelaçadas e ser reconduzidas à lei que determina a explicação das mesmas. Trata-se, portanto, de um saber que se esgota totalmente na ação, que morre como saber e vive de um viver que cria o ser. Assim, aquela liberdade pressuposta na formulação do ponto de partida da doutrina da ciência se transforma, conforme Fichte alega na *Doutrina do Estado (Staatslehre)*, em arte da razão: modificação do mundo à luz de sua penetração racional.²⁸

Tradução e comentário de Federico Ferraguto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil.

²⁸ *Staatslehre, Fichtes Werke*, IV, 389.

