

F.H JACOBI E O EVANGELHO DO IDEALISMO TRANSCENDENTAL: A RESPOSTA DE FICHTE NA BESTIMMUNG DES MENSCHEN (1800)

F.H JACOBI AND THE GOSPEL OF TRANSCENDENTAL IDEALISM: THE FICHTE'S RESPONSE IN THE BESTIMMUNG DES MENSCHEN (1800)

Douglas Willian Langer

(Universidade Federal do Paraná, Brasil)

douglaswlanger@hotmail.com

Recibido: 25/05/2019

Aprobado: 26/07/2019

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar a discussão envolvendo J.G Fichte e F.H Jacobi na conhecida *Atheismusstreit*, debate no qual Fichte é acusado de ateísmo e niilismo por Jacobi com base na dificuldade fichteana em deduzir o mundo empírico a partir do princípio puro da sua *Wissenschaftslehre*, o Eu, sem trair os preceitos transcendentais de sua doutrina. A investigação se concentrará com mais ênfase na extensa resposta de Fichte no seu *Bestimmung des Menschen* (1800) onde procura destacar o âmbito moral da sua filosofia como uma solução a esterilidade da pureza do campo teórico, isto é, com a fé funcionando como o órgão pelo qual o chamado da vontade é aceito e o mundo, agora moral, é deduzido. Esta fé traça uma tangente entre ambos, uma vez que Jacobi também a concebe em seu *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787) com a diferença fundamental de que em Fichte esta fé se segue da deliberação livre do agente, uma fé em sua própria natureza racional, enquanto em Jacobi ela é consequente da revelação miraculosa da objetividade advinda de Deus, uma transcendência absoluta.

Palavras chaves: *Atheismusstreit*. *Wissenschaftslehre*. Niilismo. Fé. Moral

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the discussion between J.G Fichte and F.H Jacobi during the so-called *Atheismusstreit* debate in which Fichte is accused of atheism and nihilism by Jacobi based in the fichtean difficulty to deduce the empirical world from the pure principle of his *Wissenschaftslehre*, the I, without breaking up the transcendental precepts of his doctrine. The inquiry will concentrate more carefully on the long Fichte's response in the *Bestimmung des Menschen* (1800) where he tries to evidence the moral scope in his philosophy as a solution to the barrenness of the theoretical scope purity, that is, with the belief as an organ by which the call of the will is accepted and the world, now a moral world, is deduced. In this concept of belief lies an apparent similarity between the two philosophers, since which Jacobi also conceives a belief in his *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787). The fundamental difference is that in Fichte this belief follows a free deliberation by the agent, a belief in its rational nature itself, insofar in Jacobi it is a consequence of the miraculous revelation of the objectivity which comes from God, an absolute transcendence.

Keywords: *Atheismusstreit*. *Wissenschaftslehre*. Niilism. Belief. Moral

Em 3 março de 1799, durante a conhecida *Atheismustreit*, Jacobi decide, em carta aberta, manifestar suas ponderações com relação a *Wissenschaftslehre* de Fichte. Apesar de ter tomado para si uma suposta neutralidade, não se colocando ao lado dos “judeus do idealismo especulativo” (*Juden der Speculativen Vernunft*) e nem do lado do *Meßias* do idealismo transcendental, sua argumentação não apenas aponta para um suposto acosmismo na filosofia fichteana, como o fundamenta teoricamente este ponto de vista da *Wissenschaftslehre* no decorrer da sua tratativa sobre o texto. As consequências desta leitura para a filosofia e a carreira acadêmica de Fichte, entretanto, pouco colaboram com as palavras: “Eu sou apenas um Natanael entre os gentios” (Jacobi, 1799: 6). Aliás, talvez ninguém mais do que Jacobi colaborou para a interpretação da filosofia fichteana enquanto uma filosofia sobre o nada - ou niilista - uma vez que o “messianismo fichteano” aproxima-se da consumação da promessa de uma filosofia pura, isto é, uma filosofia enquanto um exercício sobre a razão e nada mais, para a qual, segundo Jacobi, Kant fora o Batista: “Uma pura, isto é, uma absoluta e imanente filosofia, uma filosofia de uma parte [*Stück*], um verdadeiro sistema da razão, é possível unicamente ao modo fichteano” (Jacobi, 1799: 14). Ou seja, se trata de uma concepção da filosofia transcendental enquanto uma doutrina que leva a razão a se ater meramente às suas próprias capacidades, e não mais a um mundo revelado a esta, como se pode verificar pelas palavras de Fichte no seu *Das System der Sittenlehre nach der Principien der Wissenschaftslehre* (1798): “Do ponto de vista transcendental, o mundo é feito, do abjeto, é dado” (SW, IV, 353). Portanto, os últimos resquícios de um realismo, remanescentes na noção de coisa-em-si da filosofia kantiana, foram purgados pela radicalidade transcendental fichteana. A ligação da subjetividade com o mundo, subsiste como uma tarefa da imaginação produtiva, o que Jacobi compreende como: “Um espírito tão puro, que nesta sua pureza não tem ser, mas o produz inteiro” (Jacobi, 1799: 14).

O problema de Jacobi gira em torno da questão: em que se assenta a objetividade da *Wissenschaftslehre*? A resposta de Jacobi é pontual: em nada - melhor dizendo, em nada objetivo. O processo de dedução genética (*genetischen Ableitung*) expresso na *Grundlage*, de acordo com a concepção jacobiana, funciona a partir de um desmonte do mundo, da retirada total da sua essencialidade (*Unwesenhaiten*) para que de si, se possa fundamentar tudo. Não se busca, portanto, o verdadeiro no exterior, a verdade se constrói por meio da subjetividade mesma:

Uma *Wissenschaft* inédita, cujo nervo reside na ‘autoprodução de seu objeto’, entre outras coisas uma *démarche* original do espírito calcado no modelo do Eu – da Egoidade (*Ichheit*), como se dizia então – uma faculdade, portanto, de ‘destruir’ e ‘reconstruir’ os objetos de conhecimento mediante a ação combinada e, no limite, amalgamadas num só bloco, da reflexão e da imaginação puras (Arantes, 1996: 244)

O mundo tem toda sua substancialidade reconduzida ao princípio do Eu, aproximando-se do que R. R. T. Filho teria significado por “realidade de empréstimo”, realidade essa cedida pela capacidade da imaginação produtiva.

A falência da imanência: o ataque de Jacobi ao Anstoß

No funcionamento da imaginação produtiva de Fichte, o *Anstoß* é parte importante na constituição não só do Não-Eu como da própria egoidade. Um ataque desferido a esse elemento do texto fichteano, representaria, conseqüentemente, um sério risco ao edifício da *Wissenschaftslehre*. Na carta datada de 6 março de 1799, Jacobi atém-se justamente nesse ponto:

O espírito humano, portanto, posto que a compreensão filosófica chega somente até onde vai seu produzir, deve trazer para o reino dos seres, para conquistá-lo com o pensamento – Mundo = Criador e – ser criador de si. Apenas na medida em que o consegue, progredirá no primeiro. Mas só pode chegar a ser criador sob a condição universal indicada: ele deve se suprimir [*vernichten*] como ser, para surgir somente no conceito: para ter no conceito o perecer e ressurgir originário – do nada ao nada, pelo nada e no nada; ou o conceito de um movimento pendular [*Pendel-Bewegung*] que, como tal, por ser o movimento pendular, põe-se limite necessariamente em geral, mas não tem apenas barreira

determinada, enquanto uma particular [*besondere*], através de um barramento [*Einschränkung*] incompreensível (Jacobi, 1799: 16)

A dificuldade que Jacobi reconhece é a conciliação de um espírito produtor com a o conceito de *Anstoß*. Uma vez que o processo de destituição da densidade ontológica do mundo tenha se consumado, não faria mais sentido que uma barreira, qualquer que fosse, lhe fornecesse algum tipo de limitação, tornando-se, assim, uma limitação incompreensível (*unbegreifliche Einschränkung*). Ademais, um sistema imanente ou, em suas palavras, uma filosofia de uma peça só (*Philosophie aus einem Stück*) não comportaria essa ambiguidade do travo. Jacobi percebe que a filosofia fichteana, ao tentar fazer-se pura, recai em um vazio completo que, se quiser ser superado, precisa abrir mão da própria imanência:

O resultado de tal cenário é, segundo Jacobi, a destruição especulativa do existente, porque a identidade real em que isso se apresenta, primeiro no eu, o ser subsistente em si, e a posse de uma determinação específica, parece em contradição com a tese idealista sobre o caráter imanente e substancial do pensamento (Acerbi, 2010: 162).

Assim, a saída a partir do conceito de imaginação produtiva revela-se um “tiro pela culatra” da *Wissenschaftslehre*, uma vez que ela elimina a pretensão inicial de um Eu como o fichteano - puro e imanente. A escapatória para a solidão do Eu reside numa velha alternativa, em um antigo problema filosófico, um fantasma que assolara a doutrina kantiana e que, para Jacobi, é reconduzido à consequência do conceito de imaginação e dualismo: “O que na velha filosofia se chamava percepção, chama-se na nova de um imaginar necessário: porém querem dizer no fundo, absolutamente o mesmo” (Jacobi, 1799: 21). A dificuldade para Jacobi subsiste na relação da atividade infinita do Eu, e a finitude, algo que, para ele, permanece como resquício da antiga empiria:

A finitude é uma propriedade necessária da objetividade. Mas, essa última é uma determinação da atividade em si infinita do Eu pensante. Ora, não se pode fazer um vínculo determinado entre infinito e finito. A finitude é, portanto, um produto da autodeterminação do pensamento. Mas, a sua manifestação fatural concreta não é revelada senão empiricamente (Acerbi, 2010: 162).

Por conseguinte, se Fichte reduziu o mundo ao Eu, caberia responder como é possível retirar da sua atividade as determinações do real, uma tarefa que a doutrina da ciência lega à imaginação produtiva. Não é à toa que Paulo Arantes chamará de “demiurgia” a maneira como Jacobi enxerga a função da imaginação no sistema fichteano, uma vez que a objetividade depende exclusivamente do bom funcionamento desse conceito para ganhar as formas da subjetividade. Finalmente, fica evidente de que, de acordo com as objeções jacobianas, não resta outra alternativa para a filosofia fichteana senão abraçar o dualismo ou recair no problema da indeterminação, *in fugam vacuo*:

Se nós tomarmos esse Eu como o sol de todo o conhecimento (o que Jacobi compreende ser o projeto da *Wissenschaftslehre* através do *Begriff-Schrift*) nós perdemos a função realista negativa do Eu, de tal modo que não se pode distinguir a si mesmo de toda percepção e representação (Giesbers, 2017: 190)

Ou o real não foi completamente destituído de substancialidade, e assim, o empreendimento de uma filosofia por si não se justifica, permanecendo conseqüentemente em um dualismo. Ou, ainda, a filosofia de Fichte foi bem-sucedida no desmonte do mundo, conservando-se, por essa pureza mesma, em uma indeterminação sem finitude e objetividade, num nada, isto é, mero resultado da produção subjetiva.

A alternativa teísta de Jacobi contra o egoismus idealista

Se, com Fichte, o projeto de uma ciência pura encontra a sua consumação, a resposta de Jacobi surge sob a forma de um teísmo. A consequência de um empreendimento autorreferencial da razão como a *Wissenschaftslehre* é a perda, por parte da razão, de seu índice de verdade (*Weisung auf das Wahre*).

Fichte pretendia fazer da razão seu próprio índice, como vemos pela sua descrição do *Grundsatz*: “Contudo, o princípio deve fornecer o fundamento de toda certeza; ele deve, pois, apesar disso, ser certo e certo em si mesmo, graças a si e por si mesmo” (SW, I, 48). Contudo, Jacobi enxerga essa empresa, como contrária a própria essência (*Wesen*) da razão, que tem no ser do objeto sua última intenção (*letzte Absicht*). Uma filosofia que se abstrai da realidade objetiva é uma “filosofia fantasma”, que está fadada a se ater a fenômenos que são, ao fim, um nada. A essência da razão está para além de si mesma: “Ao verdadeiro ser da razão, ao qual a razão exclusivamente é conduzida como a seu fim último, a razão coloca, contrariamente, os seres da imaginação” (Jacobi, 1799: 28). Contra um inevitável niilismo fichteano, fruto da imanência da razão, do seu espinosismo invertido (*umgekehrten Spinozismus*), Jacobi abraça o dualismo, a mais declarada transcendência, uma alteridade absoluta, *ein ganz Anderer*:

Contra o monismo metafísico do qual tanto Fichte quanto Espinosa são expoentes, Jacobi apela a um dualismo radical: apenas mediante algo que transcende a mente, o sujeito conquista a sua individualidade e não se funde, não se perde a si mesmo nessa massa amorfa do absoluto (Solé, 2010)

Existem agora dois âmbitos abissalmente cindidos. É esta divisão que permite a existência mesma do verdadeiro que se constitui previamente. Sem isso, o que estaria por detrás do que se apresenta a razão? Nada, senão poemas vazios (*leer Gedicht*). Onde buscar, portanto, o índice de verdade? Essa é uma questão capaz de ser respondida apenas por meio de uma filosofia que rompa com a recondução da razão às suas próprias faculdades, que seja capaz de preservar a sua relação com a objetividade. Jacobi sugere, para tal, que o funcionamento da razão não vá além de uma captação da verdade (*Wahr = Nehmung*), que a verdade não seja inerente ao processo produtivo da razão: “Por isso minha razão e minha solução não são: Eu; senão, mais que Eu! Melhor que Eu! – um totalmente Outro” (Jacobi, 1799: 30). Sob a existência de um Deus transcendente, Jacobi sustenta ontologicamente a percepção. A preservação do dualismo, a partir do reduto da transcendência, representa a escolha de Jacobi entre duas alternativas: “Eu repito: Deus é, e é externo a mim, um ser vivo e existente por si, ou eu sou Deus. Não há uma terceira” (Jacobi, 1799: 49). É impossível que sem a égide de um Deus - uma alteridade absoluta e criadora - o Eu, a eguidade fichteano, não se comprometa com a criação do mundo, com a estruturação ontológica do real, em uma autoidolatria (*Selbstgötterten*).

A leitura de T. Giesbers (2017), aponta para uma suposta concordância de Jacobi com a segunda alternativa “Eu sou Deus”, tomando como base a tentativa jacobiana de manutenção da ipseidade a partir do dualismo, utilizando-se da argumentação presente no David Hume *über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787), obra na qual Jacobi compreende a consciência (*Bewußtsein*) e a natureza (*Natur*) como dois âmbitos dados de imediato (*Unmittelbar*), juntos e de uma só vez. Esta afirmação conduz a destituição de qualquer mediação entre coisa e consciência – ao invés disso, projeta uma dupla revelação (*zwiesache Offenbarung*): “Nisso nós somos verdadeiramente um com o objeto e o possuímos como possuímos a nós mesmos, na certeza de uma fé que não tem prova” (Windelband, 1893: 574). Em Jacobi, o aparecer da consciência independe do sujeito assim como a sua consciência dos objetos, fato que o leva a sugerir uma aparição simultânea de ambos, sem um antes ou depois, sem uma subjetividade ou objetividade prévia. Tanto uma quanto a outra surgem ao mesmo tempo:

Também a consciência surge para nós sem nossa intenção; nós também não somos capazes de recusá-la, e não nos sentimos menos passivos nessas representações que naquelas que chamamos representações de coisas externas (Jacobi, 1845: 175)

Assim, Gierbers justifica essa escolha jacobiana a partir do fato de não existir, nem um absoluto externo, nem um absoluto interno. Isto é evidenciado se considerar-se o conceito de vida (*Leben*) que Jacobi constrói no David Hume. Por vida, Jacobi compreende um todo complexo de inteiração construído pela relação desses dois elementos. Um verdadeiro vitalismo que consiste, em suma, na totalidade simultânea envolvendo consciência e exterioridade. Uma vez que a consciência e as coisas se dão num momento único e indivisível, toda percepção revela algo externo e interno

concomitantemente. De modo contrário, seria necessário aceitar a existência de um objeto totalmente alheio à consciência, o que constitui um absurdo na concepção de Jacobi, pois a conclusão seria a de uma consciência fora desta totalidade e, por conseguinte, uma verdade fora da verdade.

Porém, a mais adequada interpretação parece não residir na aceitação de Jacobi pela segunda opção, como é proposto no texto de Giesbers. Ele o faz procurando capturar o sentido de um Deus que está para além de uma mediação, como naquele imediato compreendido na vida jacobiana:

Sendo que Jacobi enfatiza a relação das formas de internalidade e externalidade, é claro que qualquer decisão sobre Deus não pode dar-se nos termos dessa oposição, a qual submeteria mais uma vez Deus a mediação (Giesbers, 2017: 191)

A recusa pela primeira opção, porém, não pode ser facilmente desconsiderada visto que, a julgar pelas linhas do David Hume, o que permanece inacessível é a origem dos âmbitos subjetivo e objetivo, melhor dizendo, daquele espaço no qual a sua relação se dá: “Para ele, pensamento é sempre pensamento de um sujeito empírico. Ele é inconsciente e necessariamente dualista desde o início” (Wilde, 1894: 62). Não existe para Jacobi, da perspectiva do indivíduo no qual esses âmbitos aparecem de súbito, a primazia subjetiva sob a objetividade ou objetiva sob a subjetividade. O problema, portanto, se encontra na sustentação dessa relação. Em Jacobi, ela se faz a partir de um ser superior, um “Senhor ou Rei da Vida” (*Herr oder König des Lebens*): É a ele a quem se deve a manutenção da unidade do mundo e: “A confiabilidade no dado experiencial, na medida em que os objetos possuem “valor ontológico”, ou seja, são entes reais” (William, 2018). Sem considerar a Deus, toda a estrutura cognitiva cai por terra, dado que essa se constitui a partir da totalidade da vida supracitada que, por sua vez, encontra Nele sua fonte originária. Assim, *Prima facie*, Jacobi recai no subjetivismo na tentativa de uma solução para uma filosofia apontada justamente como subjetivista. Contudo, como bem apontou Nicolai Hartmann: “Segundo Jacobi, pelo contrário, a raiz da fé na natureza dos objetos é a revelação de um não-subjetivo” (Hartmann, 1960: 30). Desta maneira, se vê que não só é possível sugerir que Jacobi favorece a alternativa de um Deus totalmente outro, como, outrossim o texto jacobiano escolhido por ele aponta justamente para essa referida escolha. Como observa Levy-Bruhl, o dualismo é uma característica entendida como necessária por Jacobi, visto que o apelo ao monismo fichteano – ou qualquer que seja – representaria somente mais um erro entre os sistemas metafísicos:

A necessidade de unir que vem do entendimento arrasta o homem aos mais graves erros. Ele exige que se encontre uma causa, uma substância única de tudo o que é. O metafísico cede a essa sugestão, se arrisca a uma doutrina do absoluto e ele, fatalmente, aproxima-se ao naturalismo e ao panteísmo (Bruhl, 1894: 215)

Jacobi, como se percebe, apresenta o problema do acosmismo sob as linhas de um niilismo que encontra sua maior sustentação na dificuldade de Fichte em explicar a dedução do mundo objetivo na *Wissenschaftslehre*. A este respeito, o “fragmento” na carta de Fichte encaminhada a Reinhold em 22 de abril de 1799 dedicará boa parte de suas linhas.

Entre a vida e a especulação: a resposta de Fichte

Fichte, neste momento, procura esclarecer em que medida o idealismo transcendental encerra um desmonte do mundo ou, como Jacobi poderia muito bem dizer, um desfiar do tecido do real. Como acima analisado, para Jacobi o conceito de especulação leva a um esvaziamento do “mundo vivo” que se preenche seguidamente pelas produções do Eu. Apesar de, no corpo da mesma carta, Fichte chegar a se referir ao idealismo científico de uma maneira alheia aos interesses da vida: “A vida pode ser aperfeiçoada apenas por aquelas coisas das quais se seguem da vida. Idealismo, contudo, é o verdadeiro oposto de vida. O objetivo próprio do idealismo é o conhecimento por si” (Fichte, 1988: 430). O que se mostra no fragmento é, entretanto, uma preocupação em apresentar a maneira como se relacionam os âmbitos objetivo e subjetivo. Como explica Ariberto Acerbi, o argumento fichteano se concentra em destituir da especulação, ou do “pensar artificial” caráter meramente negativo ao qual

Jacobi lhe atribuíra: “O idealismo transcendental não vem, portanto, negar a validade da consciência da posição natural da consciência, o realismo, mas vem, ao invés disso, justifica-la” (Acerbi, 2010: 177). Sua relação com o pensar da vida ordinária, ou o pensar diretamente dos objetos, funciona como uma agregação de sentido a partir do intercâmbio destes âmbitos:

Pode-se viver sem aderir à especulação, e tal vida pode ser totalmente de acordo com a razão; para aquele que vive sem ter qualquer conhecimento da vida. Mas não se pode ter conhecimento algum da vida sem engajar-se na especulação” (Fichte, 1988: 435).

Assim, a relação dos terrenos puro do Eu e da vida, compreendida por Fichte enquanto o mundo das coisas, é a de um dualismo de entidades interdependentes que, de modo contrário - isto é - se houvesse o predomínio de um destes âmbitos, tanto a vida se tornaria um mero conjunto de produções do Eu, quanto a especulação se tornaria impossível a partir de um agente completamente cooptado pelo mecanismo natural. Desta maneira, ambos tratam de duas esferas que compõem o ser racional. Enquanto a especulação encerra a totalidade subjetiva deste ser, a vida diz respeito a sua totalidade objetiva: “Vida e especulação só podem ser definidas nos termos um do outro. Viver é, estritamente falando, não-filosofar; filosofar é estritamente falando, não-viver” (Fichte, 1988: 435). Mesmo que a partir desta argumentação exista a aparente concessão de autonomia à objetividade, é importante notar que a objetividade de que fala Fichte é sempre uma objetividade que se refere a sua relação com o Eu:

Em tal perspectiva, a especulação também teria um caráter descritivo, somente essa descrição seria conduzida não simplesmente para o conteúdo da experiência, mas para os atos constitutivos do Eu e para a inteiração entre eles e seus conteúdos. Em todo caso, a objetividade é uma função da atividade da consciência (Acerbi, 2010: 179).

A razão continua a lidar apenas consigo própria, sua atividade. Em conformidade com o que afirmara Jacobi na sua carta aberta. “A raiz de Vernunft [razão] é Vernehmen [perceber] – Razão pura é um perceber, que apenas percebe a si mesma. Ou: A razão pura percebe senão a si” (Jacobi, 1799: 14). O perceber da razão é o perceber sempre do que trata sua própria atividade, ou do que diz respeito a seu âmbito. Tudo o que há, sempre se reconduz ao Eu. A crítica de Jacobi gira em torno, precisamente, deste embaraço que representa a Fichte encontrar um fundamento que não sejam as próprias faculdades subjetivas.

Fichte muda a maneira de referir-se a esses conceitos em *Aus einem Privatschreiben* (1800). O texto publicado no *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, em janeiro de 1800, logo após deixar Jena pela segunda vez, torna ambos, vida (*Leben*) e especulação (ou o pensamento filosófico) sinônimos, como se vê na passagem: “Nela [filosofia] tudo é ação, movimento e vida” (Fichte; Niethammer, 1969: 365). Fichte crê que Jacobi não se ateu ao fator prático da sua doutrina, levando-o a tentativa de inverter a crítica da já conhecida carta aberta em seu favor. Isto é, a partir de agora, uma filosofia que se atem a conceitos (*Begriffen*) retirados do próprio objeto da sua filosofia, é tomada como imobilista (*stehendes*) morta (*todtes*). A atividade (*Handlung*) é que representa um elemento fundamental na construção da relação entre a objetividade e o sujeito, ela é, como Fichte explica, a ligação, a vinculação (*Verknüpfende*) entre os dois terrenos: “Onde se encontra, pois, a vinculação entre a colheita, como resultado, e a semente, enquanto precedente? Ela se encontra no seu ato de semeadura, o que você faz enquanto semeia” (Fichte; Niethammer, 1969: 376). Pelo exemplo do “ato de semeadura” indicado no texto, são descritos a interdependência de um ato livre (*freie That*) e de uma ordem natural (*ewige Naturordnung*), os quais fazem parte de todo ato humano, de seres racionais inclusos em um mundo de coisas. Mesmo assim, o sujeito conta (*Rechnung*) com a consecução do fim da ação (*Zweck*), no caso, o florescer do que fora semeado. É esta confiança, mais tarde enfaticamente concebida como fê, que faz da vontade um elemento edificador da realidade:

“Eis, com efeito, como se põe essa realidade. Nós não somos somente vontade, mas conhecimento; nós refletimos, portanto sobre nossa vontade moral. Ou no contemplar, ela nos parece vazia se nos aparece como desprovida de fim e resultado” (Gueroult, 1930: 357).

É desta maneira que o real se deduz. Jacobi não compreende, segundo Fichte, a necessidade de um filósofo de deduzir (*Ableiten*) esse mundo a partir de seu sistema. Ele parece compreender como aquele “algo” (*etwas*) que, na vida, representa a coisa empírica, contendo uma existência independente. Fichte vai mais longe, afirmando que toda a filosofia verdadeira tem como seu caráter fundamental o assentamento na dedução (*Deduction*), portanto, não pautando-se sob a égide de uma produção do objeto, nem na velha afecção empírica:

Agora sobre esse ponto, em que somente a dedução importa, apenas quando encontro um filósofo, e de fato exclusivamente quando encontro o que chamo filósofo transcendental - e queira os céus que com esses eu o consiga, e que muitos possam entender finalmente, porém, o que a palavra dedução é, no meu sentido. E entendam que a essência da minha filosofia e depois de mim, de toda a filosofia verdadeira, reside apenas no deduzir! (Fichte; Niethammer, 1969: 388)

Os filósofos transcendentais de fato compartilham de uma característica fundamental com o Fichte: a dedução deve ser tomada como ponto essencial da filosofia transcendental, porque o filósofo transcendental reconhece a objetividade a partir de um diagnóstico da capacidade da experiência, ou melhor dizendo, das condições de possibilidade destas. Nas palavras de R.R. T Filho:

O idealismo transcendental mostra que toda a objetividade, sem exceção, é produto da objetivação originária da imaginação, mesmo quando essa objetividade aparece ao poder prático como objeção; e não é por acaso que a própria ação livre é dada como esquema (Filho, 1975: 124).

Sendo assim, a dificuldade expressa nas linhas da Lógica Transcendental em torno da subsunção dos objetos da experiência aos conceitos do entendimento em Kant, agora, na *Wissenschaftslehre*, reaparece sob essa problemática da dedução do mundo. Em ambos, a imaginação fica incumbida desta tarefa:

Nos dois casos, aquilo que aparece como o sintoma mais grave dessa insuficiência é a falta de unidade da doutrina: a separação entre o sensível e o inteligível, a irredutibilidade que opõe a receptividade à espontaneidade. É preciso mostrar que esta falta de unidade não é o sinal de uma ausência de fundamento unitário, pois isso seria, para os dois intérpretes, o equivalente a uma ausência total de fundamento. Assim, a tarefa que se propõem ambas as leituras é a de reencontrar essa unidade. E se a imaginação vai merecer um papel central na obra interpretada, é justamente na medida em que restitui essa unidade: sendo ao mesmo tempo intelectual e sensível, pode aparecer como mais originária do que esses dois termos, dos quais parece constituir a composição, mas é, na realidade, matriz comum (Filho, 1975: 97)

Se justifica, por conseguinte, o outorgar à dedução esse papel na estratificação do sistema. Deduzir, em Fichte, significa reconhecer a ligação de todos elementos que surgem a nossa consciência com o princípio fundante. É precisamente este o ponto de inflexão entre as imaginações de Kant e Fichte se desencontram, pois, a imaginação fichteana assume o compromisso de partir de um ponto originário, enquanto a kantiana tem a coisa empírica como porta de entrada do sistema, e lida no decorrer da primeira crítica - a partir da Dedução dos conceitos puros do entendimento – com os apuros da relação dos conceitos puros com os objetos da experiência. Este embaraço kantiano advém:

De que ele não se ocupou em parte nenhuma da fundação de toda a filosofia, isto é, de estabelecer o princípio que funda, tanto o conhecimento da natureza, quanto a consciência do imperativo categórico. É esse princípio – a eguidade transcendental como para-si puro – que deve conter a unidade da doutrina. É ele que está no fundamento da unidade transcendental da apercepção, à qual, precisamente por isso, toda a consciência deve estar submetida, isto é, não somente o pensamento, mas também, mediatamente, a intuição sensível. “Só assim se justifica o projeto de uma doutrina-da-ciência, como sistema dedutivo que explica a totalidade da consciência a partir da intuição intelectual desse princípio” (Filho, 1975: 99)

Consagra-se assim, a tese de que a imaginação ocupa aquele papel originário e fundante da raiz comum a que se refere Kant no prefácio a segunda edição da crítica em 1787.

Este âmbito originário e o caráter prático da *Wissenschaftslehre* são os elementos nos quais se estruturam a defesa de Fichte no mesmo ano em *Bestimmung des Menschen*, no qual as argumentações da *Grundlage* e da *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-1799) parecem se cruzar. O que interessa a Fichte no texto é demonstrar como a leitura de Jacobi se restringe a um aspecto da sua doutrina, e que a saída contra o niilismo reside justamente naquele negligenciado elemento, o momento prático. É verdade que o saber (*Wissen*) lida apenas consigo próprio: “O que surge no, e através do saber é apenas um saber” (SW, II, 246). Todas as coisas independentes da consciência - em si - não fazem sentido em um sistema transcendental, como visto acima, ao menos de um ponto de vista teórico. Com esta estranha constatação, que mais se assemelha a uma capitulação diante das acusações de Jacobi, encerra-se melancolicamente o segundo capítulo da *Bestimmung*. Contudo, no capítulo seguinte, a validade do real (*Realität*) diante do saber do Eu ganha sua garantia, por meio de um inesperado conceito, a fé (*Glauben*):

Eu encontrei o órgão com o qual apreendo a realidade [*Realität*], e com isso, provavelmente todas as outras. O saber não é esse órgão, nem o saber pode se autofundamentar e autoconhecer. Cada saber põe outro mais alto acima como seu fundamento e esse ascender não tem fim. É a fé, aquele assentamento voluntário em vista do que se apresenta naturalmente a nós, pois apenas em vista disso podemos suprir nossa vocação; - isto é, que fornece sanção ao saber, e instaura a certeza e a convicção de que sem ele seria puramente ilusão. Ela não é saber, senão uma resolução [*Entschluss*] da vontade que permite a realidade do saber (SW, II, 253).

A fé fichteana tem uma intrínseca relação com o conceito de vontade (*Willen*). Por uma livre aceitação do sujeito, decorrente da fé nesta voz do saber (*Stimme des Gewissens*), o homem converge voluntariamente com a sua vocação, uma vocação essencialmente prática, essencialmente moral. O mundo, desta maneira, faz sentido para o homem, na medida em que ele é relacionado com a ação moral. Ao fim, o mundo todo é reconduzido a uma dinâmica moral: “Se nós cremos na realidade das coisas, isto não é em virtude de razões demonstrativas, mas em virtude de um interesse por uma realidade que nós queremos produzir” (Gueroult, 1930: 361). Creditar realidade às representações significa que, antes, há um depositar da fé nas próprias capacidades práticas do Eu, uma fé necessária (*notwendige Glaube*). O que faz com que o mundo sensível seja capaz de apreensão é que agora toda a realidade faz parte da dinâmica moral que o fornece sentido, em outras palavras, o mundo é um mundo moral (*moralischen Welt*). Na *Bestimmung*, fica claro aquilo que L. Pareyson sustenta com veemência em seu Fichte: *Il Sistema della Libertà* (1950), isto é, na medida em que pela fé se aceita livremente o chamado da natureza do espírito a ação, a filosofia fichteana é uma filosofia de cima a baixo, constituída pela liberdade: “A liberdade é enfim, a característica de todo o ato do espírito consciente, tanto teórico quanto prático” (Pareyson, 1976: 372). Em vista disso, a inteligibilidade do mundo sensível está a cargo da moral, que por sua vez se sustenta na vontade (*Willen*). A vontade, entretanto, é uma questão que não encontra resolução senão em um ato de fé.

Seria o conceito de fé o suficiente para a filosofia de Fichte desbaratar o acosmismo a ela antes atribuído? Como analisado acima, a filosofia transcendental tem por si mesma a tendência pela subjetivação do real, e por esta razão tem um preço a pagar:

Você me tornou livre, é verdade: e diz me livrar de toda a dependência; ao mesmo tempo tornou a mim mesmo e tudo a minha volta, de que eu poderia depender, em nada. Você aniquilou a necessidade, aniquilando puramente todo o Ser (SW, II, 240).

Essa questão, de fato, permanece sem resposta do ponto de vista teórico. Não é à toa que a argumentação sobre este ponto encontra-se precisamente na seção *Wissen da Bestimmung*, o que faz com que a filosofia prática seja o lugar da verdadeira saída de um niilismo. A retirada do sentido na filosofia teórica é um mero passo, um processo no qual tem sua consecução na pela atividade. Isto é o que defende Yolanda Estes:

Fé estabelece ambas as relações do não filósofo com o divino e a fundamentação de toda a verdade do filósofo, visto que a filosofia relata os objetos da fé para o restante do pensamento: Então, a *Wissenschaftslehre* não é niilista, sistema fatalista, ou um jogo confuso que reduz o mundo a uma imagem sem enganosa e sem sentido (Breazeale; Rockmore, 2013: 91)

Como sugerido por Estes, a fé é uma tangente entre as filosofias de Fichte e Jacobi, ainda que seu uso seja completamente diferente. A semelhança reside no fato de que a filosofia fichteana faz da origem daquela vontade primordial algo que escapa a própria consciência, é anterior a essa, algo que não é capaz de ser apreendido pelo saber, e nem pela própria vontade e, portanto, permanece no campo da crença. Em Jacobi, da mesma maneira, a consciência não percebe o momento do seu nascimento, nem de onde surgem os objetos. Ambos, objetividade e subjetividade são dadas num momento indiviso - em vista disso, tanto um quanto o outro independem de qualquer deliberação subjetiva para ocorrerem. Contrariamente, Fichte faz da fé uma ferramenta antiniilista tal qual Jacobi o fizeram no David Hume.

Em Fichte, antes a fé resulta de um ato da liberdade. Como na *Sittenlehre*, de fato, Fichte a apresenta como o resultado de uma decisão, que enquanto tal, não pode ser fundada de um saber precedente, porque caso contrário, não seria mais decisão” (Rametta, 2017: 207).

A fé de Fichte tem, então, um interesse diretamente ligado à vontade livre, e sua sustentação ontológica da realidade a partir desta. Fichte outorga a fé uma função que está para além da própria intuição e da especulação, o que de certa maneira o aproxima de Jacobi: “O ponto de vista sólido, ele declara agora, que precisa procurar na fé, que ultrapassa a especulação e a pura intuição” (Gueroult, 1930: 376). Reconhecer, contudo, a realidade externa enquanto alheia a essa dinâmica moral, como faz paralelamente à argumentação jacobiana, significa desvincular-se daquela vocação do homem. Esta ideia cosmista segue a contramão de uma filosofia transcendental que: “Fornece à consciência objetiva, mediata, contingente uma fundação subjetiva, imediata e necessária mostrando que ela é baseada sobre a consciência subjetiva” (Estes; Bowman, 2010: 270). O cosmismo a la Jacobi, em última instância, implica em descreditar o fundamento da realidade (*Realität*) e da verdade (*Wahrheit*) àquele ato que os inaugura: “Eu não posso, portanto, recusar acreditar na realidade apresentada por eles [*Realität und Wahrheit*] sem renunciar a minha própria vocação” (SW, II, 259). Essa sua vocação é essencialmente moral e detentora de um fim, sem o qual se poderia delinear o homem enquanto um mero elemento imerso no interior da dinâmica do mundo sensível. Sua vocação não está na simples satisfação das necessidades orgânicas, aos fins meramente imediatos e sem qualquer propósito maior. A vontade leva o agente a crer em um fim (*Zweck*), o qual determina um objeto à vontade. Mas que fim é esse que está para além da contingência do mundo? Ele está alicerçado sobre a exigência de um mundo melhor (*Betrachtung der Welt*): “Algo irresistível ressoa em meu interior: é impossível permanecer assim, ele deve mudar e se tornar melhor” (SW, II, 265). É a partir da vontade em conluio com esse fim que se assenta toda a dedução do mundo sensível, visto que a fé nesta voz - após deliberação da vontade - é que origina o real enquanto espaço de relações morais:

O conceito de fim é verdadeiramente a convergência do inteligível e sensível, porque não é possível senão enquanto se põe ao ponto de encontro do mundo suprassensível e o mundo fenomênico. Nesse sentido o conceito de fim se torna o pilar da metafísica, e toda a filosofia se põe como dedução de sua possibilidade” (Pareyson, 1976: 369).

A dedução do mundo como consequência do ato moral faz com que, agora, a filosofia fichteana escape das duas alternativas jacobianas mencionadas. Por um lado, do niilismo - a partir do mundo constituído pela liberdade - e por outro, do dualismo, já que a realidade empírica não é nada mais do que um campo circunscrito pela atividade subjetiva, construído como resultado desta: “Assim, não há espaço para dualismo entre o mundo inteligível e o sensível, cada um viu na lei moral nada senão o princípio, intrínseco ao Eu, da sua própria efetivação sensível” (D’Alfonso et al, 2017: 26). M. Gueroult aponta de maneira mais clara em que se sustenta essa imanência moral, que abrange o domínio do sensível: “Assim, a representação do mundo se funda sobre as condições teóricas da minha natureza; estas sobre minha vontade moral” (Gueroult, 1930: 365). Como conciliar, no entanto, a limitação desta atividade

com uma vontade livre, acima mencionada? Pareyson fornece aqui uma chave interpretativa possível: a liberdade não significa a indeterminação, mas o conjunto de elementos que circunscrevem a própria atividade do Eu na atribuição de agente moral:

Liberdade é, portanto, a pré-história e a história do espírito: a natureza e o ato do espírito são praticidade, que é liberdade. A filosofia não é aquela descrição da progressiva limitação da liberdade absoluta, senão, o alcançar a liberdade concreta e determinada, de um ato singular, de um indivíduo singular. De tal modo, a realidade não é senão liberdade: liberdade em seu articular-se, determinar-se, dividir-se, modificar-se, concretizar-se, empirizar-se (Pareyson, 1976: 372)

A solução de Fichte, de fato, responde a uma questão central: no que se baseiam as representações de uma filosofia transcendental? O mundo destituído de substancialidade é um deserto no qual nada pode emergir, cabe então a atividade moral regá-lo com sentido pela atividade: “A realidade do mundo sensível é o dever, e nós creditamos a existência do mundo na base da fé moral, da consciência do dever que se revela nele” (Pareyson, 1976: 377). É importante notar, contudo, que apesar deste esforço, Fichte continua um idealista transcendental - o mundo sensível continua destituído de sentido. A densidade ontológica reside no ato moral, e não no real, o que leva a questão: O que ocorre na doutrina do saber prático não é apenas uma realocação de sentido? E desta maneira, como visto, as coisas não são meramente para mim?: “Nós não sabemos se existe um mundo externo, ainda assim insiste que nós devemos acreditar em um” (Beiser, 2008: 217). É preciso, porém, ponderar na medida em que a questão escapa a compreensão do idealista transcendental, pois nele há, não uma mera realocação de sentido, mas uma inversão completa da precedência de ambos os âmbitos: “Não é o saber que nos faz livres, nos libera dos prejuízos e da heteronomia, mas sim, que porque somos livres há saber, há mundo conhecido” (Jiménez, 2016). O conflito entre a doutrina realista jacobiana e o idealismo transcendental, sob esse ponto de vista, desenha-se sob os traços de uma disputa entre a fé de cada um em seu próprio princípio: “Jacobi falhou em enxergar que a tarefa da *Wissenschaftslehre* não é minar mas justificar nossa fé na realidade independente das coisas” (Beiser, 2008: 225). Afinal, o que em Fichte se faz pela fé em um princípio – no fim da ação moral – em Jacobi se faz pela fé na transcendente fonte de vida que é Deus.

Referências:

Acerbi, A. Il (2010). *Sistema di Jacobi: Ragione, esistenza, persona*. Georg Olms Verlag Hildesheim-Zurich/NY. 279 pp.

Ameriks, K; Sturma, D. (1995). *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. Suny Press. NY. 260 pp.

Arantes, P. (1996). *O Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel: Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã*. Paz e Terra. SP. 414 pp.

Beiser, F.C. (2008). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*. Harvard University Press. Cambridge. 726 pp.

Breazeale, D; Rockmore, T. (2013). *Fichte's Vocation of Man: New Interpretative and Critical Essays*. State University of New York. Albany. 317 pp.

Bruhl, L. (1894). *La Philosophie de Jacobi*. Félix Alcan. Paris. 263 pp.

D'Alfonso, M.V; Pascale, C; Fuchs, E; Ivaldo, M. (2017). *Fichte und seine Zeit*. Leiden Koninklijke Brill. 355 pp.

Estes, Y; Bowman, C. (2010). *J.G Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*. Ashgate Publishing Company. Burlington. 297 pp.

Fichte, J.G; Niethammer, F.I. (1969). *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. IX. Georg Olms. Hildesheim. 390 pp.

Fichte, J.G. (1845). *Sämmtliche Werke*: Erster Band. Berlin. Verlag von Veit und Comp. 534 pp.

_____. (1845). *Sämmtliche Werke*: Zweiter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845. 706 pp.

_____. (1845). *Sämmtliche Werke*: Vierter Band. Berlin: Verlag von Veit und Comp. 1845.

_____. (1988). *A Doutrina da Ciência de 1794 e Outros Escritos*. Trad: Rubens Rodrigues Torres Filho. SP: Nova Cultural, 313 p. (Coleção Os Pensadores).

_____. (1988). *Selected Correspondence, 1790 – 1799*. In: *Fichte: Early Philosophical Writings*. Trad. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press. 455 pp.

Filho, R.R.T. O (1975). *Espírito e a Letra*. Ática. São Paulo. 272 pp.

Giesbers, T. (2017). *The Wall or the Door: German Realism around 1800*. Utrecht University. Utrecht. 400 pp.

Gueroult, M. (1930). *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Société d'Édition. Les Belles Lettres. Paris. 383 pp.

Jacobi, F.H. (1845) *Werke: Zwenter Band*. Gerhard Fleischer d. Jüng. Leipzig. 544 pp.

_____. (1799). *Jacobi an Fichte*. Friedrich Perthes. Hamburg. 105 pp.

Jiménez, A.R. (2016). “De Kant a Fichte”. *Claridades*. Málaga. v.8. n.1. 105-125,

Kant, Immanuel. (1956) *Kritik der Reinen Vernunft*. Felix Meiner. Hamburg. 766 pp.

Madureira, M. (2010). “Nihilism del Idealismo. Jacobi frente a Fichte”. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. n.1.

Pareyson, L. (1976). *Fichte: Il sistema della libertà*. Mursia. Milano. 418 pp.

Rametta, G. (2017). *Fichte*. 2ª edição. Carocci. Roma. 315 pp.

Solé, M.J. (2010). “Jacobi contra Fichte, el Mesías de la razón pura”. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. n.1.

Wilde, N. (1894). *Friedrich Heinrich Jacobi: A Study in the Origin of German Realism*. NY. 77 pp.

Windelband, W. (1893). *A History of Philosophy*. The McMillan Company. NY. 726 pp.