

A recepção da doutrina da ciência em Jean Paul

FEDERICO FERRAGUTO – UFPR-PR

1. Jean Paul, Fichte e a tentação do excesso

Publicada em 1800 e “concebida em 14 dias” (Richter, 2003, p. 93-94), a *Clavis fichtiana seu leibgeberiana*, de J. Paul é, em princípio, uma sátira contra Fichte. Retomando os conceitos fundamentais – isso significa *clavis*, listagem de conceitos – da doutrina da ciência, Jean Paul descreve as etapas que levam Leibgeber, o protagonista da novela *Titan*, a sua adesão ao fichtianismo, compreendido como uma posição filosófica capaz de levantar-se “até acima do Monte Branco” e, com efeito, capaz de congelar toda forma de realidade e alteridade contraposta ao próprio eu (Richter, 2003, p. 66). Heinrich Leibgeber aparece já no romance de 1797 *Siebenkäs* e no *Titan*, do qual a *Clavis fichtiana* constitui o segundo apêndice cômico. Ele é o sócia do protagonista do *Siebenkäs*, Firmian. Após a morte de Firmian, Leibgeber se encarna em Schoppe, que no *Titan* é o educador do protagonista, Albano. Jean Paul descreve Leibgeber como

uma alma bela, e, contudo, como uma larva grotesca. Ele é um idealista claudicante, absolutamente feio. Ele é o dobro da personagem a que ele está associado. É o dobro de Fichte também, assim como da filosofia dele. Leibgeber é uma representação concreta da cisão do eu absoluto fichteano num eu e em um outro de si. Este outro, todavia, por um lado é o próprio eu que se cinde, mas, pelo outro, não o é, apresentando-se mais como um corpo sem personalidade, capaz de se acostumar a cada vez com a identidade das personagens em que ele se encarna.

Além de uma série de prefácios e advertências, em que o autor explica o sentido e as circunstâncias da conversão do Leibgeber, a *Clavis* compõe-se de 14 capítulos, e cada capítulo trata de um aspecto fundamental da doutrina da ciência (verdade, absoluto, eu, não eu, idealismo ecc.). A última parte do texto é intitulada *As dores de um deus no Jardim do Gestsemani*, que destaca de uma maneira sugestiva as consequências nefastas do fichtianismo em campo religioso¹.

Interpretar a *Clavis* não significa apenas evidenciar a originalidade dela. Nem mostrar em qual sentido Jean Paul trai o espírito da doutrina da ciência pregando-o a sua letra. Claro: o que para Fichte seria um pensamento para produzir e reproduzir numa forma sempre nova e diferente, em função das diferentes condições do tempo e da comunicação, torna-se em Jean Paul cristalizado e preso numa armadilha autorreferencial que toca apenas a forma expositiva da doutrina da ciência, sem contudo

¹ A sátira de Jean Paul representa neste sentido uma tentativa de levar ao paroxismo a argumentação da filosofia transcendental, de destacar as suas consequências absurdas ao nível axiológico. O humorismo jeanpauliano reflete, portanto, a conciliação tipicamente protestante entre ceticismo epistemológico e realismo moral típica do protestantismo e, em especial, do pietismo. Sobre este tópico veja Bainton, 1958 e Popkin, 1960.

alcançar o valor do seu projeto filosófico global². Fichte, de fato, não visa a uma negação da realidade num “sonho filosófico de onipotência”³, mas sim a busca das condições para mudá-la de acordo com a razão. O problema seria então como, não obstante a evidente distinção entre espírito e letra do pensamento fichteano, Jean Paul induz uma reflexão sobre a doutrina da ciência como projeto filosófico que não se cumpre, mas se desenvolve como trabalho contínuo, que lida com os seus limites e nos seus limites contra a tentação de desembocar em uma forma de idealismo absoluto⁴.

Se as contextualizarmos, as bases teóricas, assim como os motivos históricos da *Clavis* poderiam parecer até óbvias. A *Clavis* foi escrita quando o *Atheismusstreit* já havia sido publicado. E, sobretudo, quando a imagem niilista da doutrina da ciência já se impôs ao público filosófico. Em 1799, o muito mais famoso *Nihilismusbrief* de Jacobi já tinha afundado o projeto fichteano marcando-o como niilístico⁵. O próprio Fichte era descrito por

² Uma interpretação da doutrina da ciência de Fichte como pensamento recursivo que tem que renovar e reformular a si mesmo constantemente está formulada por Thomas-Fogiel, 2004 e Rametta, 2013. Para uma apresentação da doutrina da ciência como projeto global de filosofia transcendental focado na compreensão, e não na anulação, da realidade concreta veja Lauth, 1965 e Lauth, 1999.

³ Cf. De Conciliis, 2003, p. 119.

⁴ Uma interpretação recente da filosofia de Fichte nesta direção e baseada na interpretação fichtiana da questão pós-kantiana da diferença entre ‘espírito’ e ‘letra’ há em Bertinetto, 2011, em especial p. 163: “Fichte levanta o conceito kantiano de espírito do plano estético ao do pensamento filosófico em geral; trata-se de uma operação que o filósofo de Rammenau efetua para ficar fiel a filosofia kantiana” em termos de afirmação da produtividade e da performatividade da razão.

⁵ Uma descrição mais ampla da gênese da *Clavis fichtiana* em relação a *Carta a Fichte* de Jacobi e as consequências da *Polêmica sobre o ateísmo de Fichte* (1797-99) se encontra em Iacovacci, 1992, pp. 37-48.

Jacobi como o Messias da razão especulativa e autorreferencial que, como num tricô, se amarra sobre si mesmo e se tira de si mesmo, despreocupado da necessidade de um acesso concreto e perceptivo do indivíduo à transcendência. Jacobi não faz questão da salvação de Deus do reducionismo, mas sim é o homem que tem que encontrar uma salvação do racionalismo apresentado pelas reelaborações da filosofia crítica, e sim como ser capaz de reivindicar uma relação concreta e efetiva com o outro de si⁶.

É com base numa contraposição precipitada entre o poeta do niilismo (Jean Paul) e o seu Messias (Fichte) que a fecundidade filosófica do projeto transcendental fichtiano e a amplitude da visão de Jean Paul tornam-se esmagadas por uma leitura unilateral que absolutiza os aspectos satíricos, mas não considera os seus motivos morais – e filosóficos – fundamentais. Além dos estereótipos interpretativos – que envolvem tanto Fichte quanto Jean Paul⁷ – deve ser lembrado que a *Clavis* toca mais o fichtismo típico daqueles “mestres que dão aula ou acompanham aulas na universidade”, que “iniciaram a trabalhar como obrigados nos mecanismos hidráulicos e nos cunículos da mina da filosofia crítica”. (Richter, 1997, p. 24). Trata-se do fichteanismo de Schlegel e de Novalis ou das interpretações da doutrina da ciência em um sentido ontológico⁸, que desembocam numa filo-

⁶ Para uma interpretação da gênese histórica desta imagem jacobiana a partir das discussões sobre o fatalismo da doutrina de Spinoza e da interpretação da *Teodiceia* leibniziana no *Dictionnaire* de Bayle veja Olivetti, 1978.

⁷ Estes pressupostos são mencionados e discutidos por Minter, 2002, p. 113.

⁸ Esta tendência interpretativa pode ser resumida com a citação do poeta dinamarquês Jens Baggesen, que entendia, no mesmo sentido de Jacobi, a doutrina da ciência fichtiana como uma reversão do espinozismo e de acordo com a qual, tanto Espinoza como Fichte, seriam autores de uma filosofia

sofia panteística e estética, cuja fortuna foi mais literária do que filosófica, já muito investigada pela pesquisa sobre Jean Paul⁹.

Mas “o ambiente literário é uma vegetação superficial que ganha vida por um terreno cultural mais profundo, feito de experiências vividas e de ideias programáticas refletidas”¹⁰. De um ponto de vista filosófico, de fato, a *Clavis* pode ser lida com lentes diferentes. Não apenas como um capítulo da recepção da *Wissenschaftslehre*, mas sim como um testemunho importante dos condicionamentos filosóficos que a determinaram. E, em especial, como uma expressão de uma substancial e inconsciente virada da imagem da doutrina da ciência, compreendida sempre menos como uma repetição da questão kantiana e pouco niilista, “o que é o homem”, e sim como uma filosofia mística que recusa a ligação fática e pessoal com Deus enquanto condição para dar sentido à vida concreta¹¹.

2. A interpretação do terceiro princípio da doutrina da ciência

O objetivo da *Clavis* é o de destruir o idealismo fichteano por meio de “com-eus” exteriores, ou seja por meio do recurso àquela existência que, por outro lado, deveria sustentá-lo. A doutrina da ciência, de fato, é compreendida como uma filosofia da ação

do $\epsilon\nu$ και $\pi\alpha\nu$, mas “enquanto para Espinoza a $\pi\alpha\nu$ é a mãe do $\epsilon\nu$, em Fichte o $\epsilon\nu$ seria o pai da $\pi\alpha\nu$ ” (Baggesen, 1831, p. 214).

⁹ Este aspeto da relação entre Jean Paul e Fichte foi investigado de maneira ampla e aprofundada já por Harich, 1968.

¹⁰ Pupi, 1966, p. 3.

¹¹ Esta tendência da primeira recepção da filosofia fichtiana condiciona o desenvolvimento de toda a discussão sobre o criticismo de Kant e as suas consequências, assim como foi destacado de maneira historicamente minuciosa por Henrich, 1991 e Henrich, 2004.

baseada sobre um eu absoluto, capaz de criar “céu, terra e todas coisas, inclusive Fichte” (Richter, 2003, p. 64).

O mecanismo espiritual apresentado pela doutrina da ciência se torna possível pela inversão da linguagem ordinária numa língua pura e artificial, que nasce por três operações, que Jean Paul tira com toda evidência de uma interpretação do terceiro princípio apresentado na *Grundlage der gesammten Wissensnchaftslehre*, em que ele retoma as críticas à filosofia transcendental da VI *Beylage* das *Cartas* Jacobianas sobre a doutrina de Espinoza e as apresentadas por Herder na *Metacrítica*¹².

Para Jean Paul, cada momento do terceiro princípio da WL, de acordo com o qual, na consciência ao eu divisível se opõe um não-eu divisível, torna possível a sublimação do real em um produto da representação. O primeiro truque que, para Jean Paul, legitima este princípio consiste na conversão indevida da qualidade em quantidade, ou seja do que tem uma natureza essencialmente espiritual numa presença real e material. Na doutrina da ciência, dominada por uma metáfora óptica, de fato, tudo pode (e tem que) ser visto, e, neste sentido, tudo, mesmo o atuar do princípio, torna-se uma força criativa que constitui de um ponto de vista material a realidade¹³.

¹² Para uma discussão mais aprofundada destas críticas veja Ferraguto, 2010.

¹³ Richter, 2003, p. 46. Este primeiro truque se torna possível pela síntese entre o terceiro princípio da doutrina da ciência, conforme o qual tem uma limitação recíproca entre eu e não eu e o primeiro: “O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser” (Fichte, 1984, p. 47). Nesta síntese o primeiro princípio pode ser interpretado como afirmação absoluta de uma força absolutamente subjetiva que produz a realidade material pressuposta no terceiro princípio. Na interpretação de Jean Paul, o ser produzido pela atividade absoluta do eu não consiste em uma espontaneidade da consciência ou, segundo escreve Fichte em um “estado de ação” (*Tahandlung*, Fichte,

O segundo truque consiste no processo contrário, ou seja, na destilação das determinações quantitativas de um corpo em qualidades metafísicas. No terceiro princípio da doutrina da ciência, de fato, a presença da realidade, que limita o atuar do eu, é incluída num horizonte racional geral e se torna entidade metafísica abstrata (por assim dizer: disponibilidade do eu a ser limitado) derivada por um princípio universal¹⁴. O terceiro truque, ao contrário, refere-se a progressiva erosão da realidade e a recondução dela na imanência da consciência¹⁵. Na linguagem da doutrina da ciência, portanto, “as palavras não são simples silhuetas ou reproduções, que restituem apenas algo do objeto, mas nós arbitrários no lenço da consciência, que não tem correspondência com o mundo”, os quais fazem sentido apenas “na álgebra lógica que agora se chama de filosofia”. O modelo filosófico proposto pela doutrina da ciência, de fato, anula a realidade material e a reduz a mera forma representativa. Mais especificadamente,

Partindo do raio da realidade, a representação dese-

1984, p. 43), mas sim em um ser material e dado.

¹⁴ A interpretação de Jean Paul baseia-se, neste caso, sobre uma síntese entre terceiro e segundo princípio da doutrina da ciência, conforme o qual: “ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu”. Nesta síntese o não-eu é, com toda razão interpretado como uma instância oposta a espontaneidade absoluta do eu. Esta concepção do não eu, torna-se contraditória com a fornecida na exposição do primeiro truque, segundo o não-eu não é uma exigência metafísica, mas uma presença real.

¹⁵ Neste caso, Jean Paul tenta radicalizar as consequências do terceiro princípio da doutrina da ciência. Para Fichte, de fato, a limitação recíproca entre eu e não-eu pode ocorrer apenas *na* consciência. Para Jean Paul o recurso fichtiano a imanência da consciência pressupõe uma perda da concretude material da presença real que limita o eu, que, na imanência da consciência, se tornaria uma entidade puramente abstrata.

nha uma silhueta com contornos precisos – depois se esvazia de toda diferença específica, para poder unir o número maior possível de objetos e definir, por exemplo, o gosto como um olfato mais afinado [...] até que todo o universo fique alí, com todas as suas forças e suas cores, transparente e vazio, como um arejado não-eu (Richter, 2003, p. 48).

Então, a doutrina da ciência pode se apresentar como uma computação filosófica do infinito que caracteriza a filosofia transcendental na sua complexidade (Richter, 2003, p. 28, 45, 65) e como essa geleira de que falamos antes, que fica longe do mundo, numa altura vertiginosa, onde se “respira um ar tão sutil que não há conceitos que sejam suficientes” (Richter, 2003, p. 66). O *Begreifen* típico da doutrina da ciência, de fato, perde de vista o poder expressivo e denotativo da linguagem, rebaixando a sua característica de forma em que a realidade constitui a si mesma como discurso significante e tornando-a como o resultado de uma pura cálculo imanente e intelectual¹⁶. O pressuposto niilismo da filosofia transcendental não consiste apenas numa redução ao nada, mas numa queda no absurdo: não – ou não apenas – a anulação da realidade, mas a perda de toda correspondência sensata entre consciência e mundo¹⁷.

3. As implicações éticas: niilismo e solipsismo

Embora Jean Paul precise afrouxar e diminuir o gelo fichteano “sob raios mais quentes [...] até que não sustente mais o

¹⁶ Sobre isso, veja Olivetti, 1970, pp. 90-91.

¹⁷ Esta é a interpretação fornecida por Olivetti, 1980.

céu” (Richter, 2003, p. 23), refutando-o antes de mais nada sob um perfil teórico (Richter, 2003, p. 22), é de um ponto de vista prático que as consequências da doutrina da ciência lhe parecem insustentáveis. Após ter abarcado a filosofia de Fichte, Leibgeber pode olhar para os seus pés com um olhar diferente. Ele pode considerar a si mesmo desde cima e descobrir-se enfim como “todo o universo” como a sua “*natura naturans*, o demiurgo e o administrador” (Richter, 2003, p. 69). Justamente como aquele “mendigo que despertando-se após uma ressaca, torna-se rei. Um ser que [...] faz tudo [...] que pare tudo [...] quebra, lança, põe” (Richter, 2003, p. 69), inclusive “uns dois tomos que Fichte escreveu, já que eu tenho que produzir ele, antes que ele mergulhe a caneta na tinta e depende de minha *politesse* moral, se vou deixá-lo viver ou não” (Richter, 2003, p. 70). O fichtiano rigoroso deveria, então, negar a existência do próprio Fichte e reduzi-lo à expressão da sua autoatividade criadora.

Uma vez que seja estabelecida a relação entre esta atividade e a lei moral, põe-se a questão relativa à existência dos outros seres racionais, que pode ser respondida de duas maneiras. Ou se admite que o eu é criador dos outros e, por causa disso, “o homem que apresenta-se perante mim tem que ser simplesmente uma ágil marionete da minha moralidade, uma marionete que eu agrado e amo apenas na cena, sem que ele obtenha nada” (Richter, 2003, p. 78). Os seres humanos poderiam ser compreendidos como estátuas que “eu poderia esmagar e destruir como máscaras (já que eles são só um produto meu, sem eguidade ou liberdade absoluta)” (Richter, 2003, p. 76), antes de me abandonar a minha solidão, a uma “vida insular e preguiçosa, sem escopo nenhum”, assim como sem companhia nenhuma (Richter, 2003, p. 98).

Eis o prelúdio do desespero que vem da identificação entre idealismo e solipsismo, e que afeta o fichtiano Leibgeber, descrito no final do texto jeanpauliano como estando

No sombrio e deserto silêncio, onde não arde amor nenhum, admiração nenhuma, prece ou esperança nenhuma, escopo nenhum – Assim eu fico completamente sozinho: nenhuma pulsação, nenhuma vida, nada em torno de mim, e sem mim nada de nada... quem ouve minha lamentação e me reconhece? Eu – Quem ouve e me reconhece depois, na eternidade? Eu (Richter, 2003, p. 102).

Ou, ao invés, se postula que todo eu empírico seja também por si mesmo um eu absoluto, ligado a sua lei moral particular. Desta vez todo eu seria um absoluto, “todos nós” ficaríamos “perante à porta da velha e cinza baboseira que resulta da neve do realismo” (Richter, 2003, p. 74). A multiplicidade dos sujeitos e a diversidade entre cada um de eles seriam então garantidas. Mas todos teriam um Deus particular: si mesmos. E todo eu, enquanto ele seja absoluto, não poderia comunicar com os outros, a não ser que seja num sonho. Entre os seres humanos não existiriam trocas efetivas. Sobraria apenas a possibilidade de uma interação virtual, ou seja, baseada sobre as intenções.

Mas as intenções também, como elas nunca podem chegar a realidade, a não ser que seja por meio da autoatividade do eu absoluto, seriam reconduzíveis mais a um sonho ou a uma ficção intelectual do que a própria realidade. “Posto que eu me sente, e, além, postule [...] a simultaneidade dos sonhadores e do sonho, não vejo infelizmente em torno de mim ninguém [...]

que seja capaz de intervir do exterior e providenciar [...] uma espécie de paralelismo entre os sonhos entre nossos eus divinos e veneráveis” (Richter, 2003, p. 75-76). Uma consequência desse tipo envolve imediatamente o fetichismo e o politeísmo: se todo eu tem o seu Deus, e por si mesmo é o seu Deus, então Deus está negado, ou multiplicado e, portanto, privado de sua essência.

A conclusão dessa argumentação está antecipada na *Lamentação do Shakespeare morto* (1795) e levada a sua máxima expressão poética já no célebre *Discurso do Cristo morto* (1789), quando a pergunta “temos um pai?” fica respondida: “todos somos órfãos, eu e vocês, todos estamos sem um pai”, logo depois de ter afirmado: “eu atravessei os mundos, subi até os mundos, e voei ao longo das vias lacteas e os desertos dos céus; mas não tem Deus nenhum... onde você está Pai? Eu ouvi apenas a eterna tempestade que ninguém governa [...] Continuam a ressoar, tons dissonantes, que gritam até soltar as sombras, pois Ele não existe” (Richter, 1997, pp. 26-27). Este politeísmo é, contudo, uma forma de paganismo. Não nos encontramos perante uma multiplicidade de deuses conscientes de suas particularidades. Cada deus pretende se impor como o único. O politeísmo da *Wissenschaftslehre* seria de fato um poli-egoísmo: não uma multiplicação da relação entre homem e Deus, mas sim uma repetição infinita da ligação, mistificada e mistificante, entre o eu e si mesmo (Richter, 2003, p. 71). Aqui também a referência para com o *Nihilismusbrief* fica evidente: “Ou deus é – e é fora de mim mesmo – um ser vivente em si e por si” escreve Jacobi, “ou eu sou Deus. *Tertium non datur*” (Jacobi 1962, p. 251). A naturalização do supranatural interconectada com o espinozismo empurra Fichte para a segunda alternativa e envolve, de acordo com Jacobi, uma idolatria para com si mesmo. En-

tendidos de forma rigorosa, os princípios da doutrina da ciência implicam que “eu não devo ter outros deuses além de mim ou da minha eguidade” (Jacobi 1948, p. 193).

Jacobi e Jean Paul partem de uma premissa idêntica, mas a desenvolvem diferentemente. Para os dois, de fato, a doutrina da ciência consiste em uma redução de toda transcendência a imanência das prestações intelectuais do sujeito. Para Jacobi, porém, a consequência do idealismo de Fichte seria imediatamente o ateísmo, pois a redução da realidade a imanência da consciência implica a negação da relação de transcendência e do implícito anseio para o transcendente, que representam os pressupostos básicos para toda relação e da relação religiosa em especial¹⁸. Na interpretação de Jean Paul, Leibgeber, que abarcou o fichtismo antes de mais nada de um ponto de vista teórico, explica que da identificação entre eu e Deus não resulta uma negação da religião ou o ateísmo, mas sim uma perversão da religiosidade numa idolatria particular de si mesmo: “O decálogo mosaico proíbe tão rigorosamente o que o decálogo de Fichte impõe: não ter outro Deus fora do meu” (Richter, 2003, p. 71). Então, as outras divindades impostas pelos mandamentos fichtianos são apenas “figuras heráldicas na pintura do não-eu” (Richter, 2003, p. 73). Todo Deus seria criador do mundo e dos outros. Estes, enquanto são eus também, seriam no mesmo tempo criados (pelo Deus-Eu que os põe) e criadores (já que eles seriam também um Deus-Eu). Em toda criação haveria, portanto, um Deus criador e uma multiplicidade de espíritos que, embora não sejam Deus, tenham todos os traços dele. A

¹⁸ Jacobi privilegia a definição da religião como ligação (*re-ligio*), derivada por Lactancio e contraposta a ideia de Cícero, da religião, como repetição ordenada de uma mesma ação. Sobre o desenvolvimento histórico destas definições veja Olivetti, 1995.

terra se tornaria, para Jean Paul, um “cemitério divino” muito próximo do que ele já havia descrito na *Lamentação do Shakespeare morto* ou no *Discurso do Cristo morto*. Nestes textos, diferentemente da interpretação do Jacobi, a negação de Deus não elimina o desejo de religiosidade, que, mais bem, vai se identificar com o arrependimento dos espíritos para ingenuidade da vida concreta e para o são intelecto humano que a caracteriza: “também eu fui assim feliz”, alega um espírito na *Lamentação*, “nos dias que já se passaram, já que eu ainda atribuía a Você a dolorosa penitência, a Você, Deus impossível! Eu ainda acreditava viver nos seus braços, sob os seus olhos, num mundo criado por você, e afundava nas lágrimas de uma gratidão infinita por você, Pai árido e distanciado, anterior a toda lágrima! Eis porque os mortos que dormem continuam sorrindo; nos sonhos eles imaginam ainda a terra e o coração deles, que está se reduzindo a pó, ainda oram – louvam-o, sim, este Deus que vocês amam, antes que ele se solte com os vossos sonhos e os vossos corpos” (Richter, 1997, p. 17).

4. Sonho, representação ou realidade?

Analogamente a muitos outros escritos críticos para com a doutrina da ciência, a *Clavis* parte de uma interpretação precisa da relação entre eu e não eu, de acordo com a qual a doutrina da ciência não seria uma filosofia transcendental, ou seja, um estudo genético e descritivo dos modos de agir do espírito humano, mas sim uma ontologia: um estudo relativo aos princípios constituintes do mundo. Trata-se de uma passagem que aproxima a doutrina da ciência de um realismo de tipo pre-kantiano e que temos que levar a sério em todos os seus pressupostos históricos,

a medida que, de certa maneira, ela pressupõe a recusa de toda a fundamentação kantiana, pretendendo identificar representação, quimera e ficção: imagens mentais e de entes imaginários, produzidas por uma mera variação psicológica que o sujeito opera das impressões sensíveis. Esta identificação parece evidente no curto, mas importante, capítulo dedicado por Jean Paul ao conceito de não eu na *Clavis*:

O representar não pressupõe um representado, mas de igual maneira o eu empírico pressupõe um não-eu ou um Tu, e o sujeito um objeto. Agora, os penitentes fiéis dos párocos do campo chamam este representado de terra, mundo, criação; os kantianos o chamam de não-eu (Richter, 2003, p. 62)

Com efeito, o não-eu seria uma espécie de fênix árabe, suprimida pela redução de tudo ao eu, nascida de novo da atividade dele, na forma de um mundo exterior, materialmente determinado e absolutamente presente.

De um ponto de vista histórico, esta conclusão ainda parece ser debitária para com a psicologia wolffiana no que diz respeito ao tratamento do tema da ficção que se desenvolve. Para Wolff, de fato, a representação, o sonho e a ficção tem que ser reconduzidas a uma única faculdade da alma humana, chamada de *facultas fingendi*. No parágrafo 144 da *Psicologia empírica* a *facultas fingendi* está definida como “*facultas phantasmatum divisione ac compositione fantasma rei sensu nunquam perceptae*” (Wolff, 1732, p. 97). Ela pertence à imaginação, enquanto opera no interno dela, mas tem que ser diferenciada dela, enquanto ao invés de produzir imagens de coisas percebidas pelos sentidos,

produz imagens de coisas ainda nunca percebidas. Esta produção acontece por meio de uma divisão e decomposição de imagens mentais (ou seja, de *phantasmata*: ideias produzidas pela imaginação, Wolff, 1732, p. 55). A *facultas fingendi*, pressupõe, então, que seja possível dividir e recompor imagens mentais. Ao perceber um objeto, nós construímos uma representação dele feita por percepções parciais. Estas são percepções de partes diferentes do objeto, ou das características particulares que achamos nele, que podem ser os seus traços essenciais ou outras determinações. A imaginação é capaz de separar as percepções parciais da percepção composta e combiná-las novamente para constituir uma nova percepção composta. As imagens podem então ser manipuladas na fantasia. Mas imaginável seria apenas o que *poderia* ser objeto de uma percepção, pelo menos em princípio, sendo que a imaginação pode separar ou compor apenas o que fica realmente na coisa em si mesma. E esse princípio limita a possibilidade de divisão e recombinação das imagens mentais. Ao mesmo tempo ele esclarece uma consequência fundamental: não podemos imaginar objetos impossíveis, mas tudo o que é imaginado é possível.

Essa referência à psicologia wolffiana torna mais clara a interpretação de Jean Paul. O eu de Fichte não cria o mundo arbitrariamente. Mas arbitrariamente pode criá-lo de volta na representação como se ele fosse o próprio criador. Neste sentido específico, que tem uma forte conotação ontológica, a doutrina da ciência pode ser assimilada a um sonho.

Agora, o pensamento de Fichte parece de fato se encaminhar numa direção contrária, apresentada de maneira sintética já no prefácio da *Doutrina da ciência nova methodo (Nachschrift Halle)*, onde o filósofo lida explicitamente com a queixa de

niilismo e solicita os intérpretes a ler aprofundadamente o parágrafo 5 da *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Sem entrar numa descrição minuciosa deste texto longo e complexo¹⁹, podemos alegar que o objetivo de Fichte não é tanto o de compreender como, baseando-se nos princípios da doutrina da ciência, o eu cria o mundo, mas como, a partir do princípio do saber, seja possível responder duas questões especificamente transcendentais:

a) O que garante objetividade às minhas representações? Isto é: o que me permite estabelecer uma correspondência entre a minha representação e o mundo como ele é de verdade? A legitimidade de uma interpretação da doutrina da ciência a respeito desta questão fica esclarecida na impostação do problema da existência objetiva que ocorre na *Primeira introdução na doutrina da ciência*, onde Fichte alega que a tarefa da filosofia seja a de explicar as condições de possibilidade da nossa experiência, isto é, o fundamento de determinação para as representações acompanhadas pelo sentimento de necessidade, que devem ser distintas das arbitrárias e justamente das imagens produzidas pela fantasia (como os sonhos e as quimeras, (Fichte, 1962, I, 4, p. 189-190 e p. 193).

b) Como posso, baseando-me nessa resposta, projetar, por meio da imaginação, modelos que refletem a constituição do mundo mas, ao mesmo tempo, dizem como o mundo pode ser transformado através da minha ação, que não o cria de volta, mas o modifica respeitando o seus limites estruturais? Esta perspectiva, evidente por exemplo na concepção da filosofia aplicada

¹⁹ Um comentário da *Fundamentação de toda doutrina da ciência* como reflexão filosófica que visa a garantir e compreender a realidade na sua concretude, mas do que a anula-la e reduzi-la a uma manifestação da espontaneidade do eu foi fornecido já por Fuchs, 1973 e Class-Soller, 2004.

na chamada de *Doutrina do estado* de 1813, parece presente já na carta a Reinhold de 2.07.1795, onde Fichte escreve que “não há fundamento pelo qual o eu e o não eu sejam uma coisa. Esta contraposição ocorre absolutamente [...] Do mesmo jeito não existe um princípio a priori capaz de decidi-la; a diferença entre eles é absoluta e por meio dela tornam-se possíveis todos os princípios a priori e todas as experiências (*Erfahrung*)”. Isso significa que a investigação sobre as condições de possibilidade da experiência nasce por esta contraposição, mas não a explica, nem a produz. A relação entre eu e não-eu, então, não faz parte – para usar uma expressão do *Sonnenklarer Bericht* – de uma *cosmogonia*, mas sim de uma *gnoseogonia* (Fichte, 1962, I, 8, p. 250), ou seja do conjunto de funções argumentativas que permitem elaborar os instrumentos para compreendermos como o sujeito (a razão, o saber) ordena o outro de si segundo estruturas mais complexas, como natureza, mundo e comunidade humana²⁰. Em outras palavras, o não eu seria, mais do que o mundo real, um gerador de conceitos, (ou melhor: de representações acompanhadas pelo sentimento de necessidade) graças aos quais nós nos tornamos capazes de formar estruturas de sentido e horizontes para a nossa ação sempre mais ricas e complexas, mas também sempre mais justas de um ponto de vista prático-moral²¹. A doutrina da ciência nos propõe mais uma arte virtual da razão, e menos uma descrição metafísica dos elementos constitutivos da natureza.

Isso não quer dizer que a visão fichtiana seja coerente em todas as suas fases. Aquilo da oposição e da limitação recíproca

²⁰ Ofereci uma análise mais ampla sobre este aspecto em Ferraguto, 2010.

²¹ Esta seria a tese sustentada por Lauth, 1984, que entende a tentativa fichtiana de racionalização da realidade como projeto filosófico que visa a integrar (e não anular) o fato na dimensão racional.

entre eu e não-eu é um campo de trabalho aberto e um problema ao qual Fichte não para de voltar até as últimas etapas da sua reflexão, ciente das críticas de Kant, na celebre *Erklärung gegen Fichte*, publicada na “Allgemeine Litteratur-Zeitung” no 1799 ou das apresentadas por Schelling já nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, conforme uma doutrina da ciência que fique apenas na descrição idealista do saber representaria uma lógica pura da filosofia, abstrata e distanciada da constituição da realidade. Um exemplo claro da consciência que Fichte tem deste perigo pode ser achado na já mencionada carta a Reinhold de 2.07.1795 (Fichte, 1962, III, 2, p. 342), onde ele levanta a hipótese relativa a uma identificação entre não eu e coisa real (*das Ding*). Aí a definição fichtiana do não-eu se encontra com o problema da definição de uma filosofia da natureza, como alega Reinhard Lauth no seu livro de 1984 intitulado *Die Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Nesta altura a interpretação da relação entre eu e não-eu se torna uma descrição da relação entre uma atividade racional (a do eu) e uma presença real (o não-eu, visto como uma coisa, *Das Ding*, o *ens* da tradição pré-kantiana), que Fichte enfrenta sobretudo na segunda parte do seu caminho filosófico, ou seja, a partir de 1800, até o *Diarium III* de 1813, que cumpre a meditação dele. A reflexão fichtiana acerca deste tema apresenta duas tendências.

Primeira: a reflexão fichtiana sobre a natureza torna-se não apenas uma reflexão sobre os princípios de uma ciência filosófica específica (como Fichte alega por exemplo na *Begriffsschrift*: Fichte, 1984 p. 25), mas como reflexão sobre as possibilidades do pensamento de construir (o que não significa ‘criar’) um ser. A presença real não é encontrada por meio da intuição ou do sen-

timento, mas através de uma compreensão da estrutura interna do pensamento como imagem do absoluto, na qual intuição e pensamento seriam formas da estrutura da imagem fundamental do saber²².

Trata-se de um caminho percorrido na reconstrução do *dizer-é* (*Ist-Sagen*) presente nas *Einleitungsvorlesungen* na doutrina da ciência de 1813. A compenetração da relação entre pôr e ser posto envolvida no dizer-é explica que não tem semantização do ser sem problematização dele, ou seja, sem configuração do ser a partir de uma atividade (que Fichte chama de *Durch*, ou de *Vida*), que permite pensa-lo, não como algo de percebido, mas sim figurado (*gebildet*), ou seja, não compreendido por meio de uma percepção que o torna transcendente, mas através de uma imagem que o torna compreensível como determinação imanente da razão (Fichte, 2000, p. 64).

Segunda: paralelamente, ou seja nos mesmos dias em que Fichte desenvolve a primeira direção, ou seja, no autono de 1813, Fichte desdobra no *Diarium* também uma reflexão temática sobre o estatuto do não eu. Nestas páginas torna-se interessante observar como Fichte trabalha três questões interconectadas. Por um lado, ele tende a esclarecer o erro fundamental da doutrina da ciência, que sempre compreendeu o eu e o não eu como dois elementos fixos e contrapostos, sem “compreende-los na gênese”. Por outro lado, coerentemente com o que foi apresentado nas *Einleitungsvorlesungen* de 1813, Fichte esclarece o não eu como algo que se origina por meio da mesma construção imaginativa de que surge o próprio eu. Eu e não eu seriam

²² Trata-se de uma tese que aparece, seja na primeira fase do pensamento fichtiano (por exemplo na *Doutrina da ciência nova methodo*: Fichte, 1962, IV, 2, p. 91), seja na fase tardia da doutrina da ciência (por exemplo nos *Fatos da consciência* de 1810-11: Fichte, 1962, II, 11, p. 25).

Denkformen, as duas reconduzíveis a uma vida única da razão ou, como Fichte se expressa, a uma única “regra”. Com efeito, a contraposição entre eu e não-eu seria “*bolsse Ausdruck einer ewigen Regel, keines Faktum*”: pura expressão de uma regra eterna, mas jamais um facto. Neste sentido eles seriam expressão de uma única identidade que define a inseparabilidade de *Bilden* e *Seyn* (Fichte, 2000, p. 151).

Então, mais do que uma presença incômoda, ou além da sua identificação com a realidade transcendente, o não-eu torna-se determinação da única vida da razão e, neste perfil, torna-se expressão da imprescindibilidade da dimensão fática na definição do desenvolvimento do saber. Ao longo do *Diarium* Fichte continua a insistir sobre a relação entre os vários sentidos do não-eu que tem na *Fundamentação de toda doutrina da ciência* e parece se tornar progressivamente ciente do fato que justamente a separação entre os variados sentidos desta palavra (o que parecia evidente já na mencionada carta a Reinhold) for um erro decisivo na construção da primeira doutrina da ciência. Talvez isso signifique que a tentativa de estabelecer os pressupostos de uma integração da presença fática ou real na definição transcendental dos princípios do saber constitui o desafio e a tarefa decisiva que Fichte se propõe no final do seu caminho filosófico. E sim, integrar, não reduzir: na diferença entre estas duas palavras reside uma possível resposta à sátira de Jean Paul.

Referências Bibliográficas

- BAGGESEN, C., ed., 1831. *Aus Jens Baggesens philosophischer Briefwechsel mit K. L. Reinhold und F. H. Jacobi*. Leipzig.
- BAINTON, R., 1958. *La riforma protestante*. Torino: Einaudi.

- BERTINETTO, A., 2011. *La forza dell'immagine*. Milano: Mimesis.
- CLASS, W. & Soller, A., 2004. *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- FICHTE, J. G., 1962. *Gesamtausgabe der Bayderischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- ___, 1984. *A doutrina da ciência e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural.
- ___, 2000. *Ultima Inquirenda*. Stuttgart-Bad Cannstat: Frommann-Holzboog.
- FUCHS, E., 1973. *Wirklichkeit als Aufgabe. die doxischen Konstitutiva der theoretischen Konzeption des faktischen Gegenstandes in J. G. Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95*. Muenchen: Diss..
- HARICH, W., 1968. *Jean Pauls Kritik des philosophischen Egoismus*. Hamburg: Reclam.
- HENRICH, D., 1991. *Konstellationen*. Stuttgart: Cotta.
- ___, 2004. *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- IIVALDO, M., 1996. *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*. Brescia: Morcelliana.
- LAUTH, R., 1984. *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- OLIVETTI, M. M., 1970. *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*. Padova: CEDAM.
- ___, 1995. Filosofia della religione. Em: *La filosofia*. Torino: UTET, pp. 137-220.

- ___, 1992. *Analogia del soggetto*. Roma: Laterza.
- PAREYSON, L., 1976. *Fichte, Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.
- POPKIN, R., 1960. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley.
- RAMETTA, G., 2013. *Fichte*. Roma: Carocci.
- RASCH, W., 1973. *Die Erzählweise Jean Pauls: Metaphernspiele und dissonante Strukturen*. München: Franke.
- REINHOLD, 1801-1803. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes bey den Anfänge des 19. Jaharhunderts*. Hamburg: Perthes.
- RICHTER, J., 1927-. *Jean Pauls Sämtliche Werke*. Weimar: Böhlau.
- ___, 1997. *Scritti sul nichilismo*. Brescia: Morcelliana.
- ___, 2003. *Clavis fichtiana seu leibgeberiana*. Napoli: Cronopio.
- THOMAS-FOGIEL, I., 2004. *Fichte. Réflexion et Argumentation*. Paris: Vrin.
- WOLFF, C., 1732. *Psychologia empirica methodo scientifica prae-tractata*. Leipzig: Regner.