

O DISCURSO FICHTEANO (*)

O espectro filosofante de *A destinação do homem*, personificação dramática do espírito teórico, procura tranquilizar seu interlocutor perplexo:

“Deixa que minhas palavras sejam para ti o que elas puderem ser para ti. Elas devem apenas guiar-te, para que engendres em teu interior o mesmo pensamento que eu engendrei, mas não devem ser-vir-te como uma prescrição de como deves falar. Uma vez que tiveres apreendido o pensamento com firmeza e clareza, exprime-o tu mesmo, e podes ter certeza de que o exprimirás sempre bem” (1).

E isto para responder à acusação de “exprimir-se bizarramente”.

Este texto enuncia, sem nenhuma reserva, uma desqualificação da linguagem. Toda a ênfase está colocada no “engendramento” interior do pensamento, diante do qual toda linguagem deve ser esquecida e, no limite, calar-se. Pois esta não passa de um instrumento, cuja função exclusiva é permitir ao expositor guiar seu ouvinte a um pensamento que não precisa de linguagem. E, já que o caráter tradicional do contingente consiste em poder ser de outro modo, como não conferi-lo a essas expressões que podem ser arbitrariamente substituídas por outras sem nenhum prejuízo? E já não despontam aqui, com toda clareza, as ressonâncias agostinianas do *De*

(*) Como contribuição à questão do discurso filosófico e de sua interpretação, o autor acredita que este ensaio pode ser lido como um texto autônomo e unitário. Na realidade, faz parte de um estudo mais amplo sobre o próprio projeto filosófico de Fichte e sua execução na doutrina-da-ciência por meio da imaginação transcendental — e constitui apenas um de seus eixos de excentricidade. O trabalho completo foi apresentado em novembro de 1972 como tese de doutoramento (U.S.P.), com o título: “O espírito e a letra — O papel da imaginação transcendental na doutrina-da-ciência de Fichte”. As citações de Fichte são da edição *princeps* de Immanuel Hermann Fichte: *Sämmtliche Werke* (SW) e *Nachgelassene Werke* (NW), com exceção das indicadas por “PW”, que não se encontram nessa edição, mas na coletânea *Politik und Weltanschauung* (ed. Kröner). Os textos da *Briefwechsel* encontram-se na edição Schulz.

(1) SW, II, 213-214.

Magistro? Simples causa ocasional do pensamento, a linguagem não é essencial a e'e, pois a compreensão efetiva, a "apreensão" do pensamento, depende unicamente de seu "ser engendrado", sem o qual o discurso seria desprovido de sentido. Não há signos que remetam diretamente à verdade para comunicá-la; a palavra é apenas um meio disponível utilizado para conduzir a ela. Para aquele que não engendra o pensamento em seu interior, só é possível "expressar-se -bizarramente", fazer-lhe uma "narrativa ininteligível" (2) (e mesmo pensar a gênese do saber como uma *narrativa* já é condição de sua ininteligibilidade (3), emitir, finalmente, um "som vazio, sopro verbal, simples deslocamento de ar e nada mais" (4) . . .

Que o mesmo se dá quanto às exposições da doutrina-da-ciência em sua totalidade, é o que está indicado por estas últimas citações, extraídas do *Sonnenklarer Bericht* e da exposição de 1804. E, para convencer-se de que é isto que dá a Fichte os meios para explicar-se o destino histórico de sua doutrina e os mal-entendidos de que ela foi vítima, basta lembrar-se daqueles seus contemporâneos que jocosamente deram à *Wissenschaftslehre* o apelido de "Wissenschaftsleere".

O projeto de ler Fichte ao nível do texto pressupõe certamente o problema do saber o que Fichte colocou nesse nível, de saber em que consiste essa camada positiva que deve ser submetida à investigação. O pensamento de Fichte poderá ser encontrado na linguagem? Cabe a Fichte responder: "A linguagem, segundo minha convicção, foi considerada excessivamente importante quando se acreditou que sem ela não teria havido nenhum uso da razão em geral" (5). Resposta radical, veiculada por essa referência às origens, a essa anterioridade arqueológica do pensamento que é solidária de sua anterioridade lógica. A verdade, que sempre existiu antes de toda linguagem, está sempre além ou aquém das palavras, de qualquer modo está sempre alhures, não coincide com elas.

Era para conduzir seu interlocutor a engendrar em si mesmo um pensamento que ele próprio já havia engendrado, e não para transmiti-lo, que aquele "Espírito" maravilhoso e raciocinante lhe dirigia um certo discurso; e era a partir do pensamento engendrado em sua própria consciência que seu ouvinte reencontrava a expressão. A linguagem no seio da qual se travava esse diálogo não adquiria nunca um caráter descritivo; era, no primeiro momento, estratégia e, no segundo momento, sintomática. Não tinha nunca por função restituir um certo recorte das coisas para designá-las; em

(2) SW, II, 337.

(3) SW, II, 399.

(4) NW, II, 91.

(5) SW, VIII, 309 — nota.

sua contingência, simplesmente fazia alusão a algo que a ultrapassa, a precede e a torna supérflua. Era no exterior da necessidade do pensamento que se abria o espaço-de-jogo da expressão. Ora, é precisamente esse espaço que Fichte vê abrir-se diante de sua doutrina-da-ciência uma vez descoberta e, mais especificamente, diante dessa primeira amostra de discurso estratégico que apareceu em 1794 sob o título de *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*. “Minha teoria”, escreve ele a Reinhold, “pode ser exposta de uma multiplicidade infinita de modos” (6). Sua forma atual deve-se unicamente a uma *escolha* entre outras: trata-se de pensamentos que “podem ser exprimidos de uma diversidade infinita de maneiras, e não se poderia esperar, pelo menos de minha parte, que o modo de exposição que escolhi da primeira vez seja o mais perfeito” (7). E os cuidados dedicados a tal exposição só podem ser uma obrigação acessória para com um leitor que deve “por seu próprio trabalho e meditação desenvolver puramente a partir de si mesmo e construir em si o modo-de-pensar cuja simples imagem é posta diante dele no livro” (8), pois “pelo mero estudo da letra morta ninguém apreenderá esta doutrina” (9). A este fica reservada a incumbência paralela de restituir à linguagem esse pensamento cujo verdadeiro destino se decide, fora das palavras, na interioridade de sua consciência; cabe a ele assegurar por sua vez essa nova mudança de elemento (no sentido hegeliano de “habitat”) que não se faz sem riscos: “É difícil para mim”, confessa esse eu que escuta o Espírito da especulação, “formular minha resposta em palavras” (10).

Em benefício desse espaço-de-jogo, parece estabelecer-se decididamente a partilha entre, de um lado, o pensamento originário, em sua anterioridade em relação à expressão e que se engendra necessariamente o mesmo no expositor e no ouvinte, e, de outro lado, a linguagem arbitrária (objeto de uma escolha) e contingente (indefinidamente substituível), cuja coesão só é sustentada pela presença muda do pensamento.

Do lado do leitor isso implica que, se a linguagem tem serventia é somente sob a condição de atravessá-la em direção ao sentido. “É sempre pressuposto que tu mesmo tens efetivamente em teu interior aquilo ao qual o outro te guia, que tu o intuis e que tu o contemplas” (11). Por isso compete à educação, “no sentido mais ge-

(6) a Reinhold, 21 de março de 1797; Schulz, 287.

(7) a Reinhold, 2 de julho de 1795; Schulz, 246.

(8) SW, II, 168.

(9) a Reinhold, 21 de março de 1797; Schulz, 287.

(10) SW, II, 214.

(11) SW, II, 337.

ral” da palavra, formar (bilden) essa capacidade de intuir, para além da “neblina” das palavras, o espírito e o sentido. Não é acessório, nesse sentido, o interesse pedagógico que Fichte atribui ao estudo das línguas antigas. Não se trata de proporcionar ao estudante, através desses estudos, uma cultura humanista com o aprendizado de conteúdos, mas de exercitar sua “força de espírito” aproveitando-se das vantagens estritamente formais desse trabalho: em primeiro lugar, da capacidade *optima* dessas línguas, que não permite contentar-se com frases aparentemente compreendidas sem ter atingido seu sentido, pois suprime essa aparência; em segundo lugar, da distância que separa a “configuração conceitual” a que obedecem essas línguas daquela que comanda as línguas modernas, efeito de estranheza que obriga a ultrapassar o signo para elevar-se “além de todos os signos”. Consciência do caráter nebuloso das palavras, impossibilidade de chegar à “compreensão no sentido próprio” sem desvencilhar-se das palavras, eis as lições a serem extraídas desse exercício. E, a despeito da indiferença do signo a seu significado, a simples tradução entre línguas modernas está longe de produzir o mesmo resultado: esta não força a sair do “mundo nebuloso das representações semi-compreendidas e jamais examinadas até seu cerne, em que vive a consciência habitual”, às voltas com as meras “silhuetas” do verdadeiro e do real, que é incapaz de atingir. A passagem de uma língua moderna a outra consiste em uma mera “troca de frases não compreendidas por outras equivalentes, que simplesmente produzem um som diferente e que também não são compreendidas”, simples jogo de superfície que portanto não eleva jamais “da expressão e da imagem ao conceito” (12): de que serve a tradução palavra por palavra quando precisamente não se trata de palavras; o que pode proporcionar uma tradução literal àquele que deve ultrapassar a letra? É preciso aprender a ir além da neblina das palavras, e para isso nada mais indicado que o caso-limite de uma configuração conceitual estranha a nossos hábitos.

Sem dúvida é um discípulo exemplar da doutrina-da-ciência que estaria sendo educado desse modo: capaz de conhecer o papel meramente instrumental das palavras e de não permitir que a opacidade da linguagem comprometa a agilidade de seu espírito. Para os outros, para os “etristas”, fica reservado o mundo nebuloso das aparências; estes nunca se elevarão à autonomia. Reduzirão sempre o espírito à letra morta; para eles a Bíblia, apesar de Lutero

(12) SW, VIII, 364.

e de Lessing (13), servirá de túmulo para a religião, a letra “frequentemente muito dasastrada” (14) das três *Críticas* absorverá o kantismo, e a doutrina-da-ciência, que por sua natureza e sua terminologia propositalmente flutuante (15) não poderá sofrer essa acomodação, será transformada num sopro vazio ou num absurdo. Já Kant advertira contra aqueles que encontrariam na *Crítica* apenas “o que já lhes era familiar, porque eventualmente as expressões são semelhantes; só que tudo tem de lhes parecer desfigurado, absurdo, uma algaravia”: é que seus pensamentos particulares, “à força de um longo hábito”, tornaram-se para eles uma “segunda natureza” (16). Fichte mostrará que esse “pensamento particular” que vicia a apreensão dos conceitos supra-sensíveis, advém, para todos nós, da longa frequência do mundo sensível: “desenvolvemos inicialmente nossa consciência na esfera da intuição sensível e nela passamos boa parte de nossa vida; assim a intuição sensível tornou-se para nós, pelo hábito, quase uma segunda natureza” (17). Por isso, para poder chegar à posse da doutrina-da-ciência é preciso tornar-se capaz de desprender-se da fascinação (no limite, sensível) das palavras e ultrapassar o nível da exposição. Prender-se à letra é, em todos os níveis, um princípio de *heteronomia*; e é natural que a *autonomia*, condição de possibilidade da filosofia transcendental, seja também a condição de sua compreensão. Por isso é de uma educação para a autonomia — constituída mais de uma “interação com o discípulo” do que de uma “ação sobre ele” — que vai depender a difusão desse modo-de-pensar radicalmente novo: “Quando na educação, desde a mais tenra juventude, o fim principal e a meta visada for desenvolver a força interior do discípulo, mas não imprimir-lhe uma direção; quando se começar a formar o homem para seu próprio uso e como instrumento de sua própria vontade, mas não como instrumento inanimado para ser formado por outros, então a doutrina-da-ciência será universalmente inteligível e facilmente inteligível” (18).

Do lado do escritor, que deve *expor* sua descoberta, essa situação acarreta duas espécies de questões: as que se referem à sua *terminologia* e as que dizem respeito à *comunicação*. Daí o proje-

(13) Quanto a este, Cf. *Axiomata* contra Goeze, in G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, em particular os axiomas: “III. A letra não é o espírito, e a Bíblia não é a religião” (p. 52); “V. A religião existiu mesmo antes de haver uma Bíblia” (p. 55); “VI. O cristianismo existiu antes que os evangelistas e apóstolos tivessem escrito...” (p. 55).

(14) SW, VIII, 241.

(15) SW, I, 87.

(16) Kant, *Proleg*, 10.

(17) SW, II, 643.

(18) SW, I, 506.

to, ligado à primeira ordem de questões, de uma “nacional-terminologia”, que Fichte “parece prometer” em uma nota à primeira edição do texto *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência*, de 1794, e que ele explica em 1798 numa nota acrescentada à segunda edição (19): há “um sistema da terminologia filosófica, necessário segundo todas as suas partes derivadas, e cuja necessidade deve ser demonstrada, mediante um progresso regular baseado nas leis da designação metafórica dos conceitos transcendentais”. Esse sistema será nacional, embora a filosofia seja universal, porque deve partir de *um* signo fundamental arbitrário (“toda língua parte do arbitrio”) que ele emprestará de uma língua existente — no caso, da língua alemã — à qual dará em troca a máxima precisão; sua construção será a última ocupação do Juízo filosofante e só deverá ser empreendida depois do acabamento do sistema da razão. Assim, como “sistema-de-signos para conceitos puros”, a característica universal procurada por Leibniz “só será possível a partir da doutrina-da-ciência” (20). Antes disso, entretanto, “toda terminologia é provisória” e exige “pouco cuidado”: é preciso mesmo evitar dar-lhe “uma determinação fixa” e prover à clareza e à precisão “por paráfrases e pela multiplicidade das formulações”. Na falta de uma expressão que tenha atingido o máximo rigor, é preciso que a comunicação seja assegurada pela máxima mobilidade da expressão, sobretudo no momento em que, em lugar de ver-se obrigado a deixar “seu sistema, em letras mortas, entregue à fortuna, na forma individual em que se apresentou de início, para alguma época futura capaz de compreendê-lo”, Fichte alimenta a esperança de “entender-se já sobre ele com seus contemporâneos, vê-lo adquirir, pelo trabalho comum de várias pessoas, uma forma mais universal e legá-lo vivo no espírito e no modo-de-pensar de sua época” (21). A partir desse momento, é indiferente saber se caberá a ele mesmo ou a algum outro a tarefa de estabelecer a terminologia definitiva (22). Mais que isso, a partir dessa esperança, se a doutrina-da-ciência encontrar as formas mais variadas para apresentar-se, é porque estará viva, e essa multiplicidade será para ela uma vantagem: “Cada um a pensará diferentemente, e é preciso que a pense diferentemente para que seja ele próprio que a pense. Quanto mais numerosos forem aqueles que apresentarem sua visão dela, mais ela ganhará em extensão” (23). Essa vantagem não se refere entretanto a seu conteúdo imutável; é anunciada, pelo contrário, em termos visivelmente estratégicos: ela ganhará terreno.

(19) SW, I, 43-44.

(20) PW, 115.

(21) SW, I, 36.

(22) SW, I, 44.

(23) a Reinhold, Schulz, 287.

Essa colocação da linguagem, que traz em germe aquele ideal de uma perfeita neutralidade e transparência da expressão de que dá testemunho o apelo duas vezes repetido para “deixar as palavras serem palavras” (24), dirigido ao destinatário da exposição da doutrina-da-ciência, não deixa de apresentar dificuldade. Se a linguagem é sempre a condição do ensino da doutrina-da-ciência, se cabe a ela suprir a lacuna entre os engendramentos plurais do pensamento uno, já sua simples presença não será o sinal de uma contingência que não pode ser descartada tão facilmente e que estaria inscrita nessa reiteração, fazendo com que o ideal da exposição da doutrina-da-ciência não seja o desaparecimento da exposição, mas sim a exposição “mais perfeita”?

De fato, a linguagem está marcada por duas espécies de contingência, que não se reduzem uma à outra: uma contingência por assim dizer necessária, suscetível de ser confinada e localizada no signo fundamental da terminologia definitiva, e uma contingência propriamente histórica, difusa, que faz com que uma exposição seja inteiramente substituível por outra. A exposição “mais perfeita” não seria uma exposição isenta de contingência, pois para isso ela deveria deixar de ser exposição, mas uma *exposição* que tivesse sido escoimada daquela segunda espécie de contingência e reduzida à primeira, que sem dúvida tem um caráter arbitrário, mas de um “arbitrário” por assim dizer controlado: pois é sempre preciso “expressar-se de maneira transcendente, para poder em geral expressar-se” (25). A multiplicidade das exposições que se entre-traduzem, por sua vez, teria a finalidade de chamar a atenção para essa primeira contingência básica do discurso, dando realce à segunda que a reflete, para fazer ver que o espírito nunca se encontra ao pé da letra, mas é o organizador dessa letra apesar de toda a sua variação, pois é essa mesma organização ou — indo mais longe — esse mesmo poder de organização que é preciso aprender a ver.

Em face do espírito, esses dois modos de contingência da letra acabam, portanto, por completar-se, e um discurso que se quer fixo, obedecendo a regras de derivação necessárias a partir de um único núcleo arbitrário, pode no entretanto ser vicariado por um discurso móvel, em contínua renovação. Como nos *Discursos à nação alemã*, Fichte coloca aqui como projeto de mediação entre o universal (aqui a intuição filosófica, lá a Idéia divina, seu objeto por excelência) e o individual (aqui as exposições múltiplas em sua contingência, lá os diferentes povos históricos), o *nacional*, não — é claro — em sua espontaneidade nativa ou “racial”, mas tal como é elaborado

(24) a Reinhold, 2 de julho e 2 de agosto de 1795, Schulz, 246 e 250.

(25) SW, I, 409.

e mesmo, poder-se-ia dizer, criado como tal, pela razão que o organiza: nação portadora da Idéia divina no mundo depois de ter-se constituído à luz dessa Idéia a partir da multiplicidade feudal, tornada pois metáfora viva da unidade ideal do reino dos espíritos; língua portadora da *Wissenschaftslehre* na comunidade dos estudiosos (Gelehrten Gemeinde) depois de ter-se sistematizado filosoficamente, tornando-se assim necessária como metáfora. Que Fichte esteja disposto a renunciar momentaneamente a esse projeto, em prol de uma eficácia mais próxima no tempo, fica claro a partir da aceitação de uma multiplicidade de exposições. Mas é fácil notar que a oposição entre essas duas direções de sua estratégia, a fixidez e a mobilidade, a perfeição e a comunicação, continua a ser crucial, quando sua marca aparece nas polémicas de Fichte, nas vicissitudes “políticas” de seu pensamento.

Pois, se esses dois extremos estão afastados aqui, a perfeição projetada para o futuro e a comunicação difusa no presente, nem por isso deixam de entrar em conflito quando pensados juntos, e de sua união nasce um fruto indesejável — o mal-entendido:

“Se [a doutrina-da-ciência] tivesse podido começar desde logo por onde sem dúvida terminará, pela criação de um sistema de signo que lhe fosse inteiramente próprio, cujos signos remetessem unicamente a *suas instituições e às relações destas uma à outra* e a absolutamente mais nada, ela não teria sido objeto de mal-entendido, mas também nunca teria sido entendida e não teria passado do espírito de seu criador para outros espíritos. Mas agora ela deve constituir na difícil empresa de guiar os outros, sejam quais forem os pensamentos viscerais que se quis recentemente erigir em juízes da razão, do embaraço das palavras à instituição” (26).

Desse modo, o problema da “relação entre o pensamento filosófico e a linguagem” (27) não é indiferente, pois, se o engendramento do pensamento é autônomo, nem por isso deixa de ser, no leitor, o efeito de um discurso mediante o qual ele é conduzido à intuição mas cuja opacidade ele deve ultrapassar, e isso impõe ao escritor as duas tarefas contraditórias de reduzir essa opacidade até seu anulamento ideal e de pô-la em relevo para que seu destinatário não se deixe enganar pela linguagem. Mas, sobretudo, porque esse conflito que opõe a perfeição e a comunicação é a manifestação daquele que se trava em um nível mais profundo: a filosofia é inteiramente independente do discurso, mas deve, de qualquer modo, ser dita. Isso já está posto em destaque neste outro texto, escrito

(26) SW, II, 384.

(27) SW, II, 337.

a propósito da primeira exposição — ainda “maneirista” em que ainda há demasiados “vestígios /.../ da maneira de filosofar que a precedeu no tempo” (28) — da doutrina-da-ciência: “Acredito decerto firmemente que o que *intuí* e também, em sua maior parte, o que eu *pensei* é irrefutável; mas o que eu *disse* pode muito bem ser em parte muito incorreto. Isso não deve eventualmente me servir de desculpa. O escritor deve *dizer* o que é correto; seu mero *pensamento* não nos adianta nada. A exposição da doutrina-da-ciência exige por si só, de maneira como a vejo, uma vida inteira, e a única perspectiva capaz de me perturbar /.../ é a de morrer sem tê-la fornecido” (29). Mesmo se a partilha entre a filosofia e a linguagem é muito clara, a passagem de uma à outra, isto é, a *exposição* (Darstellung) da filosofia, continua a ser um problema grave, que põe em jogo a contingência e a temporalidade, sobretudo quando esta é dotada de uma unidade finita de medida: o tempo de uma vida humana. Aparentemente irrisória, a questão de encontrar para a doutrina-da-ciência uma expressão verbal assume uma importância insuspeitada, ainda mais quando faz pesar sobre a ciência imortal a ameaça da morte.

* * *

*

Tomando ao pé da letra, “deixar as palavras serem palavras” é um preceito tautológico. Não convida a desviar a linguagem de seu emprego comum quando se trata de falar dos conceitos filosóficos nem a suprimi-la em nome de uma comunicação imediata e silenciosa; aconselha, simplesmente, mantê-la tal como é. A compreensão da doutrina-da-ciência, apesar de sua dificuldade que a põe fora do alcance do público leigo, não está subordinada ao aprendizado de uma linguagem especializada nem a uma iniciação esotérica em que a linguagem se anularia. Pelo contrário, a condição que se formula no limiar de sua leitura é a mais corriqueira das exigências: as palavras devem ser tomadas pelo que são, mantidas pela leitura em seu estatuto de palavras.

Que tal exigência mereça ser formulada e que o seja como uma regra positiva, em vez de ser deixada no silêncio do óbvio, eis precisamente o que a torna surpreendente e parece remeter, como a algo menos trivial, à estranheza do pressuposto que a sustenta: a constatação de que o contrário seja possível. Se é útil para a leitura da doutrina-da-ciência o estabelecimento de uma teoria prévia da linguagem, que a rigor deveria limitar-se ao truismo que diz

(28) a Friedrich Johansen, 1801, Schulz, 465.

(29) a Reinhold, 2 de julho de 1795.

que as palavras são apenas palavras e ficar, por isso mesmo, infornulada, isso se dá unicamente porque é preciso evitar uma leitura que desnature as pa'avras, desviando-as de sua vocação própria. Assim, o que dá um sentido a esse preceito e solicita a interrogação sobre a linguagem à qual ele parece encaminhar é a eventualidade de sua infração, o fato de que algo poderia impedir de obedecer-lhe.

Quando Fichte empreende, em 1795, uma investigação *Da faculdade-de-falar e da origem da linguagem*, será para escrever "uma história *a priori* da linguagem" (30), tornada possível porque não há jamais uma linguagem *natural*. Essencialmente, a criação da linguagem aparece para o homem primitivo como uma *tarefa* a realizar, e sua finalidade é permitir a *comunicação* entre seres racionais. É por isso que se trata de descrever a *invenção* da linguagem, e não sua descoberta ou seu advento; é por isso que, a propósito da linguagem, os conceitos de *designação* e de *expressão* podem ser empregados indiferentemente; é por isso, finalmente, que, quando o signo da linguagem é definido por seu caráter *arbitrário* (*willkürlich*), não é por oposição aos signos semelhantes ao significado — como o ícone — mas para marcar sua distinção dos signos *involuntários* (*unwillkürlich*).

Para entender o alcance da definição geral da linguagem — "*expressão de nossos pensamentos por signos arbitrários*" (31) — é preciso ter notado que, algumas linhas mais abaixo, o fim da linguagem é apresentado como sendo a *designação* dos pensamentos, do mesmo modo que, mais adiante, um leão é *exprimido* pela imitação do seu rugido (32); e essa mesma oscilação terminológica está em obra quando essa definição é retomada a propósito da linguagem como tarefa — "indicar (*anzudeuten*) uns aos outros nossos pensamentos por signos arbitrários" (33) — ou como poder — "faculdade de designar arbitrariamente nossos pensamentos" (34). Na verdade, o eixo dessa caracterização da linguagem é a persistência destes dois traços: ela remete aos conceitos — e não às coisas — e é arbitrária. Só a partir deles, e em grau derivado, é que os conceitos de *expressão* e de *signo* se aplicam à linguagem: há também uma "expressão da paixão" que não pertence à linguagem por não ser intencional, assim como há signos sensíveis pelos quais a natureza se manifesta ao homem (35). Mais fundamentalmente, tudo se decide ao redor da noção de *arbitrio* (*Willkür*). Dizer que

(30) SW, VIII, 304.

(31) SW, VIII, 302.

(32) SW, VIII, 310.

(33) SW, VIII, 309.

(34) SW, VIII, 305.

(35) SW, VIII, 309.

a linguagem é *arbitrária* não é dizer que seu signo não empresta nada àqui o que designa, e o desenho de um peixe é tão arbitrário quanto a palavra *Fisch* — porque o arbítrio é a intenção, a decisão que está na base da produção e do emprego do signo. Esse é o limite que separa a linguagem daquilo que não é linguagem: “Invenção involuntária, uso involuntário da linguagem contém uma contradição interna” (36). O que está excluído da linguagem é, por um lado, o ato voluntário, involuntariamente expressivo — comer como expressão da fome, comportar-se hostilmente como expressão da animosidade — e, por outro lado, o ato expressivo involuntário — o grito como expressão da dor. No primeiro caso, há *realização*, e não designação do pensamento; no segundo, há uma simples *irrupção* da sensação. Traduzir “*willkürlich*” por *proposita* seria a melhor maneira de compreender o que significam *expressão* e *signo* quando se trata da linguagem e por que *designar* quer dizer simplesmente: exprimir por signos.

O que está em jogo aqui é a noção de *finalidade*, articulada sobre o fundo da distinção entre o racional e o irracional, entre o supra-sensível e a natureza. A finalidade da razão é a própria razão: portanto, quando se confronta com a irracionalidade da natureza produzir a racionalidade. Ela se manifesta então no sensível por atos: dominar a natureza. Há um caso, entretanto, em que não deve manifestar-se por atos, mas por signos: é quando não se trata mais de produzir a racionalidade, porque a racionalidade já está presente diante dela, sob a figura de outro ser humano. Por oposição ao mecanismo natural, a racionalidade é livre e capaz de representação. Quando tem a representação de uma finalidade livre — cuja ação se modifica em resposta a sua ação — ela é levada a concluir que sua própria liberdade é objeto de outra representação, e assim se reconhece no outro. Se não estiver enganada, não se trata então das ilusões do pensamento animista ou antropomorfista — que em busca da racionalidade tende a projetá-la na natureza — mas de um reconhecimento efetivo. Estabelece-se então, ao nível da liberdade, uma ação recíproca entre duas finalidades racionais e, ao nível da representação, uma necessidade de comunicação: emitir signos para fazer aparecer na representação de outro minha própria finalidade. O homem, portanto, não é o senhor da natureza porque dá nomes às coisas, mas porque age livremente sobre elas; a linguagem só aparece em um segundo momento, no entrecruzamento de duas ações livres, para permitir que estas se concentrem, pelo reconhecimento mútuo das intenções. Assim, mesmo se ela tem de emprestar seus signos da natureza, por uma imitação auditiva (a emissão de sons) ou visual (o ícone), esses signos deixam de ser

(36) SW, VIII, 303.

naturais quando se tornam signos da linguagem; são atravessados e transformados pela finalidade da razão. Tornam-se arbitrários, isto é, produzidos *de propósito*, embora sem serem convencionais, como afirmaria uma teoria incapaz de explicar por sua vez qual seria a linguagem utilizada em uma pretensa “convenção” incumbida de criar a linguagem. E’ assim que, mesmo se os signos-hieroglifos da proto-linguagem (Ursprache) imitam efeitos da natureza sensível, não o fazem por imitação, mas com uma finalidade inteiramente outra e, empregados arbitrariamente, já se destacam da natureza. E, quando a passagem dessa linguagem hieroglífica à linguagem acústica (Gehörsprache) os torna arbitrários em sua própria produção, fazendo deles palavras, essa passagem obedece sempre às exigências da comunicação: as situações paradigmáticas são da ordem da caça ou da assembléia, e os pais da linguagem são os pais-da-família e os chefes políticos. Não é por acaso que “as primeiras palavras eram frases inteiras”; eram signos destinados a veicular ordens, advertências, conselhos, pedidos: “p. ex. a imitação do rugido do leão indicava à horda: vem vindo um leão” (37); “p. ex. peixes, redes [desenhados na areia], acompanhadas de algumas gesticulações, e movimentos indicativos em direção à praia, eram, para aquele a quem esses signos eram dirigidos, um pedido de peixes” (38).

Esse caráter político que Fichte confere à linguagem — na medida em que faz dela o instrumento de constituição da comunidade primitiva — mostra a que ponto seria um erro identificar essa passagem da ação ao signo com aquela que conduziria da prática à teoria, e concluir, a partir disso, que o fenômeno da linguagem está vinculada ao do conhecimento. E’ certo que a atividade teórica é a da representação e a atividade prática é a da ação, mas a distinção entre a teoria e a prática articula-se bem mais profundamente na separação que opõe o sensível ao supra-sensível, a natureza à finalidade. Uma vez que o signo da linguagem, tanto quanto a ação livre, é uma manifestação do supra-sensível, a distinção entre ambos parece, de preferência, remeter a duas espécies de atividade prática. A ação efetiva tem a missão de realizar na natureza a finalidade da razão. A emissão de signos visa estabelecer uma comunicação, através da natureza, entre duas finalidades racionais; assim, se ela deixa intacto o mundo sensível, não é por ter a incumbência de descrevê-lo e de reproduzi-lo tal como é na representação, limitando-se a dobrá-lo em uma imagem, mas porque se serve dele unicamente como um meio para conduzir a uma comunidade que está além dele. Desde o início,

(37) SW, VIII, 325.

(38) SW, VIII, 310.

quando o homem se põe a imitar as sonoridades do mundo ou a traçar figuras na areia, o que ele “fala” não é a linguagem da representação, e sim a da expressão. Sua meta não é constituir um quadro classificatório que comportasse os signos de todas as coisas; emitir signos é dar a conhecer ao outro a disposição de sua vontade. Não é para conhecer a natureza, mas para entrar em comunicação com o outro que ele *designa* seus pensamentos ou *expressa* o leão.

O nascimento da linguagem não é pois a abertura do espaço da representação, mesmo porque a representação já estava na base da ação sobre o mundo bem antes de qualquer linguagem. Dizer, ao contrário, que ela marca o momento de seu fechamento e de sua circunscrição permitiria indicar com muito mais precisão a diferença que se introduz com a linguagem. É verdade que: “Se eu digo a alguém: *rosa*— nada se produz nele, afora a mera representação da rosa” (39). Mas essa faculdade de produzir em alguém uma representação já dá mostra de uma singular liberdade em relação à própria representação e parece apontar para algo como o seu limite. Com efeito, o entrecruzamento de duas representações, que se produz pelo encontro de dois seres racionais finitos, é sem dúvida a ocasião do movimento reflexionante pelo qual a representação faz um retorno sobre si mesma e se descobre como tal, e como ausente de todos os buquês. A representação que está no ponto de partida da ação livre sobre o mundo não se conhece como representação, o sujeito está absorvido nela; aparece-lhe, pois, como uma natureza objetiva, e ele é levado por uma pulsão (*Trieb*) que ignora a ultrapassá-la em direção àquilo que a limita do exterior, o fim último da razão, o ideal da realização de uma racionalidade total. Assim ele prossegue indefinidamente, substituindo um estado-de-coisas por outro estado-de-coisas, e a infinitude da representação nunca estará circunscrita e encerrada. Só é possível circunscrevê-la limitando-a pelo interior: conhecendo a representação como representação. Isso se torna possível por ocasião da comunidade dos sujeitos racionais e por sua comunicação através dos signos da linguagem: “um sabe o que o outro pensa, e este sabe o que aquele quer que ele pense” (40). Oferecendo-te signos arbitrários (intencionais, queridos por mim), eu traduzo na representação minha finalidade para que tenhas acesso a ela e, com isso, agindo sobre tua representação, convido-te a ultrapassá-la pelo interior; e quero que faças o mesmo para comigo, para poder penetrar tua finalidade.

(39) SW, VIII, 324.

(40) SW, VIII, 310.

Isso equivale a dizer que a comunicação não se faz *nos* signos mas *através* deles, e que toda linguagem, como passagem do inteligível pelo sensível, opera sempre por *metáfora*.

Mas já, por isso mesmo, é possível ver insinuar-se no próprio ser da linguagem o risco que a ameaça. Nascida para corrigir o mal-entendido primitivo ao nível dos atos (a hostilidade que pode responder, por equívoco, à boa intenção), a linguagem não é capaz de suprimi-lo, mas apenas deslocá-lo. Dessa violência sempre possível, que deve ser neutralizada pela substituição do signo à ação, mas que provém da separação introduzida pela espessura do mundo sensível entre as intenções livres, o signo, por seu caráter sensível, não pode deixar de conservar o traço. Enunciado para expor a intenção no sensível, ele a expõe também à contingência das condições sensíveis. A linguagem por si só não é dotada de nenhuma força lógica própria que a investiria de um poder de revelação e de um sentido autônomo. O sentido lhe advém de uma inteligência que lhe é exterior, que a precede e que a instaura: “é preciso que haja primeiro o conceito, antes que se procure para ele uma designação” (41). Compreender, referir o signo a seu significado, é portanto refazer em direção contrária o caminho de sua constituição e reencontrar a intenção que lhe deu origem; e isto deve sempre ser de novo a obra de uma inteligência.

Nessa medida, deixar o signo ser um signo, preservar sua natureza de signo, é manter sua referência à intenção significativa, e tomá-lo em si mesmo, atribuir-lhe uma autonomia que o isole do ato de significação, já é traí-lo e furtá-lo a sua vocação original. Tomar o signo por uma mera representação é, ao nível da protolinguagem, ignorar o arbítrio que converte em signo os efeitos da natureza, e assim suprimir a linguagem pela raiz. Mas o fato de que a invenção das palavras não basta para exorcisar o mal-entendido já indica que ele é co-extensivo ao próprio empreendimento da linguagem. Mesmo quando o homem que produz os signos, arbitrários então não somente como signos, mas em sua própria existência, a materialidade inevitável do som ou do traço assegura a esse signo uma persistência sensível, e o esquecimento de sua natureza significante não implica necessariamente o desaparecimento desses suportes de significação, agora vazios. E, embora nesse caso não seja mais possível confundir os signos com os efeitos da natureza, é sempre possível tomar essa inércia do suporte por uma persistência da significação e acreditar que o sentido pertence à linguagem, que o *espírito* tem seu domicílio na *letra*. Deixar as palavras serem palavras: não dissolvê-las na natureza, mas também

(41) SW, VIII, 320.

distingui-las da razão. A natureza sensível não produz signos arbitrários, o inteligível como tal não precisa deles, e é somente no entrecruzamento da natureza e do espírito que a palavra pode nascer. Seu caráter híbrido é tributário dessa situação intermediária, desse equilíbrio precário entre duas ordens heterogêneas.

* *

*

A linguagem pressupõe sempre, portanto, em seu destinatário, o ativamento daquela mesma “fantasia” que permite ao homem, antes de toda linguagem, pensar e ter conceitos gerais e abstratos (42). É a essa livre produção de imagens que compete proceder à reconstrução da significação, condição de toda compreensão; e é a ela que Fichte remete aqueles leitores de jornais políticos que acreditavam bastar-lhes “apreender e analisar as palavras” para encontrar, ali ao pé da letra, seu sentido: “mesmo nesse caso, Vocês têm de delinear pela fantasia a imagem do acontecimento narrado, deixar a imagem aparecer diante de Vocês, *construí-la* para Vocês, para compreenderem efetivamente” (43). Deixar as palavras serem palavras é a condição prévia da doutrina-da-ciência na medida em que é a condição de toda compreensão. Obedecendo às leis do espírito sem que haja consciência delas, essa faculdade de ultrapassar a letra não é despertada pelo conhecimento transcendental; e é já pela “pedagogia geral” — da qual deve estar excluído todo “transcendentalismo” — que “a fantasia é fortificada e tornada livre e autônoma” (44). O sentido desse preceito é o de estabelecer, então, a distinção entre o uso cego da “fantasia” pelo senso comum e seu uso ordenado, tal como é desenvolvido pelo educador em seu discípulo, ao qual estará reservada mais tarde uma fácil compreensão da doutrina-da-ciência. Isso seria suficiente para justificar sua formulação; mas bastaria isso para explicar a urgência com que é formulado no limiar da leitura da doutrina-da-ciência?

A diferença, com efeito, deve passar ainda pelo conteúdo: “Uma outra investigação ainda mais difícil (...) diz respeito à invenção de signos para *conceitos espirituais*” (45). Enquanto se trata da designação das coisas da natureza, há um funcionamento linear e espontâneo da “fantasia”: a partir do signo sensível, a representação é remetida a um objeto sensível e é como se o nome

(42) SW, VIII, 309 — nota.

(43) SW, II, 416.

(44) SW, VIII, 357.

(45) SW, VIII, 320.

se depositasse sobre a coisa e a mediação desaparecesse em seus resultados. Assim, essa primeira *metáfora*, pela qual as coisas do mundo sensível recebem seus nomes, aparece como uma *linguagem direta* em que a representação vai do sensível ao sensível, sem notar o elemento supra-sensível que sustenta e anima seu movimento. Mas não há apenas “conceitos sensíveis”. O pensamento, por exemplo, da causa última dos fenômenos sensíveis — Deus — ou o pensamento daquilo que se opõe ao mundo corporal — a alma, o eu — não podem encontrar na percepção objetos correspondentes, devem entretanto ser comunicados e isto só pode ocorrer através de signos sensíveis. A essa tarefa de expor no sensível “representações supra-sensíveis” (entende-se, agora: cujo conteúdo é supra-sensível), vai corresponder um grau mais complexo de transposição, ainda mais exposto à ilusão por ter de fundar-se em um jogo de ilusões:

“A saber, há em nós uma unificação das representações sensíveis e das representações espirituais pelos esquemas que são produzidos pela imaginação. Desses esquemas foram emprestadas as designações para os conceitos espirituais. A saber, o signo que já tinha na linguagem o objeto sensível de que derivava o esquema foi transferido para o conceito supra-sensível. Sem dúvida esse signo se fundava numa ilusão, mas pela mesma ilusão era compreendido, porque, no outro a quem o conceito espiritual era comunicado, a esse mesmo esquema estava vinculado o mesmo pensamento” (46).

Assim a linguagem reencontra com clareza o funcionamento metafórico em que obscuramente se havia originado. Esse trabalho necessário de transposição que, por ocasião dos primeiros signos sensíveis, emitidos a partir de uma “fantasia” prévia e destinados a outra “fantasia” capaz de reconstruir seu sentido, era disfarçado pelo conteúdo sensível de seus signos, opera agora ao nível do conteúdo e pode ser reconhecida pelo que é: um trabalho da imaginação. E, se com isso o conceito de *metáfora* pode readquirir seu sentido habitual, por oposição à “linguagem direta” do senso comum, é preciso não esquecer que é no interior de uma linguagem cujo funcionamento é basicamente metafórico que a filosofia aparece como *metáfora* e que a questão da terminologia filosófica presuppõe uma investigação sobre as “leis da designação metafórica dos conceitos transcendentais” (47). Do mesmo modo, é quando a constituição *imaginária* por excelência da realidade do entendimento é escamoteada pelo pensamento objetivo que este perde de vista a

(46) SW, VIII, 322.

(47) SW, I, 43 — nota.

transposição que está na origem de sua *objetividade* e pensa a imaginação apenas como uma transposição de segundo grau: o imaginário empírico, que se define por oposição ao real. Se, do ponto-de-vista do senso comum, o signo é portador de um significado e as palavras têm “sentido próprio” (*eigentlich*), esse caráter semafórico da linguagem não é nada mais que o esquecimento de sua origem metafórica. O signo, como ação sobre a representação do outro, só remete à coisa *por intermédio* da representação, mas o esquecimento dessa mediação é favorecido pelo próprio caráter sensível do signo; só a impropriedade do signo empírico para exprimir o supra-sensível permite tomar consciência desse mecanismo necessário de transposição e entender afinal o supra-sensível como tal, “situando-o” além de todos os signos.

Assim, a separação entre o sensível e o supra-sensível, condição de toda metáfora, só pode ser exprimida metaforicamente, por uma distinção no interior do sensível: aquilo que não pode ser objeto de nenhum sentido toma o nome daquilo que escapa à visão: *anima, spiritus*; o fundamento dos elementos da natureza ganha o nome de um elemento pensado como primordial: a *água*, o *éter*; aquilo que não pode aparecer como um ser é nomeado à semelhança daquilo que, sem ser, aparece: a *sombra*. Mas, assim como o homem anterior à linguagem, levado pela sua exigência de racionalidade, tendia a espiritualizar o sensível e a “reconhecer” a razão da natureza (*animismo*), o distúrbio sempre possível deste jogo metafórico conduz à ilusão inversa: a *superstição*, que sensibiliza o espiritual. O caráter empírico dos signos permite que o ouvinte menos dotado de “força-de-espírito”, incapaz de pensar algo como desprovido de matéria, entenda seu significado como corpóreo: “Daí a crença em fantasmas, e talvez toda a mitologia das *sombras no Orcus*” (48). Mas essa substituição de um orto-esquematismo por um pseudo-esquematismo é natural, e mesmo inevitável, e é por isso que “nem toda superstição nasce por embuste, mas sim porque as idéias espirituais só podiam ser exprimidas por palavras sensíveis, e aquele que não podia elevar-se até o designado detinha-se no primeiro signo rudimentar” (49).

Isso poderia explicar também, por exemplo, as críticas dirigidas, por um leitor incapaz de se elevar ao “espírito” da doutrina-da-ciência, contra “o fantasma de um subjetivismo da doutrina-da-ciência, engendrado exclusivamente em seu grande desentendimento” (50): pensar o *eu puro* como conteúdo da consciência (ou

(48) SW, VIII, 323.

(49) SW, VIII, 324.

(50) SW, VIII, 305.

a própria consciência como um *conteúdo*) não redundaria em entendê-lo como empírico e em fazer, portanto, uma leitura *supersticiosa* da doutrina-da-ciência? O eu é proposto “como a forma fundamental de todo saber”. Mas aquele que é presa da *objetividade*, constituída pela imaginação, só pode pensá-lo, ao ouvir *falar* nele, sob a “forma fundamental da imaginação”: como “um ser objetivo, determinado por outro ser objetivo oposto a ele” (51). Assim a *egoidade se desegoíza*, e, assumindo essa forma, a que não corresponde nenhum conteúdo, nem na filosofia nem fora dela, o eu da doutrina-da-ciência transforma-se (e não necessariamente “por embuste”) num mero produto ilusório da imaginação empírica, precisamente num — fantasma.

Tomar o idealismo *transcendental* da doutrina-da-ciência por um idealismo *realista*, atribuindo seriamente uma consistência e uma efetividade *objetiva* àquilo que ele constrói em sua reflexão, é “o verdadeiro delírio (*Schwärmerei*) e a alucinação (*Wahnsinn*) propriamente dita que consiste em atribuir realidade aos produtos de sua imaginação *em sua liberdade*” (52). É por esse distúrbio de uma fantasia rudimentar, que consiste em esquecer-se da objetivação necessária pela qual os conceitos supra-sensíveis têm de passar para chegar à exposição verbal, que se pôde pensar as formas kantianas como fôrmas existentes na mente e a matéria em si como algo acolhido nessas fôrmas, como se fosse a massa de um “waffle”, ou procurar o eu puro, a partir de sua definição verbal, como quem procura “uma coisa coincidente consigo e que retorna a si, mais ou menos como um canivete” (53); e é assim também que se imagina que o idealismo da doutrina-da-ciência pretende chegar a seu *conteúdo*, entendido como totalidade da experiência, limitando-se a tomar como princípio um “conceito do eu” e a analisá-lo, para extrair tudo dele, “como quem descasca uma cebola” (54). Mesmo o leitor mais ingênuo poderia desmistificar esses fantasmas da imaginação empírica, em vez de assustar-se com eles, e o filósofo transcendental pode responder com bom humor, àquele que alimenta essa imagem fantástica da doutrina-da-ciência:

“— Tu foste bem benevolente, para deixar que te impingissem algo assim” (54).

(51) SW, VIII, 366.

(52) SW, II, 450.

(52) SW, VIII, 366

(52) SW, VIII, 365

* * *

*

“Basta então de signo e palavra!” (55) — O filósofo transcendental, que advoga pela “claridade do olho”, estará sempre condenado a falar escuro para aqueles que não se dispuseram a acender uma candeia no entendimento, porque “os signos da linguagem passaram pelas mãos da falta-de-pensamento e adquiriram algo da indeterminação que ela tem” (56), em particular “em nossa época”, nesse tempo carregado em que “se verificou com toda clareza que a linguagem não basta para o entendimento sobre conceitos filosóficos” (57).

É assim que, em 1801, Fichte publica uma segunda edição de sua *Grundlage* de 1794, no mesmo momento em que está em vias de elaborar uma nova exposição da doutrina-da-ciência, “muito diferente”, quanto a sua *forma*, dessa primeira exposição, mas em que se trata, decerto, sempre do “mesmo conteúdo”. E essa diversidade formal, longe de ser prejudicial a sua compreensão, é “útil” para o público filosófico que ainda não está preparado para a “nova perspectiva” inaugurada por essa doutrina, pois favorece o reconhecimento de seu conteúdo, impedindo que o leitor se fixe em uma forma estratificada, contentando-se com simples fórmulas (58). Isso decorre da mesma preocupação que levava Fichte, já na *Grundlage*, a procurar “evitar tanto quanto possível uma terminologia fixa” (59): é preciso dar à forma toda a fluidez e transparência que lhe competem, para que ela não se torne um obstáculo à apreensão do conteúdo; é preciso impedir que ela o esconda em vez de revelá-lo, e é justamente a possibilidade de variá-la que permite pôr em destaque sua contingência em relação à permanência do que nela se diz. Trata-se de mostrar, dessa maneira, que todo modo de apresentação é exterior ao espírito, cuja identidade a si não se deixa afetar em nada por sua variação. Por isso não é necessário que o filósofo renegue uma exposição em nome de outra melhor: todas são *exposições*, todas permanecem válidas porque nenhuma é válida em si mesma. Vencer essa contingência seria compor a exposição “mais perfeita”, tarefa tão exterior à atividade filosófica em si mesma que poderia até ser confiada a outros, ou adiada para o último termo da investigação transcendental, pois não faz corpo com a própria descoberta da doutrina-da-ciência e nem

(55) NW, II, 138.

(56) SW, I, 529.

(57) PW, 147.

(58) SW, I, 85.

(59) SW, I, 87.

sequer é essencial à comunicação dessa descoberta. E' certo que essa variação da exposição é apenas uma solução provisória, válida "até a futura aparição de uma exposição rigorosamente científica" dessa doutrina (60), "até sua exposição final e acabada" (61) — que Fichte nunca chegou a fornecer. Mas essa afirmação de uma imutabilidade do conteúdo é suficiente para fazer da promessa de "uma nova exposição da doutrina-da-ciência" algo acessório, cujo cumprimento poderia ser a constante reiteração oral da exposição ao nível dos cursos de Fichte, mas que, no plano da publicação impressa, seu autor jamais cumpriu. Mais que isso, ela legitima que o filósofo, já em 1806, venha a declarar que se trata de uma promessa "de cujo cumprimento, de resto, já há muito tempo me desvinculei, e ainda agora o adio de novo, porque se tornou cada vez mais claro para mim que a ve'ha exposição da doutrina-da-ciência é boa e por ora suficiente" (62). Trata-se, aqui, precisamente, de declarar essa exposição "boa e correta", para indicar com isso "que jamais se deve esperar de mim outra doutrina do que a que foi dada ao público naquela ocasião" (63).

Mas, se tudo isso permite dar conta da fluidez de que testemunha o discurso fichteano para modificar-se de uma obra a outra e de sua docilidade, apesar da intransigência filosófica de seu autor, em dobrar-se às exigências pedagógicas ou polêmicas do momento, a ponto de dar a Schelling a ocasião de acusá-lo de plágio e de falar com desdém de uma "filosofia melhorada" de Fichte, é preciso entretanto notar que não é inteiramente no mesmo sentido que, por exemplo, a *Destinação do homem* é escrita à maneira dos românticos, para mostrar que a doutrina-da-ciência não é incompatível com a linguagem da moda — e que a *Grundlage* empresta a linguagem kantiana.

No primeiro caso, trata-se apenas de indicar em que sentido "a formação científica deve ser sempre acompanhada pela formação para as belas artes, pelo menos para a mais universal, a arte-poética": o filósofo deve poder exercer uma figuração livre, para expor o supra-sensível, deve "saber aprisionar facilmente a visão evanescente e dar-lhe figura, conceito e palavra" (64), para assegurar sua comunicação. Mas o interesse paródico e polêmico do tom e da construção do texto de 1800 sobre a destinação do homem ("*ex-posta* por Johann Gottfried Fichte", como está dito no frontispício

(60) SW, I, 85.

(61) SW, I, 87.

(62) SW, VIII, 368.

(63) SW, VIII, 369.

(64) NW, III, 181-182.

do livro) é bem mais exterior à doutrina-da-ciência do que o profundo enraizamento no kantismo da primeira reflexão fichteana, animada pela ambição de dar à filosofia transcendental uma unidade sistemática capaz de transformar em estrada real a vereda da *Crítica* e assim de levar o leitor, pelo exame da constituição transcendental da objetividade, precisamente até “o ponto a partir do qual Kant se encarrega dele” (65). Sob um vocabulário inegavelmente kantiano, é a própria ação dos temas kantianos que não deixa de acusar-se constantemente nas principais articulações do sistema (a divisão entre o teórico e o prático, a primazia da razão prática, as Idéias transcendentais, o ser racional finito, a determinação recíproca, todas as faculdades superiores do conhecimento na *Dedução da Representação* etc.), e, ao abandonar essa exposição para dar à doutrina-da-ciência uma *nova forma*, não será apenas uma terminologia que tivesse caído de moda, mas toda a aparelhagem conceitual do criticismo que Fichte deverá abandonar como sendo apenas a *letra*.

De fato, é do “espírito” do kantismo que Fichte pretende ser o continuador (66), “a investigação não tem mais espaço”, segundo ele, para ultrapassar esse espírito: trata-se apenas de “ultrapassar a *letra* do kantismo” (67). Assim, a obra de Kant, ao lado da doutrina-da-ciência, não será considerada como “um outro sistema”, mas simplesmente como “uma outra exposição do mesmo sistema” (68). E para aquele que quer “consagrar sua vida a uma exposição, totalmente independente de Kant, de sua grande descoberta” (69), aquilo que menos conta é justamente essa “letra, muitas vezes celestialmente clara, mas muitas vezes também, e em ocasiões importantes, muito desastrosa”, à qual se “aferram todos os kantianos sem exceção”, que não compreendem que é preciso estudar Kant “elevando-se daquilo que ele diz efetivamente àquilo que ele não diz, mas que tinha de pressupor para poder dizer o que disse” (70). Pressos à historicidade da letra, só lhes resta conservar, da *Crítica* e mesmo da doutrina-da-ciência, apenas “a palavrinha *eu*, que acabará por ser o único proveito da vida de Kant e, se ousar mencionar-me depois dele, da minha, consagradas à ciência” (71). Esta seria portanto a ocasião de relativizar a acusação segundo a qual Fichte quer fazer de Kant um fichteano an-

(65) SW, I, 411.

(66) SW, I, 186 — nota.

(67) a Böttiger, 2 de abril de 1794; Schulz, n. 161.

(68) SW, I, 35.

(69) SW, I, 420.

(70) NW, II, 102.

(71) NW, II, 97.

tes da letra: ele nunca diz que Kant seja um fichteano *ao pé da letra* — o que, de resto, não tem nenhum valor a seus olhos — e para ele é sempre *antes da letra* que se está na verdade; a assimilação entre a obra de Kant e a doutrina-da-ciência é apenas a afirmação dessa certeza, constitutiva da doutrina-da-ciência em sua qualidade de idealismo transcendental, de que “Kant *pensou* tal sistema; de que tudo o que ele efetivamente ensina são fragmentos e resultados desse sistema, e de que só sob essa pressuposição suas afirmações tem sentido e coerência” (72).

Isto já faz suspeitar que o “espírito”, pelo menos do ponto-de-vista de sua leitura de Kant, funciona para Fichte quase como uma espécie de “impensado” e, se “ultrapassar a letra” significa propriamente pensar um impensado, o projeto de fazer uma nova “exposição” do mesmo sistema, longe de ser um mero ato de modéstia em relação a Kant, traz claramente inscrita nele a tarefa de uma elaboração conceitual inédita, de todo um trabalho filosófico que não deixa de ser mais exigente por ser considerado como exterior à essência da filosofia transcendental, isto é, como exterior ao *espírito*. Em plena fase de ajuste de contas com Schelling, é sem dúvida para isto que Fichte quer chamar a atenção de seu correspondente:

Tanto quanto li em seu sistema, nós poderíamos bem, a propósito da *coisa mesma* (der Sachen), vir a dar no mesmo, mas de modo nenhum a propósito da *exposição* (Darstellung), e esta pertence aqui essencialmente à coisa” (73).

Fichte bem sabe, por certo, que *sistema* é a palavra grega para designar algo *zusammen-gesetzt*, uma simples com-posição de partes, ele não esquece que “a forma sistemática não é o fim da ciência”, mas simplesmente um meio para atingir esse fim — que, portanto, a sistematicidade não será jamais “a essência da ciência”, mas apenas “uma propriedade contingente dela” (74). Trata-se apenas de uma forma, que só deve aparecer quando a ciência, que tem de ser “una, um todo”, é constituída por várias proposições, e serve unicamente para comunicar a certeza da proposição fundamental a todas as outras, ou seja, para assegurar que todas as proposições de uma mesma ciência são dotadas da “*mesma certeza*” (75). É a *certeza*, e não o sistema, que é necessária: este te-

(72) SW, I, 478.

(73) A Schelling, 31 de maio — 7 de agosto de 1801; Schulz, n. 476.

(74) SW, I, 42.

(75) SW, I, 40-41.

rá, finalmente, a contingência da *letra*. Por isso, aquilo que está “além de todos os signos”, também no estudo das línguas antigas, não é a “configuração conceitual” dessas línguas, cuja única função é produzir um benéfico efeito de estranhamento: é aquilo que, além do conceito assim como além do signo, se oferece àquele que é capaz de atravessar a ambos (76). Nesse sentido, cada uma das exposições poderia certamente ser considerada como um sistema diferente.

Mas, ao lado desse sistema artificial, é preciso saber que sistema se diz também em outro sentido, e que a doutrina-da-ciência necessária, entendida como “objeto” da Epistemo'logia fundamental, como aquilo que precede a construção do sistema filosófico na qualidade de “disposição natural”, é, precisamente, designada como o “sistema do saber humano” (77). É desse sistema, e não do sistema de *Fichte*, cuja literalidade já está indicada pelo próprio porte de uma assinatura, essa, que o sistema kantiano deve ser entendido como uma outra *exposição*, mas nem por isso ele deixa de ser “sistema”, e não algum vago “espírito” indeterminado que teria podido ser reconhecido sob uma forma qualquer, e do qual a obra de Kant seria apenas uma forma exemplar, um simp'les *exemplo*. Do mesmo modo, se todos os escritos de *Fichte* destinados a expor a doutrina-da-ciência dizem, não obstante sua diversidade, “sempre a mesma coisa” (78), não será um longínquo “pressentimento” (79) dessa “mesma coisa” que irá permitir à especulação schellingiana chegar a *expor* verdadeiramente a descoberta de *Fichte*. O sistema no primeiro sentido, a *exposição*, aquilo que *Fichte* chamará ainda de “doutrina-da-ciência *in specie*” — “saber particular cujo não-ser é tão possível quanto o ser” (80) — só tem valor em função de seu “objeto” necessário (81), desse “sistema do saber humano” ou saber absoluto, que “está lá” independentemente da filosofia e que deve ser estabelecido por ela em forma sistemática (82). Embora a forma suscetível de convir a esse conteúdo possa variar, e esse espaço de variação seja aquilo que define a diversidade e a contingência da *letra*, há no “sistema” (no sentido que tem essa palavra no texto a Schelling citado acima) daquele que não possui a doutrina-da-ciência elementos suficientes para distingui-lo daqueles que construiria quem a possui.

(76) SW, VIII, 354.

(77) SW, I, 69-70.

(78) NW, II, 123.

(79) NW, II, 197.

(80) NW, II, 289.

(81) SW, I, 426.

(82) SW, I, 70.

O campo subsumido pela noção de *espírito* perde, portanto, muito da extensão que teria se se pudesse estabelecer duas séries paralelas, uma pensada e outra dita, correspondendo-se termo a termo e em que iriam alojar-se, respectivamente, a necessidade e a contingência, o espírito e a letra. A *letra* não caracteriza apenas a linguagem, a simples materialidade do texto por oposição ao pensamento, mas recobre também, fazendo-o participar de sua contingência, o conceito. Só a intuição, o inconcebível, lhe escapa, e isto precisamente por não poder desenvolver-se em uma série: a própria serialidade — a discreção e a sucessão — é basicamente “litera”. Mais que uma diferença de níveis, há entre o espírito e a letra uma diferença de natureza, e assim, por não poder deixar de servir-se da linguagem e do conceito, o filósofo transcendental, embora estando rigorosamente decidido a “aniquilar” esse “primeiro emprego fundamental de toda linguagem, a *objetividade*” (83), que falseia suas relações com a verdade, é obrigado a estabelecer um sistema de filosofia, a “construir o que pura e simplesmente não pode ser construído” (84).

Por isso não adianta propor, como seus contemporâneos, que a crítica da razão seja precedida por uma meta-crítica da linguagem (85), e é bem mais do que uma deficiência pessoal que está em jogo quando o autor da doutrina-da-ciência é levado a declarar: “Acredito decerto firmemente que o que *intuí* e também, em sua maior parte, o que eu *pensei* é irrefutável; mas o que eu *disse* pode muito bem ser em parte muito incorreto” (86).

Dos três modos de acesso ao saber do saber, de que se trata nesse texto, a questão da linguagem leva a dar ênfase ao abismo que separa os dois primeiros (a intuição e o pensamento) do último (o discurso verbal), mas um olhar atento fará notar que a leve defasagem introduzida entre os dois primeiros seria talvez capaz de ajudar a entender mais fundamentalmente toda essa constelação de conceitos. Se a verdade é unânime ao nível da intuição, o erro, majoritário ao nível do discurso, está também presente, embora minoritário, ao nível do pensamento. É nesse sentido que Fichte poderá acrescentar: “Aquilo que quero comunicar é algo que não pode ser dito, nem concebido, mas apenas *intuído*” (87). A palavra não é desqualificada por sua inépcia a dar conta de uma ordem conceitual superior, ou simplesmente banida de um território

(83) NW, II, 205.

(84) SW, II, 106.

(85) Fichte aponta esse projeto como uma mera piada, ingenuamente levada a sério por Herder e Jean-Paul: PW, 148.

(86) a Reihold, 2 de julho de 1795, Schulz, n. 246.

(87) *Ibidem*.

rio onde se exercesse o discurso mais nobre do pensamento puro; pelo contrário, ela é a representante legítima da discursividade do conceito: “O ponto supremo a que se pode chegar pela explicação das palavras é um *conceito* determinado; e justamente por isso àquilo que na doutrina-da-ciência é o totalmente falso” (88). É que, afinal, a insuficiência da linguagem só pode estar em sua solidariedade com o conceito, que é, mais fundamentalmente, um produto do ato originário de objetivação: só pode ser apreendido como exterioridade e traz consigo a forma da projeção por hiato irracional, negadora da gênese. A Epistemologia fundamental, que se coloca do ponto-de-vista da gênese, tem por isso mesmo de elevar sua reflexão acima do conceito, e assim colocar a forma de sua comunicação em algo superior a ele: “a *intuição*, diante de cujo tribunal teriam de se colocar o próprio conceito e seu suplente, a palavra”. Só da intuição pode depender o entendimento (“ou a eterna cisão”) em filosofia: desse “meio de conciliação superior ao *conceito* e à frequentemente tão falsificada cópia dele de segunda mão, que é a *palavra*” (89). A doutrina-da-ciência começa elevando-se acima de toda faticidade. É justo então que para ter acesso a ela seja preciso elevar-se acima da diversidade empírica da linguagem, mas também da faticidade formal dos conceitos: “Aquilo de que parte a doutrina-da-ciência não se deixa conceber nem comunicar por conceitos; só pode ser imediatamente intuído. Para aquele que não tem essa intuição, a doutrina-da-ciência permanece infundada e unicamente formal” (90).

Não há como responder à acusação de empregar palavras que lhe desagradam em outros autores. Isso é verdade, e mesmo inevitável: “é preciso que eu as utilize, mesmo que fosse apenas para poder em geral falar, e é preciso que eu as reco'ha da língua em sua significação (*Bedeutung*) dada”. Mas não: há algo a responder a isso, pois essa heteronomia semântica pode ser corrigida pela autonomia sintática de um saber rigoroso: “Mas eu as utilizo em outro sentido (*Sinn*) do que meus adversários, como deve claramente aparecer a partir da derivação dos conceitos designados com elas” (91). Há, portanto, algo que permite ir além da *Beudeutung* dada e criar um *Sinn* no elemento das palavras e dos conceitos que elas designam: é a *Ableitung*, a derivação no sentido ativo, a própria atividade de construir que anima de um espírito novo as palavras gastas indispensáveis a todo enunciado. A esses meros instrumentos de designação “com” os quais (como se escreve *com* uma caneta)

(88) SW, II, 384.

(89) PW, 148.

(90) SW, V, 181 — nota.

(91) SW, V, 365.

são designados os conceitos da filosofia transcendental, a derivação destes conceitos traz, através deles, um “outro” sentido, que vem do fundo à superfície, para subvertê-la, para fazê-la virar no avesso e mudar de sentido. Essa subversão sintática é o efeito do espírito, sistema no sentido ativo que faz com que “a exposição pertença muito essencialmente à coisa”, e que — modelo da determinação da forma pelo conteúdo — permite que a doutrina-da-ciência como ciência particular estabelecida numa forma sistemática seja a exposição da doutrina-da ciência necessária, já “sistema do saber” de que ela é a *Abbildung* — que se traduziria, em um primeiro nível: a imagem decalcada, mas, melhor, pensando nessa emergência ativa do conteúdo: a repetição (92). É essa inércia do significante, em que comungam conceito e palavra, que vai requerer o recurso à atividade de derivação: “Só quando se indica o ato, pelo qual um conceito advém, este adquira uma determinação perfeita” (93) — e é por falta dessa *determinação* que “sem essa construção as as proposições da doutrina-da-ciência são todas sem sentido (Sinn) nem significação (Bedeutung)” (94). Por isso o idealismo transcendental, ao mesmo tempo que estabelece na contingência seu *texto*, tem de convidar a libertar-se dessa “letra que absolutamente não quer significar (bedeuten) e que seria preferível não existisse, se sem ela fosse possível um ensinamento” (95). Não há, portanto, um idealismo unilateral do *espírito* puro (de que teria vindo a Dialética Transcendental se esse “espírito” tivesse a consistência de um *fantasma*?) simplesmente oposto como contrapartida a um materialismo da *letra*. E a *intuição intelectual*, que dá acesso ao conceito da eguidade como ponto-de-partida da doutrina-da-ciência, só pode ser entendida como a indicação de um *ato*; é a partir da construção daquela autoposição que se verifica que “eu e ação que retorna em si mesma são conceitos plenamente idênticos” (96). E’ nesse sentido, e não por uma desqualificação clássica da linguagem, que a reflexão transcendental, como elaboração conceitual, não pode prender-se aos signos: “Seja qual for o signo ao qual ela vincule seu objeto, que ela o chame de eu, de não-eu, de X ou de Y — o signo não é nada: só aquilo que aparece na intuição imediata de cada um é o de que se trata” (97).

Já se está filosofando, quando se está ainda ao nível da *letra*. Mas como explicar de outro modo, se não for essa criação autônoma do sentido, a possibilidade de uma passagem do espírito à *letra*, a

(92) SW, I, 55 — adendo marginal; Cf. também: SW, II, 361.

(93) SW, I, 523.

(94) SW, II, 383.

(95) NW, II, 161.

(96) SW, I, 462.

(97) PW, 130.

possibilidade, em suma, de filosofar? É preciso, justamente, que os conceitos só possam explicar-se uns pelos outros, que o todo seja esse “sistema orgânico cujos termos não estão vinculados por mera consequência, mas por determinação recíproca” (98), para que a verdade possa sair de si e expor-se no discurso. E’ preciso, a rigor, que esse *espírito* de que se trata a propósito da comunicação da doutrina-da-ciência não seja nada mais do que aquele que é definido por Kant na *Crítica do Juízo*, mas que agora não pode mais estar reservado unicamente à produção das “belas artes”:

Espírito — “poder de captar o jogo efêmero da imaginação e unificá-lo em um conceito (que justamente por isso é original e desvenda ao mesmo tempo uma nova regra, que não pode ser inferida de nenhum princípio ou exemplo precedente), conceito este que se deixa comunicar sem coação de regras”; portanto, “de exprimir o indizível do estado-da-mente por ocasião de uma certa representação e torná-lo universalmente comunicável” (99.)

É justo então dizer da doutrina-da-ciência, dessa meta-ciência radical que deve consistir “no escrutínio da raiz — para Kant inescrutável — em que o mundo sensível e o supra-sensível se unem” (120), que ela “não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito; pois suas idéias fundamentais devem ser produzidas, em todo aquele que a estuda, pela própria imaginação criadora” (101). Esse espírito que anima as proposições da doutrina-da-ciência sistemática, é preciso pressupô-lo também no leitor, e a exposição da Epistemologia fundamental deverá permanecer letra morta enquanto não despertar nele a própria reflexão. Por isso seu princípio (Prinzip) não é princípio na qualidade de *proposição* (Grundsatz), e o valor de sua intuição fundamental está precisamente no *desempehuo* (Vollziehung) da intuição. Mesmo em sua formulação verbal mais irreduzível ao senso comum, encontrada em uma proposição da exposição de 1804 (“*a visão vê necessariamente*”), a intuição pura da egoidade absoluta não é o ponto supremo desse saber do saber, não é em última instância seu *princípio*, não situa seu *começo* no tempo; “livres de toda fórmula e com autônoma capacidade de infletir nosso espírito para todos os lados” (102), devemos tornar-nos capazes de “pensar seria-

(98) SW, II, 385.

(99) Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 49, 198.

(100) NW, II, 104.

(101) SW, I, 285.

(102) NW, II, 161.

mente, energicamente, pôr com seriedade e ver uma *imagem*" (123), para admitir que "essa visão (Einsicht), a única que faz de nós a doutrina-da-ciência, de que a razão é fundamento absoluto da existência dessa ciência, nós não a encontramos imediatamente em nossa proposição", mas, "mais profundamente", na "visão *desempenhada*" por nós, e unicamente no *desempenho* dessa visão (104), na egoidade *formante* e *performante*. O ponto-de-vista transcendental só pode ser "*designado* pela própria construção da imaginação e pelo rigor e precisão na apreensão" (105). Só essa comunidade transparente ao nível do *espírito*, garantida pela liberdade da imaginação, constitui o elemento em que se torna possível a comunicação da filosofia: "Ninguém pode trazer uma intuição à interioridade do outro, pois cada um só intui aquilo que ele próprio faz" (106). É natural então que, mesmo ao nível mais avançado do aprendizado da doutrina-da-ciência, não seja lícito reduzi-la à *letra*, e a nova perspectiva aberta pela filosofia transcendental só pode estar na constância da atitude reflexionante, não na intuição objetiva, mas no *exercício* dessa intuição: "Mesmo quem acredita sabê-lo muito bem tem de exercitá-lo. Pois nós o sabemos bem no signo, mas é a intuição mesma, não sua mera imagem, que deve tornar-se o novo dia de nossa vida" (107). Graças a isso é que se verifica que "doravante uma meta-crítica da linguagem filosófica é tão pouco, necessária quanto uma meta-crítica das expressões: ponto, linha etc., na matemática" (108): é pela mesma radicalidade que a nova filosofia põe inauguralmente em seu fundamento a intuição e estabelece, ao mesmo tempo, a totalidade de seu próprio discurso (literal e conceitual) como mera letra.

Com isso, em definitivo, esse discurso permanece sempre discurso, a letra não engendra o espírito, mas limita-se a dar-lhe uma forma em exterioridade. E a esse seu caráter de "imagem" que a doutrina-da-ciência deve, no limite, o paradoxo de seu estatuto de *exposição* — contingente em sua alteridade quanto àquilo que expõe, necessária na medida em que é sua exposição, na medida em que efetivamente — o *expõe*. Ela é ciência, e não o próprio "objeto" de que é ciência, ao qual não acrescenta nada: "Aquilo que a doutrina-da-ciência estabelece é uma proposição pensada e posta em palavras: aquilo que no espírito humano corresponde a essa proposição é uma ação qualquer dele, que em si não teria necessa-

(103) NW, II, 16.

(104) NW, II, 306; grifo nosso.

(105) NW, I, 123 — grifo nosso.

(106) NW, I, 32 — grifo nosso: o verbo alemão é *Tun*.

(107) NW, I, 125.

(108) PW, 148.

riamente de ser pensada" (109), e, mesmo se se pode falar de um "sistema" do espírito humano, é que se fala assim hipoteticamente, pensando já em um "sistema" que estaria lá, à mão (vorhanden), para um "observador eventual" (110). Ela é ciência e não pode, tampouco, tornar-se uma sabedoria: "Filosofemas propriamente ditos de uma teoria transcendental são em si mortos e não têm nenhuma influência, nem boa nem má, sobre a vida, assim como um quadro não pode viver nem se mover" (111). Proposição pensada e dita, filosofema morto, imagem, ela só deve seu ser àquilo que a precede independentemente dela e que ela não poderia de nenhum modo criar: é rigorosamente correto dizer, em todos os níveis, que "a filosofia não é criadora do saber" (112).

Mas isso não suprime o problema de sua existência efetiva como exposição do originário fora de si mesmo. Sua tarefa de tudo explicar e nada criar não pode impedi-la de criar a si mesma e de ter finalmente de voltar-se sobre si mesma para explicar-se: "A filosofia só pode *explicar* fatos (Fakta), de nenhum modo produzi-los por si mesma, exceto que ela produz a si mesma, como fato (Tatsache)" (113). Acontece então que sua existência de fato tem de preceder o fundamento que ela deve indicar para essa existência, o fato de expor o Absoluto já está aí quando ainda não se expôs o fundamento desse fato. A doutrina-da-ciência, como ciência da ciência, tem de ser posta em marcha antes de completar-se como ciência de si mesma e de legitimar-se, assim, como *esta* ciência que ela é. É certo que seu *conteúdo* pertence a uma potência superior da consciência, e é exterior à experiência — a essa "primeira potência da consciência" — assim como todo fundamento é exterior ao fundado. Mas "tudo o que descobrimos pelo senso interno em nossa mente" (e isto inclui, portanto, a própria a reflexão filosófica e sua ciência) pertence também à primeira potência. Nesse sentido, "cai também nessa esfera aquilo que chamei de potências superiores, decerto não segundo seu *conteúdo*, mas certamente a propósito da *forma*, i.e. das leis segundo as quais se conduz e é estabelecido precisamente assim como é estabelecido. — Pois essas leis pertencem aos fatos do sentido interno e, se nos observamos bem por ocasião daqueles desempenhos da mente, são percebidas" (114). Assim se inscreve, no próprio estatuto da doutrina-da-ciência, o paradoxo da razão finita, pelo

(109) SW, I, 79.

(110) SW, I, 71.

(111) SW, V, 350.

(112) NW, I, 122.

(113) SW, V, 178.

(114) SW, II, 345.

qual, segundo a fórmula concisa do programa de 1794: “A forma da ciência toma sempre a dianteira de sua matéria” (115). É ele que se manifesta na circularidade inevitável que aparece desde o início da investigação da *Grundlage*: já que o filósofo “tem de exprimir-se assim como se exprime apenas para ser entendido e pode exprimir-se assim porque já apreendeu há muito tempo os conceitos requeridos para isso” (116), é preciso, “embora apenas para tornar-se inteligível”, portanto “sem tirar disso a menor consequência” (117), pressupor já como válidas as leis da lógica geral, cuja validade terá de ser provada em seguida, justamente quando, ao nível do *conteúdo*, essas leis forem derivadas “do princípio cujo estabelecimento só é correto sob a condição de sua correção” (118).

A relação entre a verdade e o discurso não pode, portanto, ser simples. Não há uma correspondência bi-unívoca que fizesse com que os termos do pensamento encontrassem seu equivalente ao nível do discurso. O discurso, embora predestinado a ser o lugar de aparição do Absoluto, não está pre-determinado a sê-lo e, mesmo se essa predestinação é cumprida, permanece sempre o problema da relação entre o Absoluto e a aparição. Eis tudo o que implica a noção de uma ex-posição (*Darstellung*) da doutrina da-ciência, da sua ex-sistência (*Dasein*) no mundo. Saber do saber, ela tem de ser também saber, deve transcender e não transcender aqui o de que ela é saber. Sempre em atraso em relação a si mesma, ela deve ser ela própria e explicar-se, aparecer no mundo e explicar o fundamento desse mundo fenomênico de que faz parte: o idealismo transcendental é vida e ciência da vida. Produzir seu fenômeno no discurso e estar além de todo discurso, eis seu dúplice estatuto. Assim como o filósofo é cidadão, a ciência não tem um lugar privilegiado fora do mundo, e sua *utopia* transcendental é um não-lugar, o que poderia também dizer-se, com os conceitos que Fichte herdou de Kant: a própria teoria é uma prática.

Mas, por ter seu foco inconcebível na unidade absoluta da teoria e da prática, “ancoramento na faticidade e saber que a “ultrapassa” se tornam, graças à liberdade de reflexão, “numa unificação necessária” (119): a doutrina-da-ciência pode legitimamente instalar-se na contingência e tornar-se saber da contingência sem deixar resíduos, e dentro dela a razão pode tornar-se “um eu interior, circunferência e centro” (120). É certo que o conceito da *contingência* é assencialmente contraditório (e assim aparece aos olhos da “lógica pobre”

(115) SW, I, 80.

(116) SW, I, 459.

(117) SW, I, 79.

(118) SW, I, 92.

(119) SW, II, 162.

(120) NW, II, 310.

daqueles que não possuem a doutrina da-ciência), porque consiste em pôr algo como posto e não-posto. Cabe porém, à reflexão em sua radicalidade, mostrar que a contingência o é necessariamente, mas que, “produzido pela imaginação”, esse conceito “tem, por conseguinte, de ser apreendido também com a imaginação” (121). Para além da lógica, só a Epistemologia Fundamental pode então dar conta da contingência, demorar-se na contradição e mostrar, em última instância, que é finalmente a falta de *autonomia*, a recusa da liberdade, que produz nos lógicos aquela “impossibilidade de pensar a contradição” que, levada às últimas consequências de sua coerência, desemboca diretamente nessa negação da contingência que é o “fatalismo absoluto” (122). E aqui a noção da liberdade formal (de indiferença) encontra sua plena consonância com a liberdade radical, absoluta. Graças à autonomia formal da reflexão, que torna pensável a contradição, encontra-se assim a única via que permite ir além de todo dogmatismo do entendimento natural, pois é sempre “por liberdade absoluta que nos elevamos à razão, não por uma *passagem*, mas por um salto” (123). A liberdade, único *conteúdo* do idealismo transcendental, é também, como autonomia absoluta da imaginação, a condição indispensável de sua compreensão. E essa dificuldade de sua comunicação, que decorre, afinal, da impermeabilidade que tem para os “letristas”, prisioneiros da objetividade fixa, o espírito que anima o sistema da doutrina-da-ciência, não precisa mais ser mencionada em tom elegíaco, e pode mesmo ser dita, metaforicamente, na linguagem inocente da fábula:

“Pigmaleão colocou sua estátua animada diante dos olhos do povo em júbilo: ele poderia — já que nada nos impede de complementar a fábula — ter-lhe participado, ao mesmo tempo que a vida, o secreto privilégio de só poder ser vista como viva pelos olhos dotados de espírito mas, para os olhos vulgares e embotados, permanecer fria e morta. Custa só isso tornar-se famoso? pensa — enquanto o povo inteiro homenageia o artista — um homem que também quer cultivar seu cinzel: mede precisamente com esquadro e régua as dimensões da estátua, vai para casa, apronta sua obra e coloca-o ao lado da obra do artista: e há muitos que não verão nenhuma diferença entre ambas” (124).

RUBENS RODRIGUES TORRES FILHO

(121) SW, I, 351.

(122) SW, II, 53.

(123) SW, I, 298.

(124) SW, VIII, 298.