

A apresentação genética das imagens como possibilidade do conhecimento – Uma introdução à Teoria das Imagens na obra tardia de Fichte*

*A genetic presentation of images as a possibility of knowledge – an
introduction to the Images Theory in Fichte's late work*

Melina Duarte

melinaduarte@yahoo.com

Ludwig-Maximilians Universität München

Prof. Dr. Alessandro Bertinetto

alessandro.bertinetto@uniud.it

Università di Udine - Dipartimento di Filosofia

Resumo

Como conhecemos o mundo? De que maneira esse conhecimento é possível? A *Doutrina da Ciência* pretende responder estas questões a partir de uma análise fenomenológica na qual o conceito de imagem tem importância fundamental no esclarecimento da relação entre sujeito e objeto. Essas imagens participam de uma apresentação fática e também genética do mundo. A apresentação fática, no entanto, se mostra insuficiente para garantir a possibilidade do conhecimento, bem como o seu progresso. Isto ocorre, pois, para Fichte, as imagens nesta instância participam de um sistema de saber no qual elas ainda não têm significação nem finalidade. Por esse motivo, buscamos mostrar como a apresentação genética fornece significação e finalidade às imagens quando engendrada pela crença enquanto fundamento do saber.

Palavras-chave: fenomenologia, saber, crença, *Doutrina da Ciência*.

Abstract

How can we know the world? How is this knowledge possible? Fichte's *Doctrine of Sciences* tries to answer to these questions from a phenomenologic analysis. In that work, the concept of image has fundamental importance in clarifying the relationship between the subject and the object. These images take role in a factual and also genetical presentation of the world. The factual presentation, however, is insufficient in guaranteeing the possibility of knowledge, as well as its progress. This happens as images take part in a system of knowledge, where they do not yet have full meaning nor goal. For this reason, we have tried to show how the genetical presentation brings meaning and aim to images when these are engendered by common believes as the basis of knowledge.

Key words: phenomenology, knowledge, belief, *Doctrine of Science*.

1. Introdução Geral

* Agradeço à Professora da ULBRA Liège Frainer Barbosa pela leitura e revisão atenta deste texto e também aos colegas do Seminário Avançado de Pesquisa sobre a *Doutrina do Estado* de Fichte ministrado no semestre de inverno de 2009/2010 pelo Prof. Dr. Günter Zöller na Universidade Ludwig-Maximilians em Munique.

Como conhecemos o mundo? De que maneira esse conhecimento é possível? Através da razão ou, antes, através da experiência? Há ainda outra forma pela qual conhecemos algo? Essas são as questões mais fundamentais que pretendem esclarecer o nosso conhecimento sobre o mundo. Todas elas, de uma maneira geral, são perpassadas pelo questionamento acerca da relação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, precisamos investigar qual deles é condição nesta relação: é o sujeito condição do objeto, ou é o objeto condição do sujeito?

Se considerarmos o sujeito como sendo condição do objeto, seguiríamos, por consequência, uma análise psicológica, tendo em vista que o aparecimento dos fenômenos [*Erscheinung*] seria reduzido a um complexo de processos mentais dependentes do sujeito. Sob esse aspecto, o conceito de percepção se tornaria a chave para o esclarecimento da relação entre sujeito e objeto. Por outro lado, se nós considerarmos o objeto como sendo condição do sujeito, seguiríamos então uma análise ontológica, uma vez que um Ser seria concebido fora do sujeito cognoscente. Esta separação entre dois tipos de análise, a psicológica e a ontológica, é muito cômoda, mas não totalmente evidente, visto que a análise psicológica não é, em princípio, completamente vazia de todo fundamento ontológico, na medida em que há também nela uma relação do sujeito com algo outro. Assim, a fim de bem diferenciá-las, utilizaremos a denominação psicológica para uma e dogmático-ontológica para outra. Mas pode alguma análise não ser, em nenhum sentido, ontológica? Nós voltaremos a este ponto mais tarde sob a perspectiva de Fichte. Neste momento, importa apenas que retenhamos a diferença entre uma análise que é ontológica e outra que é dogmático-ontológica. No entanto, essa distinção nos servirá apenas para evidenciar como será então possível a negação destas duas vias. Este artigo seguirá uma via que não é nem psicológica, nem dogmático-ontológica. Tratar-se-á, então, de se lançar a uma análise fenomenológica.

Por que essa precisão metodológica nos é importante? Em outras palavras, por que defenderemos aqui uma análise fenomenológica? Nosso objetivo é analisar a relação entre sujeito e objeto, na qual o sujeito é o homem. Isso significa que o nosso sujeito não é apenas físico, mas, sobretudo, que ele não está isolado dos outros seres do mundo. Ele é um sujeito que percebe, pensa, deseja e sente, i.e., um sujeito vivo. Desse modo, pretendemos ultrapassar os dois níveis anteriormente citados, o meramente epistemológico, bem como o meramente psicológico.

Isso significa que as esferas física e psíquica nos são aqui igualmente importantes, pois elas se encontram no mundo em uma relação de troca recíproca. Por isso tomaremos como objeto o homem em seu conjunto de vivências, i.e. em sua parte cognitiva, mas também emocional, tal como elas se apresentam no mundo. No entanto, nos deparamos aqui com uma dificuldade concernente à legitimidade de nossa pesquisa. Em uma pesquisa filosófica, assim como em uma pesquisa científica, usa-se normalmente isolar apenas uma variável a fim de se obter uma prova propriamente dita. Este é um método totalmente legítimo, mas um retorno para a vida no mundo fora da filosofia ou da ciência se torna, quanto mais específico, mais complicado de se realizar. O problema se intensifica quando ele acaba por aumentar a distância entre a teoria e a prática. Como poderíamos então obter uma prova *stricto sensu* a partir das múltiplas variáveis da vida no mundo? Como garantir a legitimidade de nossa pesquisa?

Se não podemos isolar múltiplas variáveis, nossa saída é transformar a complexidade da vida em uma variável. Assim, o primeiro passo é abstrair toda a base empírica e, em seguida, buscar uma certeza para ser ponto de partida. Nesse sentido, se nossa reação frente aos objetos é em si algo discutível e dependente de vários fatores, ainda assim uma análise desta reação é possível quando tomada como certeza, uma vez que o fato de se ter uma determinada reação, mesmo que seja de indiferença, frente a um objeto é algo indiscutível. Por isso, a legitimidade da nossa pesquisa estaria na análise *a priori* desta reação, i.e., na análise fenomenológica.

2. A Doutrina da Ciência como obra de fenomenologia

Após termos delimitado a direção de nossa pesquisa, é importante que nos coloquemos a seguinte questão: Por que a filosofia de Fichte é, para nós, relevante neste trabalho? Antes de tudo, porque nós compreendemos a *Doutrina da Ciência* como uma obra de fenomenologia¹. Para evidenciar essa idéia, analisemos o trecho abaixo citado da segunda introdução da *Doutrina da ciência* (Fichte, 1845-1846, p.454).

A *Doutrina da Ciência* "não toma como objeto de seu pensar um conceito morto que se comporta de maneira meramente passiva face à investigação e a partir do qual ela só faria algo sob a forma do seu pensar, mas [seu objeto] é algo vivente e ativo, que engendra conhecimento a partir de si mesmo e por si mesmo, e que o filósofo contempla como mero espectador. Seu papel é nada além que o de colocar um tal vivente em uma atividade finalizada, de contemplar como espectador esta atividade que é a sua, de a apreender e a conceber como uma. [...]; É seu papel remarcar os fenômenos [*Erscheinungen*], os perseguir e os associar adequadamente."²

Nesse trecho, Fichte contrapõe o realismo e o idealismo. Este recurso nos permite melhor compreender o que seria a tarefa do filósofo e da filosofia e, conseqüentemente, resolver a questão a propósito das condições do conhecimento. Por isso, iremos aqui brevemente descrever ambos os projetos:

O realismo concebe o ser através do pensamento por ele mesmo delimitado. É por isso que, para Fichte, ele trabalha com conceitos mortos, engendrados a partir do pensar que é, ele mesmo, também um fenômeno, algo arbitrário e artificial. O idealismo, ao contrário, concebe antes o ser como consciência e privilegia o sujeito objetivo, a objetivação como movimento vivo do espírito. O fenômeno deixaria, então, de ser o pensar ele mesmo, para ser apenas o objeto desse pensar. Assim, a artificialidade e a arbitrariedade também seriam ultrapassadas. Segundo Bourgeois (2000,

¹ Cf. RICHIR, M. 2004. *La signification phénoménologique de la WL de Fichte*. In : Europhilosophie/GEFLF, 2004. p. 149-154.

² Nós optamos por traduzir para o português todas as passagens aqui utilizadas em língua estrangeira - ora em alemão, ora em francês - a fim de manter a fluidez na leitura deste texto. No entanto, achamos importante sempre transcrever a passagem do texto original, pois isso poderá proporcionar futuras e promissoras discussões acerca de conceitos fundamentais do pensamento fichteano, bem como, da melhor forma de traduzi-los para o português. Assim, o texto original será sempre indicado pela sigla T.A (Texto do autor). T.A.: *Die Wissenschaftslehre "Dasjenige, was sie zum Gegenstande ihres Denkens macht, ist nicht ein todert Begriff, der sich gegen ihre Untersuchung nur leidend verhalte, und aus welchem sie erst durch ihr Denken etwas mache, sondern es ist ein Lebendiges und Thätiges, das aus sich selbst und durch sich selbst Erkenntnisse erzeugt, und welchem der Philosoph bloss zusieht. Sein Geschäft in der Sache ist nichts weiter, als dass er jenes Lebendige in zweckmässige Thätigkeit versetze, dieser Thätigkeit desselben zusehe, sie auffasse, und als Eins begreife. [...] es ist seine Sache, auf die Erscheinungen aufzumerken, sie richtig zu verfolgen und zu verknüpfen;"*

p. 37), a *Doutrina da Ciência*, ou a filosofia “é então o discurso ordenado acerca do fenômeno que é a vida consciente, literalmente: uma fenomenologia desta.”³

Assim, a filosofia não seria um mero espelho da realidade exterior⁴, nem uma reconstrução artificial da vida. Para Fichte, a Filosofia é a reconstrução da vida somente enquanto através do intelecto. Nesse sentido, a *Doutrina da Ciência* não cria nada. Por isso o filósofo tem nela um papel contemplativo. O filósofo é um espectador da vida. O objeto desta filosofia, a *Doutrina da Ciência*, é algo vivente e ativo. Essa vivacidade e atividade estão, no entanto, relacionadas ao conceito, pois o idealismo científico, tal como Fichte o descreve em uma carta à Reinhold (Fichte, 1799, p.327), nada fala sobre a realidade. Isso significa que o idealismo da Doutrina da Ciência não se mistura com a ação. O seu objetivo é o saber pelo saber. No entanto, não se pode inferir disso que a *Doutrina da Ciência* seja separada de toda realidade, pois se uma reflexão sobre a realidade não é feita, procede-se, ao menos, uma reflexão transcendental sobre os diferentes níveis de imagens [*Bild*]. É através do conceito de imagem que a relação entre a *Doutrina da Ciência* e a vida no mundo pode, então, ser esclarecida. E, se a *Doutrina da Ciência* não pode englobar a totalidade dos eventos da vida, ainda assim, ela tem um papel prático, mesmo que indireto e pedagógico.

Por que este texto da *Doutrina da Ciência* de 1797 pôde aqui ser utilizado, se apenas na obra tardia de Fichte, após a acusação de ateísmo, é que podemos falar propriamente em uma Teoria da Imagem? Porque nós encontramos naquela passagem uma clara descrição daquilo que é o núcleo comum das versões da *Doutrina da Ciência*, visto que, segundo Folgiel (2005, p. 11-12), a tarefa geral comum a todas as *Doutrinas da Ciência* é a de esclarecer as condições de possibilidade do saber dos objetos e do saber em geral⁵. Assim, um estudo completo da Teoria da Imagem precisaria recorrer ou ao menos aludir, como é aqui o caso, também aos primeiros escritos do autor.

A partir disso, voltemos à questão da possibilidade do conhecimento, mas desta vez, sob a visão de Fichte. Nós podemos pensar inicialmente em uma perspectiva na qual esta questão, embora não seja propriamente resolvida, ela não se apresente mais. Esta perspectiva mostra que, no idealismo de Fichte, a consciência é sempre consciência de algo e que o objeto é sempre objeto para alguém. No entanto, quando o papel das imagens é evocado, deparamo-nos com um obstáculo para esta perspectiva. Quando Fichte (2008, p.100) diz que “imagens são a única coisa que existe, e que elas conhecem a si mesmas segundo imagens”⁶, ele acaba por negar o dogmatismo e também o realismo transcendental, pois a relação entre a representação e o representado encontra-se já invertida. Por isso, para Fichte o idealismo transcendental não admite qualquer ontologia, uma vez que a ontologia significa sempre, para ele, a restauração do dogmatismo.

Segundo Giassis (2007, p.26), o dogmatismo desaparece no idealismo fichteano quando “a análise do Eu mostra como as condições de possibilidade da experiência perceptiva são as únicas

³ T.A.: “*La philosophie est ainsi le dire ordonné du phénomène qu’est la vie consciente, littéralement : une phénoménologie de celle-ci*”.

⁴ Cf. MAESSCHALCK, M. 2009. *La religion comme miroir de la philosophie? Confrontation de Fichte et Schelling en 1804*. In : Archives de Philosophie, Tome 72, 2009/3. p. 443-462.

⁵ T.A.: “*Fichte se donne donc pour la tâche, dans toutes les WL, de dégager les conditions de possibilité du savoir en général et des objets*”.

condições da fenomenalidade em geral”⁷. Assim, a fenomenologia de Fichte não se sustenta em qualquer fundamento ontológico e seu conhecimento provém antes da apresentação genética das imagens, a qual é produzida pelo Eu. Neste sentido, as imagens devem ser entendidas como estando em relação à ação do Eu e não em relação a algo outro e exterior ao Eu. Esse ponto é muito importante, pois se nós assumimos na *Doutrina da Ciência* um fundamento ontológico, mais tarde, na *Doutrina do Estado*, a crença na autoridade poderá ser interpretada como uma limitação exterior, o que contradiria a tese fundamental da obra. Tendo esclarecido isso, seguimos então para a próxima etapa de nossa pesquisa: a investigação sobre a apresentação genética das imagens e sua relação com a crença.

3. A apresentação genética das imagens

Nós vimos até aqui que o conceito de imagem possui um papel essencial na ligação entre sujeito e objeto. Por esse motivo, precisamos ainda investigar: o que é imagem? O que imagem significa no contexto da filosofia fichteana? A fim de responder esta questão, recorreremos a um trecho importante da *Vocação do Homem* (Fichte, 2008, p.100).

Imagens são: elas são a única coisa que existe; elas conhecem a si mesmas através de imagens: - imagens que foram suspensas [*vorüberschweben*] sem que elas estivessem diante do que foi suspenso; [imagens] que se relacionam umas com as outras através de imagens de imagens, imagens sem que contenham em si algo figurado, imagens sem significação ou finalidade. Eu mesmo sou uma dessas imagens; sim, eu mesmo não sou nem isso, mas sou apenas uma imagem confusa de imagens⁸.

“A imagem é tudo o que existe”. Mesmo se essa sentença ainda não nos forneça uma descrição definitiva acerca da significação completa do termo *imagem*, ela nos permite, desde já, compreender sua significação anterior à determinação do Eu. A dúvida hiperbólica será, mais tarde, dissolvida, mas o saber continuará a ser o saber através de imagens e isso é o que nos interessa salientar.

‘Saber é saber através de imagens’. Isso significa que conhecemos o mundo através de imagens dele. Nesse sentido, nós temos que, antes de tudo, sujeito e objeto são diferentes. O objeto se apresenta ao sujeito como imagem e assim o sujeito pode então conhecer esse objeto. Em seguida, enquanto sujeitos, nós percebemos a nós mesmos como nada além de objetos. Neste momento unem-se sujeito e objeto. Quando o sujeito pergunta: “Quem sou eu?, sujeito e objeto [são] um, consciente e consciência onipresente, intuicionante e intuicionado, pensante e pensado ao mesmo tempo”⁹ (Fichte, 2008, p.107). Esta unidade do eu, no entanto, desaparece assim que o sujeito profere a pergunta “Quem sou eu?”, mas é também neste instante que o sujeito, ele

⁶ T.A.: “*Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder*”.

⁷ T.A.: “*Le dogmatisme disparaît lorsque l’analyse du Moi montre comment les conditions de possibilité de l’expérience perceptive sont les conditions uniques de la phénoménalité en général*”.

⁸ T.A.: “*Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: - Bilder die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, die durch Bilder von der Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von der Bildern*”.

⁹ T.A.: “*Wer bin ich? Subject und Object in Einem, das allgegenwärtig Bewusstseiende und Bewusste, Anschauende und Angeschauete, Denkende und Gedachte zugleich*”.

mesmo, se vê e se reconhece como imagem. Ele é "apenas uma imagem confusa das imagens." (Fichte, 2008, p. 100)

Por que essas imagens não têm significação ou finalidade? Pois elas ainda participam de um sistema do saber e, por isso, não contêm realidade alguma. Para Fichte (2008, p.102), o sistema do saber "é um sistema de meras imagens, sem realidade, significação ou finalidade"¹⁰. A partir desse sistema, as imagens não seriam propriamente a possibilidade de nosso conhecimento, pois ele mesmo estaria impossibilitado, o saber não teria fundamento. Tudo o que teríamos então seria uma mera representação do mundo. Por isso, nossa tarefa agora é buscar esse fundamento do saber. Sem ele, o saber segue se interrogando *ad infinitum* a fim de, inutilmente, buscar obter algum conhecimento. Por esse motivo, Fichte (2008, p. 112) diz que "o saber não pode se fundamentar e se afirmar nele mesmo, todo saber pressupõe algo mais elevado como fundamento e essa ascensão é sem fim."¹¹

Para Fichte, é apenas através da crença que o saber pode obter seu fundamento. A crença, então, modifica o estatuto das imagens. Elas deixam de ser uma mera representação do mundo para se tornarem a maneira de conhecê-lo. A crença (Fichte, 2008, p. 112)" dá a distinção ao saber e o eleva à certeza e à convicção, o que sem ela poderia ser mera ilusão."¹² Isso significa que sem a crença nós cairíamos num ceticismo, no qual a dúvida não poderia jamais ser ultrapassada. Sem a crença, apenas um conhecimento fático do mundo seria possível. Ainda é relevante sublinhar que, segundo Goddard (1995, p. 8-9), não se trata de uma defesa à crença cega como fundamento da realidade, tal como descreveu Gueroult. Não há em Fichte uma identificação do saber com a crença¹³. Isso fica claro quando ele diz (Fichte, 2008, p.112.) "que a crença não é saber, mas uma resolução do saber de dar validade ao saber"¹⁴. Além disso, é indubitável que, para Fichte, a crença sozinha e cega não tenha qualquer finalidade ou objetivo. Ela segue, mesmo se em outra dimensão, as normas da razão. Com respeito a esse ponto, Fichte (2008, p. 116) diz: "eu sei que não há nenhuma necessidade cega que me induz um certo sistema do pensar [...], mas que sou eu que penso e que eu posso pensar o que quero pensar."¹⁵ Por isso, a crença é uma decisão que depende também da vontade de conhecer. O fenômeno proveniente do saber fundado na crença é a imagem como forma possível de conhecimento.

Neste momento, o sujeito se mostra como um criador, produtor de imagens. A imagem põe-se então como elemento – não apenas lógico – entre sujeito e objeto. A imagem engendra o sujeito e o objeto de tal maneira que o sujeito se torna criador da realidade. Esse sujeito não é, contudo, o Eu empírico que criaria efetivamente o mundo. Como vimos, o sujeito da *Doutrina da Ciência* não é empírico e ele não deduz nenhum conteúdo real. Ele deduz apenas as formas gerais

¹⁰ T.A.: "Ist ein System bloßer Bilder, ohne Realität, Bedeutung und Zweck".

¹¹ T.A.: "kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen, jedes Wissen setzt ein noch höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende".

¹² T.A.: "der dem Wissen erst Beifall gibt, und das, was ohne ihn bloße Täuschung sein könnte, zur Gewissheit, und Überzeugung erlebt".

¹³ Cf. HEGEL, G.W.F. 1962. *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg; Também: SANTORO, T. 2007. *Análise da Crítica hegeliana de Fichte em Glauben und Wissen*, Controvérsia, Unisinos. v. 3 n° 2, jul-dez.

¹⁴ T.A.: "es ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen".

¹⁵ T.A.: "[ich] weiß, daß es weder eine blinde Notwendigkeit ist, die mir ein gewisses System des Denkens aufdringt, [...] sondern daß ich es bin, der da denkt, und daß ich bedenken kann, was ich bedenken will".

da percepção através de imagens. Dessa forma, nós temos um sujeito que pode ser entendido em duas esferas: o Eu puro e o Eu empírico. O Eu puro é a imagem da aparição do absoluto e o Eu empírico é a imagem do Eu puro e, conseqüentemente, a imagem da imagem da aparição do absoluto. O Eu puro é uma imagem reflexiva, um "se aparecer". Nesse sentido é que a *Doutrina da Ciência* pode ser compreendida como uma doutrina da imagem, i.e., como uma filosofia da criação, na qual a criação é um conceito que se aplica à ação humana e não a Deus.

Com este Eu criador, as imagens do mundo não são mais vistas simplesmente como cópia [*Nachbild*] ou reprodução do mundo, pois um novo mundo é, a partir de então, criado. A cópia se torna agora um modelo [*Vorbild*]. A respeito disso, importa-nos perguntar: como se dá essa passagem da cópia para o modelo? Pode esta passagem não ocorrer? Ela se dá quando a imagem passa a não mais depender do fato. Dito de outra forma, ela se dá quando as imagens deixam de ser uma mera representação ou reconstrução do mundo para se tornarem produto da criação. Esse movimento segue as exigências das leis da liberdade em Fichte. Portanto, essa passagem da cópia para o modelo tem de necessariamente ocorrer, pois só assim o Eu pode ser livre. Mas pode a liberdade engendrar um "ter" em seu conceito? Para Fichte a resposta é afirmativa, pois a liberdade tem necessariamente de ultrapassar a natureza. Por isso, a liberdade é algo necessário. Fichte opõe natureza e liberdade, contudo, como vimos, nem sempre há liberdade nas leis da liberdade. Por quê?

A fim de ilustrar esta necessidade da liberdade, consideremos algumas definições de natureza e liberdade na *Doutrina do Estado* (Fichte, 2006, p. 386-600): "A natureza está morta e em repouso: a liberdade tem de antes a animar e a estimular;"¹⁶ (Fichte, 2006, p. 461) "dois mundos opostos um ao outro, um dado e o outro que deve existir pela liberdade;"¹⁷ (Fichte, 2006, p.447) "a natureza se comporta em relação à liberdade, assim como a mulher em relação ao homem;"¹⁸ (Fichte, 2006, p.474) como "a matéria e a forma animadora."¹⁹ (Fichte, 2006, p. 474) Obviamente que estas sentenças engendram, cada uma delas, diferentes e específicos argumentos – especialmente uma defesa feminista contra a identificação entre natureza e mulher e espírito e homem – no entanto, elas estão aqui reunidas com uma única finalidade, qual seja: esclarecer a relação, para Fichte não apenas lógica, entre natureza e liberdade. Nós temos aqui uma oposição entre morte e vida, repouso e estímulo, mundo dado e mundo livre, mulher e homem e material e força animadora. Estes conceitos, contudo, não estão em contradição entre si, pois um conceito não é a negação do outro, como por exemplo, morte e não-morte. A oposição que estes exemplos nos mostram é uma diferença apenas de qualidade e não de quantidade. Assim, morte e vida, repouso e estímulo, mundo dado e livre, mulher e homem e matéria e força animadora, não podem ser falsos ao mesmo tempo. Eles se encontram em uma oposição subcontrária entre si. Isso significa que ambos podem ser verdadeiros ao mesmo tempo. Dessa forma, não há uma contradição propriamente dita entre natureza e liberdade para Fichte, mas uma oposição. Se é assim, a sentença "Toda a lei da natureza não é livre" não implica a sentença " Toda a lei da

¹⁶ T.A.: "Die Natur ist Tod und Ruhe: Die Freiheit erst muss sie wieder beleben und anregen".

¹⁷ T.A.: "zwei Welten einander entgegengesetzt: die des Gegebenen, und dessen, was da seyn soll durch Freiheit".

¹⁸ T.A.: "die Natur verhält sich zur Freiheit selbst, wie das Weib zum Manne".

¹⁹ T.A.: "der Stoff zur belebendem Kraft".

liberdade é livre". Consequentemente, um "ter de" (Fichte, 2006, p. 582) é permitido à liberdade. Por isso a liberdade é, para Fichte, uma necessidade. Este "tem de" [*muss*] da liberdade expressa-se ao sujeito sob a forma do "deve" [*soll*]. O dever exprime a finalidade do sujeito livre.

De acordo com as leis da liberdade, a imagem é uma autodeterminação do sujeito-objeto. O Eu, enquanto criador, tem de criar sempre novas imagens, pois esta é sua destinação. Aí encontra-se a possibilidade de todo conhecimento. Isso significa que todo sujeito é um Eu criador? A resposta para esta questão é, ao mesmo tempo, sim e não. Sim, porque a humanidade em geral tende a perseguir o progresso. Não, porque nem todos os homens praticam necessariamente esta faculdade. Isso não é contraditório, visto que o que nós temos aqui é a imaginação [*Einbildungskraft*] em dois diferentes sentidos. Nós podemos designá-los de "entendimento geral" e "entendimento desenvolvido". O entendimento geral tem de conhecer a necessidade do progresso, mas não precisa necessariamente conhecer os meios para lá chegar, pois esta tarefa é feita pelo entendimento desenvolvido. Neste caso, o entendimento geral tem de seguir o entendimento desenvolvido, a fim de atender às leis da liberdade. O entendimento desenvolvido, o sábio [*Gelehrter*] segundo Fichte²⁰, é o criador de novas imagens. Ao contrário, o entendimento geral engendra imagens prontas, mas ele engendra também, graças ao sábio, indiretamente novas idéias prontas. Por isso, a destinação do sábio só se completa na sociedade.

Assim, a possibilidade do progresso do conhecimento é garantida pela criação de novas imagens. Salientamos que esta possibilidade do conhecimento é garantida apenas no conjunto, no grupo, na sociedade. Assim como a liberdade para Fichte é liberdade apenas na coletividade, como o homem é homem apenas na sociedade, as imagens são também engendradas e transformadas em novas imagens apenas nesse meio coletivo.

Enfim, resta-nos ainda esclarecer mais precisamente a diferença entre a apresentação genética e a apresentação fática do mundo. Até aqui, sabemos que o conhecimento efetivo do mundo não depende da apresentação fática das imagens, mas de uma apresentação genética, uma vez que a criação de novas imagens não é um evento meramente fático. A criação traz a liberdade já separada da natureza. Mas o que é exatamente essa apresentação genética? Na mera apresentação, o objeto é dado à consciência imediata. As imagens são, neste caso, como vimos acima, imagens sem significação ou finalidade. Elas são meras imagens. A apresentação genética, por sua vez, fornece uma significação e uma finalidade a estas imagens. Ela é um olhar de volta [*Rücksicht*], um retorno a si que proporciona a compreensão [*Einsicht*] total do processo. Na apresentação genética, a relação sujeito-objeto é ainda interior ao processo de conhecer.

Assim, podemos dizer que a apresentação genética articula as três formas fundamentais do verbo "formar" [*bilden*]: ela engendra o sentido de imagem como imaginação, como ação ativa da faculdade criativa; toma a imagem em seu sentido reflexivo, i.e. como "se formar" [*sich bilden*], a partir da qual a consciência da construção do mundo através de imagens é acompanhada pela auto-construção do saber; e dá à imagem o seu sentido passivo expresso pelo "ser formado" [*sein gebildet*], que é a imagem como resultado. Nesta articulação do verbo formar, encontramos a ligação entre o saber fático e genético e o Absoluto. Nesse sentido, colocamos ainda uma última

²⁰ Cf. FICHTE. 1972. *Von den Pflichten der Gelehrten*, Akademie Verlag, Berlin, Vierte Vorlesung. p.32-54.

questão: como se articula a crença neste processo? É ela uma manifestação do saber filosófico assim como para Schelling?²¹ Para Fichte, a resposta para esta questão é não, pois através da apresentação genética, a tarefa da filosofia e da teologia são pontualmente distintas. A crença participa da apresentação genética não como um produto concreto do sentimento religioso, mas como algo necessariamente abstrato que está no fundamento do saber.

Referências

Bibliografia Primária:

Fichte, *Sämmtliche Werk*, herausgegeben von J. H. Fichte, (Berlin, 1845-1846).

___ Gesamte Ausgabe, Briefwechsel von 22. April 1799, Bd. III, Friedrich Frommann Verlag (Stuttgart, 1982).

___ *Die Bestimmung des Menschen*, Reclam (Stuttgart, 2008).

___ *Zur Rechts- und Sittenlehre II*, in: Fichtes Werke Bd. IV, Walter de Gruyter & Co (Berlin, 1971).

___ *Von den Pflichten der Gelehrten*, Akademie-Verlag (Berlin, 1972).

Bibliografia secundária:

Hegel, G.W.F., *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie*, Felix Meiner (Hamburg, 1962).

Borgeois, Bernard, *Fichte*, Elipses (Paris, 2000).

Santoro, T., *Análise da Crítica hegeliana de Fichte em Glauben und Wissen*, Controvérsia, (Unisinos. v. 3 n° 2, jul-dez 2007).

Richir, M., *La signification phénoménologique de la WL de Fichte*, (Europhilosophie/GEFLF, 2004).

Maeschalck, M., *La religion comme miroir de la philosophie? Confrontation de Fichte et Schelling en 1804*. In : Archives de Philosophie, Tome 72, 2009/3.

Folgiel, *Vorstellung der Wissenschaftslehre von 1812*, PUF, (Paris, 2005).

Giassis, L., *La question de l'image chez Fichte*, Philopsis, (Paris, 2007).

Goddard, J-Ch., *Introduction à la Destination de l'homme*, Flammarion (Paris, 1995).

²¹ Cf. MAESSCHALCK, M. 2009. *La religion comme miroir de la philosophie? Confrontation de Fichte et Schelling en 1804*. In : Archives de Philosophie, Tome 72, 2009/3. p. 443-462.