

Liberdade e Imagens de Mundo em Kant e Fichte

Resumo

O presente artigo tem como objetivo reconstruir a transformação pela qual Fichte faz passar os elementos centrais da filosofia prática de Kant para a constituição de sua filosofia da religião na obra Instrução à vida bem-aventurada, de 1806. Mais precisamente, procuraremos mostrar que Fichte retoma a vinculação kantiana entre liberdade, imagens de mundo e religião no contexto de uma proposta monista de pensamento. Defenderemos que, desse modo, ele aprofunda a concepção das imagens de mundo ao conceber o caráter espontâneo da construção dessas imagens como exercício fundamental da liberdade humana. Ao mesmo tempo, mostraremos que, em sua teoria acerca das possíveis visões de mundo, Fichte distancia-se não só da teologia moral kantiana, mas também do projeto kantiano de uma defesa do ponto de vista moral.

Palavras-chave: Kant . Fichte . imagens de mundo . liberdade . religião

Abstract

The present article aims to reconstruct the transformation of central elements of Kant's practical philosophy in Fichte's philosophy of religion, more precisely: in Fichte's The Instruction for the blessed Life from 1806. In particular, it will be shown that Fichte adopts the Kantian connection between freedom, image of the world and religion within a monist conceptual framework. It is argued that Fichte deepened the conception of images of the world by conceiving the spontaneous way in which such images are constructed as the fundamental exercise of human freedom. At the same time, it is shown that in his theory of the possible images of the world, Fichte abandons not only Kant's moral theology, but also the project of a defense of the moral point of view in a kantian sense.

Keywords: Kant, Fichte . images of the world . freedom . religion

* Professor do Depto. de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 2 do CNPq.

Uma das características da teoria moral kantiana é que ela não se limita a tratar do princípio da moral e de sua aplicação. Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes* — sua primeira obra crítica sobre os fundamentos da filosofia prática —, Kant considera necessário propor a concepção de um “mundo inteligível” que estaria implícita no pressuposto da liberdade da vontade.¹ Segundo Kant, fazer parte de tal mundo é necessário para que possamos considerar a nós mesmos como agentes morais. Tal consideração difere daquela em que somos sujeitos da observação e do conhecimento teórico de objetos. Portanto, ambas as considerações, prática-moral e teórica não seriam possíveis sem a formação de imagens de mundo, isto é, sem a atividade sintética do entendimento, que constrói a imagem da natureza como o conjunto de objetos da experiência sob leis, por um lado, e sem a atividade espontânea da razão prática, que, a partir de ideias, constrói a imagem de um mundo social de pessoas enquanto fins em si mesmas, por outro. Esclarecer a relação entre as duas concepções de mundo, e mostrar que, apesar das aparentes contradições entre os pontos de vista teórico e prático, elas podem ser integradas coerentemente numa visão da razão como um todo sistemático, para Kant, é a tarefa central de uma concepção filosófica que tem em seu centro a moral.

Essa tarefa está em foco, em particular na *Crítica da razão prática*, que considera a razão na passagem de seu uso teórico ao uso prático.² Nela, Kant reformula a ideia de uma imagem de mundo que está implícita no pressuposto da liberdade presente na doutrina dos postulados da razão prática pura, os quais concernem também ao núcleo do que Kant entende por “religião”.³ Com isso, a concepção de imagem moral do mundo torna-se ao mesmo tempo fundamento de uma filosofia crítica da religião, isto é, de uma filosofia da religião que tem como pontos de partida as ideias de liberdade e autonomia moral do homem. É nesse sentido que Kant se refere a uma “teologia moral”, não sendo esta uma teologia concebida como um conhecimento de deus considerado como objeto, mas uma explicitação da religião como uma imagem moral do mundo.⁴

1 Kant, 2009, pp. 363 ss. (AA IV, 450 ss.).

2 Kant 2003, p. 19 (AA V, 7).

3 Kant 2003, pp. 433 ss. (AA V, 122 ss.). A doutrina dos postulados da razão e da “fé racional”, defendida por Kant, na *Crítica da razão prática*, já se delinea no *Cânone da razão pura* de 1781 (ver CrP, A 804 ss.).

4 Para uma reconstrução do desenvolvimento da concepção kantiana da imagem moral do mundo na obra de Kant, ver Henrich 1992.

A vinculação kantiana da filosofia da religião com uma teoria das imagens do mundo, que defende a ideia de liberdade, teve um impacto profundo nas filosofias posteriores, mesmo quando estas se afastaram, nas suas intenções teóricas, da filosofia crítica. Isso pode ser dito em particular do idealismo alemão, cujo projeto de uma teoria monista do absoluto não corresponde mais ao projeto filosófico kantiano, apesar de suas posições buscarem ao mesmo tempo manter o que consideravam essencial para a nova orientação da filosofia inaugurada por Kant. O objetivo deste artigo é reconstruir o processo de transformação da ligação entre imagem do mundo, liberdade e religião na filosofia da religião de J.G. Fichte, mais precisamente: no escrito *Instrução à vida bem-aventurada* de 1806, que pode ser considerado a principal contribuição de Fichte para a filosofia da religião.⁵ Mostraremos que Fichte aprofundou a teoria das imagens do mundo de tal modo que esta se torna o elemento fundamental da teoria da consciência e a base para a explicitação do conceito de liberdade que, filosoficamente, é considerado fundamental.

Em um segundo momento, pretendemos mostrar que o princípio monista de Fichte tem como consequência o fato de a ideia de liberdade do agente moral não poder mais ser entendida, em sua teoria das visões de mundo, como aquela defendida por Kant. Apesar de Fichte, nesse passo, ainda se referir ao pensamento kantiano, ou melhor, à concepção kantiana da produção do gênio na *Crítica da faculdade do juízo*, mostra-se aqui claramente que a filosofia do ser absoluto, adotada pelo Fichte da maturidade, envolve uma ruptura com a filosofia prática de Kant. Assim, Fichte acaba por fundar uma filosofia da religião que não corresponde mais à concepção kantiana de uma “teologia moral”. No entanto, independentemente do modo como se avalie a posição de Fichte nesse ponto, defenderemos que ela deve ser vista como um aprofundamento importante da concepção kantiana das imagens de mundo, apontando para um aspecto da nossa liberdade do qual se pode dizer que ele antecede à liberdade da vontade, a saber, a espontaneidade que está envolvida na adoção de uma das possíveis visões do mundo.

A seguinte exposição divide-se em quatro partes: primeiramente, reconstruiremos a teoria fichtiana das visões de mundo e o conceito de liberdade em que ela se baseia; em um segundo passo, discutiremos a localização fichtiana da ideia de liberdade do agente moral dentro do sistema das visões de mundo — e, com isso, o elemento da posição fichtiana, através do qual ela claramente

5 O título original do escrito é *Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (doravante: AsL). As traduções dos trechos da obra citados aqui são minhas.

se distancia da teoria moral de Kant. Em um terceiro passo, procuraremos elucidar a perspectiva que Fichte atribui à consciência religiosa e a sua diferença do ponto de vista do agente moral kantiano. Por fim, vincularemos a posição fichtiana na *Instrução* com o projeto geral que pode ser atribuído ao idealismo alemão — o projeto de um “espinozismo da liberdade”.

1. A consciência como “imagem” e a pluralidade das visões de mundo

A vinculação estreita entre os fundamentos da filosofia tardia de Fichte e a sua filosofia da religião mostra-se na *Instrução* de 1806 já pelo fato de que a exposição inicia com a “tarefa” de pensar “o ser” e, com isso, o conceito fundamental da versão madura da *Doutrina da ciência*.⁶ O ser é definido como uma instância que é puramente em si e por si. Assim, o ser é exclusivamente caracterizado por atributos que o definem como absoluto, e por nenhum outro atributo. No entanto, o conceito do absoluto em si ainda não traz nenhuma estrutura a partir da qual a filosofia poderia elucidar a complexidade da realidade e da consciência humana. Por isso, Fichte logo acrescenta a observação de que o ser assim definido ainda não possui nenhum “ser-aí”, ou seja, ainda não envolve nenhuma manifestação ou revelação de si.⁷ Isso exigiria uma diferença entre o ser e a sua manifestação, que ainda não está contida na maneira como o ser foi definido. A manifestação do ser deveria referir-se ao ser como expressão deste ou, como Fichte diz, como a “imagem” do ser. Portanto, ela deveria possuir um caráter representacional em relação ao ser. Por isso, Fichte diz que a manifestação do ser é “saber” ou “consciência” (do ser).⁸ Que não devemos aqui associar a palavra “consciência” à concepção cartesiana de consciência como auto-transparente, fica claro, quando Fichte acrescenta que o fato de ser ela uma imagem do ser pode ser desconhecido da própria consciência ou, como Fichte o exprime, pode estar escondido nas “sombras-imagens” (*Schattenbilder*).⁹

6 AsL, p. 49. Pode-se dizer que o ponto de partida da *Instrução* corresponde ao da doutrina da razão e da verdade (“Vernunft- und Wahrheitslehre”) na *Doutrina da ciência* de 1804, cujo princípio é o conceito do ser como absoluto autossuficiente (ver Fichte, 1975, p. 160).

7 AsL, p. 50.

8 AsL, pp. 50-52.

9 AsL, p. 54.

O conceito de ser-aí como manifestação do ser no saber já traz um acréscimo de estrutura que ultrapassa o conceito inicial de ser absoluto. No entanto, ele ainda não explica por que a consciência está relacionada com uma multiplicidade de objetos e de outros seres conscientes, que estão localizados no espaço e no fluxo temporal potencialmente infinito. Na *Instrução*, Fichte toca apenas brevemente na questão de como podemos explicar o múltiplo dos conteúdos da consciência a partir da relação representacional entre o saber e o ser — e ele não tem nenhuma outra base para tal explicação — questão esta que é central na *Doutrina da ciência*. Nela, Fichte vê a origem do múltiplo nos princípios da reflexão, segundo os quais a reflexão necessariamente determina de algum modo o saber e, com isso, traz para ele a diferença e a multiplicidade. Portanto, o mundo enquanto multiplicidade é um produto do saber, é o ser diversificado na consciência, e, nesse sentido, é o ser como aparece na consciência.¹⁰

Fichte defende que a consciência assim concebida possui independência e liberdade, apesar de ela não ser outra coisa senão o “ser-aí” e a “imagem” do ser. No entanto, ele não explicita essa tese ao referir-se à ideia de liberdade da vontade. Em vez disso, o conceito de liberdade, introduzido por Fichte, diz respeito às visões possíveis de mundo, cuja totalidade — por serem apenas cinco visões fundamentalmente diferentes —, são chamadas de “quintuplicidade” da consciência.¹¹ No entanto, Fichte aqui se refere a um sentido particular de visões de mundo (*Weltansichten*). Podemos esclarecer o que Fichte quer dizer ao chamar a atenção para o fato de a consciência, que se relaciona com o diverso dos fenômenos produzido pela reflexão, pôr, nesse diverso, um *foco*, ao supor algo que é propriamente essencial ou fundamental. Sem um foco, a consciência, por assim dizer, se perderia no múltiplo — e isso, como diz Fichte, seria “a morte”. Fichte deixa bem claro nesse contexto que as visões possíveis de mundo não são apenas modos teóricos de relacionar-se com o mundo. Em vez disso, elas estão intrinsecamente ligadas a um “afeto”, isto é, a uma maneira de vivenciar o mundo, e o próprio ser-aí que, por sua vez, está ligado a uma forma de vida (*Form des Lebens*).¹²

10 AsL, pp. 63 ss.. Para uma exposição esclarecedora da constituição da consciência na *Instrução*, ver Asmuth, 1999, pp. 86 ss..

11 O fundamento sistemático da estrutura quántupla das visões de mundo na *Instrução* deve ser visto no princípio da quintuplicidade, que na *Doutrina da ciência* de 1804 é deduzido a partir da natureza sintética da razão (ver Fichte, 1975, pp. 281 ss.).

12 AsL, pp. 107 ss. e 119.

O que isso tem a ver com a liberdade? Ao adotar uma visão de mundo que tem seu foco na ideia de algo propriamente verdadeiro, a consciência mostra-se independente em relação ao múltiplo que ela enfrenta. Em vez de passivamente perceber o fluxo do múltiplo, ela privilegia uma instância como aquela em relação à qual todas as outras coisas são inessenciais, ou apenas meios para um outro fim. Por isso, Fichte considera fundamental a imagem da independência do espírito. No entanto, isso ainda não seria suficiente para se pensar em liberdade, se não acontecesse em relação a possibilidades alternativas para se adotar uma visão focalizada de mundo. É só com isso que a adoção de uma visão de mundo se torna um ato de autodeterminação, que se lança numa possibilidade entre outras. Assim, a tese central de Fichte acerca da liberdade é a de que “a liberdade só existe em relação aos cinco pontos de vista da vida espiritual”.¹³

Com isso, Fichte introduz um conceito de liberdade que se refere ao caráter autodeterminado da constituição de imagens de mundo, na medida em que se põe, nelas, um “foco” em relação ao diverso dos fenômenos. Portanto, o conceito fundamental de liberdade diz respeito ao ponto de vista que é adotado na representação do mundo, e não nas ações ou na determinação da vontade. Qualquer autoconcepção prática e, com isso, qualquer agir, segundo Fichte, pressupõe aquela liberdade fundamental, porque sempre está inserida no contexto de uma imagem de mundo adotada espontaneamente, ou seja, num ato que nunca é mero efeito de experiências ou de “informações”. No entanto, deve também ser observado que Fichte ainda não esclarece em que medida a adoção de uma determinada visão de mundo, e a possível passagem de uma para outra, pode ser entendida como racional, isto é, como baseada em razões. Assim, permanece certa lacuna na sua exposição quanto à questão do caráter racional da liberdade que é considerada fundamental para o homem. No entanto, isso não desvaloriza o *insight* de Fichte de que a espontaneidade do pensamento, à qual Kant já se refere na sua teoria do conhecimento, envolve uma liberdade cuja elucidação é sistematicamente fundamental, porque ela diz respeito à constituição da imagem de mundo que confere sentido a uma forma de vida particular.

13 AsL, p. 125. Na mesma página, Fichte diz que a liberdade é “nada mais que a possibilidade dos pontos de vista da vida”.

2. O lugar do ponto de vista moral no sistema das visões de mundo

A liberdade como capacidade de espontaneamente adotar uma visão de mundo ainda não é a liberdade propriamente prática, isto é, a liberdade da vontade. Poder-se-ia ver a relação entre ambas no fato de o exercício da liberdade da vontade pressupor o exercício da liberdade que diz respeito à constituição das visões de mundo, porque as decisões e a adoção de fins ocorrem dentro de uma forma de vida, pressupondo, portanto, uma visão de mundo. No entanto, Fichte vai além: considerarmo-nos, ou não, agentes dotados de uma vontade livre, depende da visão de mundo que adotamos, porque essa suposição é apenas uma característica de visões de mundo particulares, e não de todas as que são possíveis para nós. Com isso, a ideia de si como agente livre não é mais vista como um pressuposto universal da razão prática, mas como um elemento subordinado a determinadas formas de vida. Fichte enfatiza essa tese de tal modo que a divisão quártupla das visões possíveis de mundo passa a ser sobreposta por uma divisão binária, na qual as formas de vida são classificadas sob o aspecto segundo o qual elas envolveriam a concepção de si como um agente dotado, ou não, da liberdade da vontade.¹⁴

No contexto da divisão binária, as duas primeiras visões de mundo no sentido da quintuplicidade — a saber, o ponto de vista que põe em foco a própria felicidade, e o ponto de vista moral — parecem semelhantes, na medida em que envolvem essencialmente a imagem de si como agente independente. Buscar a própria felicidade como o único fim essencial significa atribuir a si mesmo a capacidade de transformar o mundo conforme as condições do próprio bem-estar. Essa capacidade deve incluir também a capacidade de se distanciar de impulsos imediatos e de inclinações, que nem sempre são profícuos para a própria felicidade. Por isso, Fichte associa um conceito “material” de liberdade, como se referindo à faculdade de realizar um determinado fim, com a forma de vida que tem como foco a própria felicidade. Esse conceito, no entanto, é distinto do conceito “formal” de liberdade que está envolvido no ponto de vista moral.¹⁵ Com o último, Fichte explicitamente pretende incluir, na doutrina acerca das visões de mundo, o ponto de vista moral, conforme concebido por Kant. Aqui, o foco da imagem do mundo é um dever incondicionado que possibilitaria a constituição de uma comunidade de pessoas como seres racionais e iguais. O ponto de vista baseado no dever incondicionado é

14 AsL, p. 126.

15 AsL, p. 128 ss..

“desinteressado”, na medida em que ele exclui qualquer sentimento de amor, ou qualquer inclinação pelo dever. Fichte põe esse aspecto em foco na sua discussão sobre a moral, porque ele analisa o ponto de vista moral como uma visão de mundo que funda uma forma de vida que, por sua vez, possui essencialmente, um componente afetivo. Isso exige que a moral, apesar da ausência do amor e da inclinação, possua também um caráter afetivo próprio. Da mesma forma que a busca da felicidade, o ponto de vista moral, segundo Fichte, é caracterizado por um interesse voltado para si mesmo, que lhe confere seu caráter afetivo — a saber, o interesse em manter a imagem de si como personalidade moral, evitando assim o auto-desprezo (o análogo moral da infelicidade). Parece que Fichte vê esse interesse como sendo principalmente de caráter defensivo. Por isso, ele não considera a forma de vida moral como um modo de viver que possibilite um sentimento positivo de satisfação. Por outro lado, o agente moral pode entender a si mesmo como sendo mais independente do que quem busca a felicidade, porque a satisfação do seu interesse depende apenas do seu querer, e não do seu sucesso externo.¹⁶

A imagem do ponto de vista moral, esboçada na *Instrução*, revela em vários aspectos um distanciamento de Fichte em relação à ética kantiana. No entanto, o aspecto decisivo para a relação com a concepção kantiana da religião é a descrição fichtiana do ponto de vista moral como um ponto interessado exclusivamente em manter a imagem de si como sujeito moral. O interesse prevalente aqui se refere só ao que está envolvido no próprio querer. Com isso, o ponto de vista moral é entendido por Fichte como independente da esperança de que haverá um estado do mundo que seja moralmente justo e, portanto, como independente da possibilidade do que Kant chamava de “sumo bem”. Na medida em que para Kant a necessidade moral de tal esperança estabelece a vinculação entre o ponto de vista moral e a religião, Fichte, devido ao entendimento que tem, rejeita o projeto kantiano de uma teologia moral.¹⁷ Assim, diz ele, que só por inseqüência o ponto de vista moral pode chegar a supor um deus.¹⁸ Em vez disso, a expressão adequada

16 AsL, p. 112 ss..

17 Kant, 2003, pp. 405 ss. (AA V, 114 ss.). O distanciamento da teologia moral de Kant é uma tendência geral na filosofia alemã a partir do fim do século 18, o que pode ser percebido, por exemplo, já nas discussões sobre religião no “*Stift*” em Tübingen, que envolveram os jovens Schelling, Hegel e Hölderlin. Para uma contextualização histórica da filosofia fichtiana da religião, ver Pecina, 2007.

18 AsL, p. 117.

do ponto de vista moral na sua autossuficiência seria o poema *Prometeu*, de Goethe, ao qual Fichte se refere.¹⁹ Para o conceito filosófico de religião isso significa também que a religião não pode ser associada a nenhuma esperança ou “promessa”.

3. A “moralidade superior” e a religião: A superação do ponto de vista do agente kantiano

Ao invés de vincular a visão religiosa do mundo ao ponto de vista moral, como faz Kant em sua teologia moral, Fichte vê a religião como afim daquele ponto de vista que, em contraste com o ponto de vista da moral kantiana, ele chama de ponto de vista da “moral superior”.²⁰ No entanto, o termo “moralidade” poderia dar origem a mal-entendidos aqui, porque não se trata exatamente de uma concepção ética. Em vez disso, o exemplo central da moralidade superior é o da produção artística.²¹ Esta difere fundamentalmente do agir do sujeito moral na medida em que ela não pode ser entendida como uma atividade que é dirigida pela própria vontade. Portanto, com o ponto de vista do artista deixamos o âmbito das visões do mundo que têm a concepção de si como agente livre como centro, sem que com isso uma posição fatalista seja adotada. Pode-se explicar a ideia de Fichte, ao dizer que na produção artística se dá a expressão de um princípio de produção que pode ser formulado por meio de uma regra explícita, e que também para o artista se manifesta apenas no próprio processo produtivo. Obviamente Fichte retoma aqui elementos da concepção do gênio que Kant formulou na *Crítica da faculdade do juízo*, na qual também a ideia de uma regra não que não é discursivamente explicável e que subjaz à produção artística, está em foco.²² No entanto, Fichte transforma essa ideia ao declarar que o princípio implícito da produção é o próprio sujeito do processo produtivo. Com isso, surge a possibilidade de associar a “moralidade superior”, exemplificada pela produção artística, com o monismo defendido por Fichte, segundo o qual a consciência é essencialmente imagem ou expressão do ser. Na perspectiva da produção artística, seu caráter de ser

19 AsL, p. 116.

20 AsL, pp. 80-81 e 137 ss..

21 AsL, pp. 139-42.

22 Kant, 2002, pp. 153 ss. (AA V, 307 ss.).

manifestação do ser evidencia-se para a consciência mesma, pelo fato de que a produção não parece mais ser um agir que é orientado por regras e fins adotados conscientemente, mas parece o expressar-se de um princípio de produção que por si só não é explicável.

Neste ponto, compreende-se por que Fichte usa o exemplo da produção artística para passar ao ponto de vista religioso. O que o ponto de vista da religião tem em comum com o da moral superior, exemplificada pela produção artística, é o fato de o próprio agir ser visto como auto-expressão ou “-revelação” de um princípio de produção que por si só não é explicável. No entanto, o ponto de vista religioso difere do ponto de vista artístico em dois aspectos: primeiro, naquele em que o princípio que se expressa na própria produção é entendido como algo que ao mesmo tempo se manifesta no mundo e em todas as outras pessoas. Segundo, naquele em que a manifestação do princípio implícito de produção é o próprio ato da produção, e não seu produto (enquanto que, segundo Fichte, artistas têm a tendência de considerar a obra essencial).²³ Portanto, na perspectiva religiosa, o que parece ser um agir fundado em última instância no querer particular de um agente não é outra coisa senão a auto-expressão do absoluto sob as condições da consciência. E na medida em que, em função dessa auto-expressão, Deus já está presente nesta vida, aqui e agora, Fichte se refere à vida do religioso como uma vida “bem-aventurada”. É este o ponto: a perspectiva religiosa é interpretada como não sendo a da esperança e da promessa, mas a da presença vivenciada de Deus, para o qual aponta já o título do escrito de Fichte: “*Instrução à vida bem-aventurada*”.

4. Conclusão: o pensamento de Fichte como figura do espinozismo da liberdade

Em sua compreensão do ponto de vista da religião, Fichte se distancia claramente das concepções kantianas de moralidade e de religião, e isso como consequência da sua concepção monista do ser. A religião, diz Fichte resumindo o conceito que tem dela, consiste na convicção de que “só deus existe, e nada fora dele”.²⁴ Aqui vemos que Fichte (como também, de uma outra forma, Schelling e Hegel) defende uma versão pós-kantiana do espinozismo. Esta é caracterizada por ser — conforme a formulação de D. Henrich — um

23 AsL, p. 142.

24 AsL, p. 81.

“espinozismo da liberdade”.²⁵ A posição de Fichte, na *Instrução*, insere-se nesse projeto, na medida em que nela o homem enquanto “ser-aí” do ser absoluto é entendido como essencialmente livre.

A liberdade que Fichte atribui ao homem, e da qual ele diz que nem deus pode eliminar, é sua liberdade como “imagem” do absoluto, ou seja, como consciência que representa o absoluto na reflexão espontânea, isto é, através de imagens de mundo que possuem cada qual o seu foco distinto. Pode-se dizer que Fichte aprofunda a ideia kantiana da espontaneidade do pensamento ao vinculá-la com a concepção kantiana de imagens de mundo como tema central da filosofia prática. No entanto, diferentemente da concepção kantiana, em Fichte as imagens de mundo são concebidas como possibilidades mutuamente excludentes de relacionar-se com a pluralidade dos fenômenos que podem ser expostos numa ordem ascendente, aproximando-se cada vez mais da visão monista do mundo, considerada filosoficamente como sendo a verdadeira. Foi observado acima que Fichte não deixa suficientemente claro como é que essa ascensão acontece e em que medida ela pode ser entendida como um processo racional. No entanto, independentemente disso, Fichte deu um passo importante ao abrir a abordagem filosófica para a reflexão sobre a pluralidade das imagens de mundo que subjazem a formas diferentes de vida.²⁶

Como mostramos, Fichte atribui a ideia kantiana da liberdade do agente ao ponto de vista da “moralidade inferior”. Do ponto de vista da moralidade superior, a crença nessa liberdade se evidenciaria como ilusão. Portanto, a suposição de um “si” como sujeito de um querer autodeterminado é visto por Fichte como uma ficção que deve ceder à consciência da vontade única que se manifesta em toda a realidade.²⁷ É nesse sentido que Fichte se refere a uma superação da liberdade e até a uma necessidade de “aniquilar” o eu.²⁸ Assim, o monismo do ser absoluto de Fichte tem por consequência não ser mais possível uma defesa da ideia da liberdade que seja uma continuidade

25 Henrich (2003, p. 73).

26 Na medida em que se pode ver uma correspondência entre as “visões de mundo” em Fichte e as “figuras da consciência” na *Fenomenologia do espírito*, poderia-se dizer que a concepção hegeliana da experiência da consciência é uma tentativa de compreender a possível racionalidade de passagens entre visões do mundo que diferem sob o aspecto do que consideram a “essência” da realidade. Ver Hegel (2003, particularmente pp. 77 ss.).

27 AsL, p. 130.

28 AsL, pp. 126 e 130.

da filosofia prática de Kant. No entanto, isso não significa que o espinozismo pós-kantiano inevitavelmente leve a tal conclusão. Três anos depois da publicação de *Instrução*, no seu escrito sobre a essência da liberdade humana, Schelling explicitamente retomará a questão acerca da relação entre o espinozismo idealista e a liberdade, a fim de dar uma resposta que mantenha mais afinidade com a defesa kantiana da ideia da liberdade do sujeito moral.²⁹ No entanto, isso seria assunto para um outro estudo.

Bibliografia

- ASMUTH, Christoph, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999
- FICHTE, J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, ed. H. Verweyen, H., Hamburgo, Meiner, 2001 (= AsL).
- *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, ed. R. Lauth e J. Widmann, Hamburgo, Meiner, 1975.
- HENRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard/Mass., Harvard University Press.
- “The Moral Image of The World”, em *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World: Studies in Kant*, Stanford: Stanford University Press 1992, págs. 3-28.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften*, ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ss. (= AA).
- *Crítica da razão pura*, trad. M.P. dos Santos e A.F. Morujão, Lisboa, Gulbenkian, 2001 (= CrP).
- *Crítica da razão prática*, trad. V.Rohden, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- *Crítica da faculdade do juízo*, trad. V. Rohden e A. Marques, Rio de Janeiro, Editora Forense, 2002.
- *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. G.A. Almeida, São Paulo, Barcarolla, 2009.
- PECINA, B., *Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins*, Tübingen, Mohr Siebeck 2007.
- SCHELLING, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Th. Buchheim, Hamburgo, Meiner, 2011.

29 Schelling, 2011, particularmente pp. 20 ss..