

Corpo e corporeidade no pensamento
de J. G. Fichte.
Estudos e perspectivas*
Benedetta Bisol
Doutora pela
Ludwig-Maximilians-
Universität München

Body and corporeality in the thinking
of JG Fichte.
Studies and perspectives

Resumo: o artigo tem por objetivo central apresentar a leitura da pesquisadora Benedetta Bisol sobre a noção de corpo em Fichte, no sentido de mostrar a pertinência e mesmo a atualidade, frente às pesquisas contemporâneas da neurociência.

Abstract: the article has the central objective of presenting the reading of Benedetta Bisol researcher on the notion of body in Fichte, to show its relevance and even today, in the face of contemporary research in neuroscience.

*Agradeço o prof. Franco Chiereghin para as conversações sobre tópicos de filosofia da mente e neurociências que deram um impulso decisivo para a concepção deste trabalho. Parte dos assuntos aqui apresentados são o resultado da revisão de um meu trabalho anterior: B. BISOL: “La lettura fichtiana degli Aforismi filosofici di Platner: il problema del rapporto mente e corpo nelle lezioni jenesi su logica e metafisica”. In: A. BERTINETTO, (ed.): *Leggere Fichte*. Volume II. Filosofia pratica e dintorni teorici: antropologia, etica, diritto, politica, religione, estetica. Napoli 2009, p. 9 .28, assim como da minha monografia B. BISOL. *Körper, Freiheit und Wille. Die Transzendentalphilosophische Leiblehre Fichtes*. Würzburg 2011.

direitos do corpo, e cada um é chamado, do ponto de vista moral, a cuidar do próprio corpo.

Mas o que é o corpo que Fichte considera no âmbito da moral e do direito? Como ele se deixaria definir segundo a perspectiva filosófica mais comum de abordagem ao corpo hoje em dia, ou seja, o *mind-body-problem*? A questão do nexos efetivo entre mente e corpo e a conseguinte determinação da diferença entre os dois nunca foi o tema central da reflexão fichteana. Quando ele é abordado, isso acontece no contexto das reflexões práticas que acabei de apresentar nas linhas anteriores.

É oportuno, então, para introduzir a exposição da posição fichteana a respeito da questão de mente e corpo, que desenvolverei nos parágrafos seguintes, resumir um pouco mais nos detalhes os traços fundamentais da concepção do corpo e da corporeidade, assim como Fichte a apresenta nas obras da época de Jena, e, mais especificadamente, no

1. Introdução

As exposições mais detalhadas e aprofundadas da questão do corpo e da corporeidade aparecem, no pensamento de Fichte, nas obras dedicadas ao direito e à moral.¹ Por Fichte, a noção de corpo se torna central quando se trata de examinar como o corpo humano pode ser veículo e instrumento para realização da racionalidade e liberdade no mundo efetivo. O corpo é um aspecto constitutivo da pessoa, do indivíduo como ser racional finito. Por isso, a noção de corpo é um elemento crucial na dedução do conceito de direito: não há comunidade humana possível sem um cuidado para os

¹ Nos últimos anos apareceram bastantes trabalhos sobre esse assunto. Remito a minha dissertação para uma bibliografia completa dos textos que, de modo geral, são relevantes para entender a questão do corpo no pensamento de Fichte, mencionando em seguida apenas os mais significativos, na minha opinião. Além da monografia de Schöndorf (H. SCHÖNDORF, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München, 1982), vejam-se: D. BREAZEALE, T. ROCKMORE (ed.), *Rights, Bodies, and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right. New essays on Fichte's Foundations of natural right*, Alerscot, 2006; G. ZÖLLER, *Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5-7)*, in J. C. MERLE (ed.), *J. G. Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, pp. 97-111; V. LÓPEZ DOMINGUEZ, *Die Idee des Leibes im Jenaer System*, in *Fichte-Studien*, 16, 1999: 273-296; J. CLAM, *Qu'est – ce faire violence? Intersubjectivité, corporéité et violabilité la personne dans le Fondement du droit naturel (1796) de Fichte*, in *Archives de Philosophie du Droit* 40, 1996: 348-389; C. DE PASCALE, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna 1995; M. MAESSCHALK, *Corporéité et éthique chez Fichte*, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 55, 1993: 657-676; F. ONCINA COVES, *La criteriología fichteana del derecho: corporeidad y Eforato*, in *Estudios Filosóficos*, XLI (118), 1992: 475-522; A. RENAUT, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris 1986.



*Fundamento do direito natural.*² É de fato nessa obra que achamos as exposições mais detalhadas e precisas da questão. O cerne da concepção de Fichte é dado pela *relação constitutiva entre Eu e corpo*, mediada, por sua vez, pela noção de pessoa (ou indivíduo: nesse sentido específico os dois termos são sinônimos). Um indivíduo, em quanto ser racional finito, não pode não ser corpóreo. O corpo, então, é considerado por Fichte basicamente a possibilidade material de atuar, de realizar a própria racionalidade, e não como oposto (ou obstáculo) à razão. Através do corpo, os indivíduos se relacionam ao mundo e o transformam. Dessa noção de corpo como instrumento da razão (e não como algo de natural, ou seja, de algo completamente determinado por natureza) derivam o direito à inviolabilidade do corpo e o dever de cada indivíduo de cuidar do próprio corpo.

O elemento distintivo da corporeidade humana segundo Fichte é a formabilidade [*Bildsamkeit*]. A formabilidade representa o análogo, do ponto de vista corpóreo, da formação [*Bildung*] e consiste, basicamente, na capacidade de articular formas [*bilden*], de cumprir os movimentos, que permitem de agir segundo razão. A formabilidade não é, nesse sentido, apenas uma disposição inata, mas é uma capacidade que pode (e no sentido moral, deve) ser treinada e aprimorada, através de um processo de aprendizagem. O corpo é concebido, então, como *capacidade* de movimento, como possibilidade de apreensão de

movimentos novos. O ser humano, assim como é livre no nível espiritual, é dotado de liberdade também no nível corpóreo. Isso significa que não é completamente determinado por instintos, na medida em que ele tem a capacidade de refletir sobre eles. Assim como o ser humano aprende, no processo de crescimento e de desenvolvimento, a pensar e a falar, e, em outras palavras, desenvolve as suas capacidades racionais, ele aprende a se relacionar com o próprio corpo e a usá-lo. É importante sublinhar que o exercício de aprendizagem, seja ele intelectual ou físico, não é apenas uma repetição de esquemas fixos. A possibilidade da criação de novos esquemas, de novos modelos de ação, de movimento, vale também ao nível do corpo. Por isso, segundo Fichte, o corpo, considerado como instrumento da razão, não é algo que aproxima o ser humano aos outros seres viventes, e especialmente aos animais, mas sim algo em que se manifesta e se realiza a liberdade humana.

O significado da reflexão fichteana sobre o corpo vai além de um mero interesse histórico filosófico e merece atenção também do ponto de vista sistemático. O pensamento de Fichte apresenta reflexões sobre a corporeidade que antecipam abordagens que serão características para o século XX, isto é, a fenomenologia e a antropologia filosófica. Por exemplo, Fichte sugere uma distinção entre “ser corpo” e “ter corpo” análoga àquela

² J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), Hamburg 1979, 1991. (GAI, 3, 313-460 e GAI, 4, 5-165).

desenvolvida por Helmut Plessner.³ A necessidade do homem de se apropriar, por assim dizer, do próprio corpo, é devida por Fichte a uma constitutiva fraqueza do corpo humano, se comparado com aquilo dos animais que se expressa basicamente numa fraqueza e indeterminação dos instintos. Isso, todavia, não implica a inferioridade do homem em respeito aos animais, mas sim a sua superioridade, na medida em que ela abre o espaço da transformação do corpo segundo liberdade. Fichte antecipa, assim, também a ideia, desenvolvida por Arnold Gehlen, do ser humano como *Mängelwesen*, ou seja, como ser naturalmente deficitário.⁴

De modo geral, então, a reflexão sobre o corpo é conduzida por Fichte seguindo o fio condutor da ideia que a relação entre o indivíduo e o próprio corpo se caracterize, basicamente, como superação dos limites dados por natureza e da atuação, também no nível corpóreo, dos princípios da razão, com uma diferença substancial, aliás, dos modelos transhumanistas contemporâneos. A superação dos limites naturais nunca é sua negação: entre natura e cultura não subsiste uma oposição radical. A ideia de

formabilidade do corpo baseia-se num princípio de aprimoramento, não de deformação. Por isso, não faria sentido uma transformação do corpo que ignorasse a natureza do corpo, as suas disposições naturais, ou não cuidasse dela.

2. O mind-body-problem no debate entre Platner e Fichte

Com certeza, Fichte não é um filósofo que, como por exemplo Descartes, Kant ou Hegel, se confrontou de modo aprofundado com os estudos científicos sobre a anatomia e a fisiologia mais atuais na sua época. Por outro lado conhecia, pelo menos de modo superficial, alguns dos problemas mais debatidos, como por exemplo a questão da descoberta de um fluido cerebral responsável para o surgimento da vida e consciência, indicado por Sömmering como o possível lugar da alma, concepção minuciosamente refutada por Kant.⁵ Além disso, está comprovado que Fichte tem pelo menos um conhecimento indireto de questões relativas à fisiologia do sistema nervoso através da leitura de uma obra do médico e filósofo

³ H. PLESSNER *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin/ Leipzig 1928.

⁴ A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dünhaupt, Berlin 1940. A ideia de uma compensação dos limites naturais do homem através da cultura não é todavia uma ideia original do Fichte. Entre os seus contemporâneos é Herder o representante mais influente dessa teoria. (J. G. HERDER: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart 1959.)

⁵ Samuel Thomas Sömmering tinha comunicado, em 1796, a descoberta de líquidos cerebrais nos quais era possível supor um movimento que explicasse a razão da atividade cerebral e, com isso, a sé da alma, da consciência. O trabalho foi publicado graças a Kant e com um comentário do próprio Kant. (S. T. SÖMMERING, *Über das Organ der Seele*. Königsberg 1796. Veja-se também I. KANT, *Akademie-Ausgabe*, Berlin 1902 ff, vol. XII, p. 30 ss. e vol. III, pp. 398-414.) Veja-se sobre esse ponto o estudo de W. EULER, *Die Suche nach dem 'Seelenorgan' Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerings*, in *Kant-Studien*, 93, 2002: 453-480.)



Ernst Platner, os *Aforismos filosóficos*.⁶ Ao longo de muitos anos, Fichte utilizou este texto como manual para as suas lições de introdução à filosofia. Nessa obra, quase um compêndio de filosofia geral, Platner apresenta – além de muitas outras questões sobre os mais diferentes âmbitos da filosofia – a própria teoria sobre a relação entre mente e corpo, entrelaçando reflexões filosóficas com observações sobre a estrutura do cérebro e do sistema

nervoso e discutindo vários modelos do nexos mente-corpo.

Um testemunho sobre essas aulas fichteana é contido em *Fichte im Gespräch*, isto é, Fichte em diálogo: uma coletânea de citações, trechos de cartas e obras, publicada por Erich Fuchs, em que os contemporâneos mencionam ou comentam a obra e as atividades de Fichte. Um ouvinte das lições sobre lógica e metafísica

⁶ Cito e traduzo os *Aforismos filosóficos* (E. PLATNER, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Leipzig, 1776) segundo a edição publicada no suplemento do volume II, 4 da obra completa de Fichte: GA II, 4 S. (Minhas são também as traduções das outras fontes citadas neste trabalho). Para uma datação precisa das lições em que Fichte utiliza os *Aforismos filosóficos* como manual, consulte-se o catálogo redigido por Erich Fuchs: E. FUCHS, *Verzeichnis der Lehrveranstaltungen, Predigten und Reden J. G. Fichtes in chronologischer Folge*, in *Philosophie als Denkwerkzeug. Zur Aktualität transzendental-philosophischer Argumentation*, M. GÖTZE, et al. (ed.), Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 59-66. As lições sobre Platner são textos menos estudados, na pesquisa fichteana. As lições de Jena sobre lógica e metafísica foram publicadas pela primeira vez no primeiro volume (o único publicado) da edição crítica curada por Hans Jacob: H. JACOB (ed.): *Johann Gottlieb Fichte. Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Berlin, Junker/ Dünhaupt, 1937. Há poucos anos as lições, escreve Jacob, tinham sido descobertas de novo e eram conhecidas em pequenos círculos (H. JACOB, *Vorbericht mit einem Einleitungsentwurf Fichtes zur Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre und einer Zusammenstellung der in den Jenaer Vorlesungsverzeichnissen angekündigten Vorlesungen*, Ibidem, pp. IX-XXV.) Sobre este tema veja-se também: E. FUCHS, *Zur Geschichte der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, G. BIEN et. al. (ed.), *Wissenschaftsgeschichte zum Anfassen. Von Frommann bis Holzboog*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2002: 267-270, aqui 268. Uma carta de Hegel, do ano 1808, testemunha que na época de Fichte as lições circulavam em forma manuscrita. Nesta carta, Hegel pede o amigo Niethammer de procurar uma *Nachschrift*, para verificar o método crítico de Fichte. (E. FUCHS, (ed.), *Johann Gottlieb Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1978-1992, vol. 1, p. 507). Apenas com a publicação com os volumes da obra completa da Academia das ciências da Bavária os manuscritos das lições se tornam disponíveis. Sobre a relação entre Fichte e Platner: D. BREAZEALE, *Fichte's Conception of Philosophy as a 'Pragmatic History of the Human Mind' and the Contribution of Kant, Platner and Maimon*, in: *Journal of the History of Ideas*, 62 (4), 2001.: 685-703; J. F. GOUBET, *Platner und Fichte: Von der medizinischen zur philosophischen Anthropologie*, in K. REGENSPURGER, T. van ZANTWIJK (ed.), *Wissenschaftliche Anthropologie um 1800?*, Stuttgart, Steiner, 2005: 70-85; Na pesquisa fichteana apenas dois trabalhos enfrentaram essa questão de modo específico: G. ZÖLLER, *Fichte's Foundation of Natural Right and the Mind-Body Problem*, in: D. BREAZEALE, T. ROCKMORE, (ed.), *Rights, Bodies, and Recognition*, op. cit.: 90-106.

de 1794, relata sobre o clima das aulas, mencionando a participação entusiasta de estudantes de medicina, o seguinte: «Também os alunos da medicina que frequentam os cursos de Fichte são numerosos – a maioria deles [frequenta] pelo menos um [curso] – mas todos lamentam que não entendem – e todavia louvam/glorificam/magnificam F. incondicionalmente»⁷. As aulas de lógica e metafísica são justamente aquele curso de introdução à filosofia, já mencionado no parágrafo anterior, em que Fichte discutia e criticava as sistema de Platner, através do comentário dos *Aforismos*.⁸ Nessas aulas então, continua o ouvinte, Fichte «negaria completamente o influxo do corpo sobre a alma», mas as afirmações de Fichte sobre esse assunto seriam simples jogos de palavra. Os exemplos os comprovam: Fichte não os utilizaria de forma correta, falando por exemplo sobre o fato que «um homem, dirigindo os próprios pensamentos a outros objetos, seja capaz de esquecer completamente a dor física – que seja capaz de interromper o sono.»⁹

Há vários momentos da exposição nos quais Fichte enfrenta o tema do nexo entre alma e corpo, um aspecto importante do exame está relacionado a discussão da imortalidade da alma. No pensamento de

Fichte trata-se de um tema central, seja do ponto de vista filosófico, seja do ponto de vista das consequências que a negação da imortalidade da alma, junto, em geral, com as acusações de ateísmo, terão sobre a carreira acadêmica de Fichte. Como é sabido, é por causa dessas acusações que Fichte será demitido da vaga de professor em Jena, em 1798, e somente depois de alguns anos de dificuldades econômicas e peregrinações (devidas também à guerra da Prússia contra a França) conseguirá um novo emprego estável como professor da recém-fundada universidade de Berlim, onde morrerá em 1814. A negação da imortalidade da alma faz parte, na obra de Fichte, de um trabalho de revisão da noção de alma, que culmina na sua transformação na noção de Eu.¹⁰ A crítica a esta noção já está desenvolvida no primeiro livro publicado por Fichte, isto é, o *Ensaio de uma Crítica de Toda revelação [Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792]*. Nas reflexões sobre os *Aforismos filosóficos* de Platner, a noção de alma aparece no contexto da teoria da percepção e a questão do surgimento da representação.¹¹ Platner, com efeito, introduz a noção de alma, e de órgão da alma, em relação ao problema da consciência dos objetos e da consciência de si, complementando, de modo geral, a própria interpretação da teoria kantiana da

⁷ E. FUCHS, (ed.), *Johann Gottlieb Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*. Stuttgart/ Bad Cannstatt 1978, Vol. I: 86.

⁸ Veja-se nota 5.

⁹ E. FUCHS, (ed.), *Johann Gottlieb Fichte im Gespräch*, op. cit., vol. I: 86.

¹⁰ Tratei desse aspecto específico no segundo cap. da minha dissertação: B. BISOL, *Körper, Freiheit und Wille*. op. cit.: 29 e seg.

¹¹ O exame deste aspecto é de particular interesse, na medida em que a noção de representação constitui um dos tópicos centrais no debate pós-kantiano. Sobre esse tópico veja-se Marco IVALDO, *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*. Napoli 1987.



sensibilidade enquanto receptividade com uma explicação fisiológica de como o cérebro e o sistema nervoso são aptos a receber e a elaborar os estímulos sensoriais e transforma-los em representações.

A crítica de Fichte se desenvolve sobre duas vertentes. A primeira vertente concerne ao termo próprio de alma; a segunda à análise pontual da teoria platneriana da percepção e da consciência. Relativamente à noção de alma, Fichte admite o seu uso num único sentido, de matriz aristotélica: alma é a própria forma do corpo, o princípio da organização do corpo. Nesse sentido, e apenas nesse sentido, é o termo de ligação entre espírito e corpo (FICHTE, GA IV, I: 195).¹² O termo significa, então, «algo de diferente daquilo que Platner acha» (FICHTE, GA IV, I: 194). Que a alma *tenha* um órgão, ou seja, que haja no corpo um lugar da alma, é segundo Fichte uma concepção materialista, incompatível com a posição da filosofia transcendental.

Alma é, contudo, um termo que, segundo Fichte, é consumido do uso e, ao mesmo tempo, assim carregado de significado que resulta vazio. A noção utilizada por Platner “alma” enquanto “sujeito da consciência” é, segundo Fichte, imprecisa e vaga, não indica uma «ação do espírito» [*Handlung des Geistes*] (FICHTE, GA IV, I: 194). Também os outros termos que Platner utiliza para indicar a consciência, por exemplo animo

[*Gemüth*], espírito [*Geist*], cabeça [*Kopf*] ou coração [*Herz*], não permitem de entender o que é consciência enquanto atividade. Apenas o termo “Eu” pode indicar aquilo que «consciência» significa: uma atividade, em que sujeito e objeto, do ponto de vista formal, são absolutamente idênticos. Platner, então, utilizando o termo alma para indicar a consciência, mostra, segundo Fichte, ter uma concepção filosófica confusa de consciência.

Essa crítica geral à noção de alma constitui o pano de fundo da crítica fichteana ao modelo que Platner propõe em relação a questão da consciência. Como já indicado antes, o modelo de Platner é inspirado por uma concepção de matriz kantiana, integrada por reflexões sobre a fisiologia do sistema nervoso.

Vemos mais no detalhe, em primeiro lugar, como Platner elabora o modelo kantiano. Platner diferencia três momentos do processo, que através da percepção, permite a formação da representação: o apreender [*Auffassen*]; o reconhecer [*Anerkennen*] e, por último, o surgimento da consciência do objeto representado, acompanhada pela consciência e do sujeito que representa. No primeiro momento, o momento da apreensão, a impressão [*Eindruck*] que provém do objeto percebido, e chega ao órgão da alma através dos sentidos, transforma-se numa

¹² Fichte comenta aqui o parágrafo 27 dos Aforismos filosóficos. In GA II, 4: 60 Fichte anota, sobre o parágrafo 27 apenas: “Animo, alma, eu”. Em outro lugar do referido manuscrito observa, sempre a respeito do parágrafo 27: “Alma significa mesmo uma outra coisa, e o explicarei no momento certo. Animo esta explicado bem. Me parece que Eu seja completamente exaustivo” GA II, 4: 63.

imagem [*Bild*]. No momento do reconhecimento, ou seja, o segundo momento do processo perceptivo, a imagem é relacionada a um conceito. Platner explica a possibilidade do reconhecimento através de uma teoria psicogenética. Quando uma criança vê pela primeira vez uma flor de rosa, surge nela a imagem de uma rosa. Através da visão de outras rosas, e o consequente surgimento de várias imagens de rosas, a criança reconhece as similitudes entre as várias imagens (que espelham as similitudes dos diferentes objetos “rosa”). Comparando, então, as imagens dos objetos percebidos e reconhecendo aquilo que é similar entre essas imagens, vai se formando, na mente da criança um critério (um conceito) que lhe permite reconhecer objetos. Cada vez que a criança vir uma rosa, então, ela será capaz de reconhecê-la, a partir do conceito de rosa que ela terá formado através da experiência e da sua elaboração conceitual. A consciência do objeto, ou seja a representação [*Vorstellung*], será, por fim, acompanhada da representação do sujeito: a representação repetida de um objeto despertará a consciência de que, a pesar de ter representações diferentes, há algo de constante nessas representações: o fato de que são minhas. Por isso, cada representação, analogamente ao modelo desenvolvido por Kant, será acompanhada

pela consciência da representação e, ao mesmo tempo da consciência do fato que o sujeito representante sou eu: a representação do objeto é acompanhada da consciência de si, da autoconsciência (FICHTE, GA II, 4S: 26).

Essa teoria é integrada por uma explicação sob base fisiológica: o primeiro momento do processo perceptivo, o aprender, é determinado, segundo Platner, pela capacidade receptiva do órgão da alma, e, ao mesmo tempo, pela atividade dos movimentos desse órgão.¹³ O órgão da alma coincide com os nervos e com o cérebro. A atividade do órgão da alma é o último efeito de uma cadeia de movimento em que a ação dos objetos chega, através de mediações sucessivas, até ao cérebro: os objetos exercitam, através dos órgãos do sentido, uma impressão [*Eindruck*], primeiro sobre os nervos e enfim sobre o órgão da alma. Tal impressão pode ser mais ou menos intensa, dependendo das condições físicas do indivíduo. No sono, por exemplo, esses movimentos são ausentes ou muito fracos. Por isso, então, não há representações: não é possível apreender os objetos (FICHTE, GA II, 4S: 45). A maior (ou menor) consciência de algo depende da maior (ou menor) atividade do órgão da alma e da sua

¹³ De fato Platner oscila entre a tentativa de renunciar a metafísica, para explicar a consciência, considerando a alma como algo de absolutamente material, e a atribuição ao órgão da alma de um caráter sobrenatural, que não poder ser entendido se o órgão é completamente identificado com o cérebro. Para uma apresentação mais aprofunda da concepção de Platner veja-se o único estudo publicado sobre esse tema: H. SCHÖNDORF, *Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner*, in *Theologie und Philosophie*, 60, 1985: 77-87. Schöndorf apresenta a mesma linha de interpretação exposta no presente artigo, relevando uma ambiguidade fundamental da posição de Platner: o espiritual é por Platner o momento «mais alto», tudo aquilo que lhe pertence se torna duradouro e estável; por outro lado é também um «epifenômeno» da matéria, de qualquer maneira uma «matéria particularmente subtil, inefável, evanescente».



capacidade receptiva, seja essa alteração devida a uma causa natural, como no sono, ou a razões patológicas. A febre, um outro exemplo que Platner apresenta, deixa aumentar de modo não natural o «grau das representações da fantasia», assim há consciência da presença de objetos que não são efetivamente presentes. Ao contrário, no delíquio, a ação dos objetos sobre o órgão da alma é tão fraca que a representação surge sem que o sujeito tenha a consciência da presença efetiva do objeto: o indivíduo considera coisas efetivamente existentes como produtos da sua própria imaginação (FICHTE, GA II, 4S: 45). Como resulta evidente do resumo apresentado até agora, Platner apresenta uma concepção eclética, do ponto de vista terminológico e conceitual, identificando a alma, por um lado, com a consciência e as capacidades mentais, e por outro identificando-a com as estruturas fisiológicas relacionadas ao mental. Nesse sentido, o órgão da alma não é outra coisa se não o sistema nervoso, e em particular o cérebro.

Para Fichte, a explicação de Platner é problemática basicamente porque ela implica uma passividade da consciência que, segundo Fichte, é incompatível com a própria noção de consciência. Consciência significa para Fichte exclusivamente atividade, e não passividade. Além disso, Fichte recusa completamente a tese que a consciência, enquanto consciência, possa ser alterada por causa de modificações do estado do indivíduo, sejam essas modificações patológicas ou não: «é o mesmo – e não vejo onde deve ser a diferença, se acredito ver algo quando estou com febre e no estado

de saúde» (FICHTE, GA II, 4: 95). O critério que determina a efetividade [*Wirklichkeit*] do objeto representado é, de um ponto de vista formal, para Fichte, a possibilidade de atribuir uma validade universal à representação. Esta pode sim ser verificada de modo empírico, mas não é dependente, no sentido epistemológico, desta verificação. Estabelecer uma relação entre a própria representação e o objeto representado, não é algo significativo, em relação ao estatuto da própria representação enquanto representação.

Para entender o que é consciência, essa é a tese central de Fichte, não é necessário tomar em conta a estruturas fisiológicas dos órgãos, nem admitir uma passividade da consciência, uma capacidade da consciência de receber “algo” do mundo exterior. Interessante da reflexão fichteana é a tentativa de conjugar as suas críticas à teoria de Platner, formuladas ponto por ponto, com a concepção da consciência como Eu, exposta em outro nível teórico, sem relações à fisiologia humana e sim especificadamente filosófico, no *Fundamento a toda doutrina da ciência*.

Por exemplo no sono – Fichte concorda com Platner – a percepção dos objetos não é possível, mas nem por isso a consciência se altera, enquanto consciência (FICHTE, GA II, 4: 96). As representações que surgem na atividade onírica, insiste Fichte, não são falsas ou deficitárias enquanto representações: simplesmente elas não são representações do real efetivo, mas sim do objeto sonhado. O ser objeto do objeto, então, não depende do objeto mesmo, mas

sim da capacidade do sujeito de imaginar a realidade. A atividade da consciência no sono permanece completa, assim como no estado de vigília. Aquilo que falta, no sono, é a possibilidade de atribuir à consciência do objeto, uma determinação de realidade que deriva da limitação imposta da percepção. A atividade da consciência, por conseguinte, possui no sonho uma liberdade ilimitada de tomar formas. Ressoa aqui uma analogia ao sentimento kantiano do sublime, e da inquietação ligada a ele, que surge mesmo da impossibilidade de reconduzir as percepções sob um conceito. Aqui não se trata das percepções de objetos externos à consciência, mas das produção potencialmente ilimitada de imagens que é própria da imaginação [*Einbildungskraft*]. Isso determina, no indivíduo que sonha, um sentimento de inquietação, de mal estar. A imaginação, no sonho, não tem freios, é completamente livre, no sentido que não encontra o limite dado por objetos efetivamente existentes.

4. Mente e corpo nas neurociências e na filosofia. Algumas conclusões e perspectivas

Podemos assim fixar algumas conclusões a respeito da diferença do modelo explicativo da consciência de Platner e de Fichte e, a partir disso, considerar o debate entre esses dois autores, exposto nas páginas anteriores a partir da análise dos textos, segundo uma perspectiva, por assim dizer, tipológica. Não se tratará, então, de examinar quanto desse debate, do ponto de vista dos conteúdos, seja atual ainda hoje, mas sim de verificar se e como podem ser reconhecidas analogias estruturais, que, apesar dos progressos imensos acontecidos nas neurociências nos últimos dois séculos,

caracterizam o diálogo entre elas e a filosofia.

Platner, por um lado, bem representa o cientista interessado (e pelo menos num certo grau) competente em matéria de filosofia. Fichte, por outro lado, pode ser considerado um filósofo aberto ao diálogo com as ciências naturais, que, todavia, não faz concessões em relação à perspectiva que deve caracterizar o trabalho filosófico. Para Fichte, como já sublinhei várias vezes ao longo deste trabalho, a questão do nexa entre alma e corpo (ou, na terminologia atual, de mente e corpo) é uma questão *filosófica*, não é uma questão científica. O que significa, em concreto, a qualificação da questão sobre mente e corpo como filosófica? Para responder esta pergunta é preciso avançar por passos, que caracterizarão a especificidade da reflexão filosófica sobre este assunto.

Fichte mostra, em primeiro lugar, as ambiguidades terminológicas e conceituais que, no trabalho de Platner, são determinadas por uma equivocidade dos planos, mal resolvida. Não é suficiente observar a fisiologia dos nervos para concluir algo sobre a consciência do ponto de vista filosófico. As ambiguidades intrínsecas ao uso não suficientemente claro de conceitos filosóficos gera erros teóricos que afetam a inteira teoria. A leitura de Platner que Fichte desenvolve tem como objetivo, nesse sentido, apontar erros metodológicos e imprecisões terminológicas, reveladoras desses erros. Não é um acaso, então, que aos ouvintes médicos de Fichte, as palavras fichteanas, apesar da sua capacidades de sedução, certamente mais ligada à oratória do autor, apareçam como “jogos de



palavras”. De fato, é preciso entender, parafraseando Wittgenstein, qual é o jogo que está sendo jogado, antes de poder concordar ou discordar sobre a verdade (ou falsidade) das afirmações.

De modo geral, então, a contribuição da filosofia para a discussão do *mind-body-problem* consiste na eliminação, o quanto possível, das ambiguidades que estão ligada a um uso impreciso ou não refletido dos termos. Essas ambiguidades que determinam erros e mal entendidos de tipo conceitual e metodológico, nos casos em que ciências diferentes tratam do mesmo assunto – determinar com clareza os conceitos utilizados e as suas definições – é um trabalho preliminar, para cujo desenvolvimento a filosofia pode dar uma contribuição fundamental.

É claro que esse trabalho pode ser considerado preliminar na medida em que possibilita uma reflexão comum sobre um assunto, mas ao mesmo tempo não é neutro, a respeito do desenvolvimento sucessivo do debate. Fichte não contesta que, através do exame empírico das estruturas do sistema nervoso e do cérebro se possa alcançar informações sobre o funcionamento dos processos que estão relacionado à consciência, à sua atividade e formas, inclusive as suas alterações patológicas. Porém, este conhecimento não

pode ser confundido com uma teoria filosófica sobre a consciência. Por outro lado, é claro que também Platner tem pretensões explicativas e não apenas descritivas a respeito de um modelo de consciência.

A discussão desse aspecto, então, implica uma confronto crítico entre as posições, de Platner e de Fichte. Como já foi observado, Platner não defende uma posição estritamente materialista. De fato, a atividade mental não coincide completamente com os processos neurais. É verdade, por exemplo, que as lesões cerebrais podem eventualmente determinar alterações dos movimentos da alma, mas os movimentos da alma, se apenas se *manifestam* no cérebro, são capacidades do espírito [*geistige Fertigkeiten*]: o órgão interior da alma [*inneres Seelenorgan*] ou sede da alma [*Sitz der Seele*] é aquela parte do corpo, «em que acabam todas as impressões dos sentidos, começam todos os movimentos do corpo e se mostram, primeiro, todos os efeitos da alma» (FICHTE, GA 4S, 31, itálicos da autora). Os efeitos da alma não são idênticos ao substrato material. Porém, deve ter uma relação entre o objeto material e atividade de consciência: Platner oscila entre uma concepção materialista e uma mentalista da consciência.¹⁴

Para Fichte, o equívoco que leva Platner a conclusões teóricas erradas sobre o que é

¹⁴ Cf. o estudo de Schöndorf, que compartilha esta interpretação e releva na posição do Platner uma ambiguidade de fundo: Platner considera o espiritual como o momento «mais alto», tudo aquilo que pertence ao espírito se torna duradouro e estável: ao mesmo tempo o espiritual é um «epifenômeno» da matéria, uma «matéria particularmente sutil, incansável e evanescente». H. SCHÖNDORF, *Der Leib und sein Verhältnis zur Seele bei Ernst Platner*, in *Theologie und Philosophie*, 60, 1985: 77-87.

consciência, do ponto de vista filosófico, está relacionado, mais que à tentativa de implementar na reflexão filosófica observações empíricas sobre as funções do cérebro e do sistema nervoso, a uma questão de natureza metódica. A análise de Platner permanece ligada à perspectiva do senso comum, ou seja, não consegue alcançar o grau de universalidade, de abstração e generalização, mas também de validade *a priori*, independente de uma verificação empírica, próprio da reflexão filosófica transcendental, assim como Fichte a concebe. O filósofo do senso comum não consegue conceber a consciência se não como um objeto material. Daqui surge, primeiro a ambiguidade conceitual, que leva a entender a consciência como alma, e por outro lado, a “colocação” do objeto “alma” no cérebro.

A alma, segundo Fichte, não é outra coisa se não a vida do ser vivente, o «resultado da interação entre todas as partes». Por isso, «não apenas termina a vida, termina também a interação, sobra a simples massa» (FICHTE, GA IV, 1: 346). Examinando o corpo como objeto material, então, não é possível localizar a alma, como se tivesse um lugar da interação entre espiritual (mental e/ou psíquico) e corpóreo. Por isso, não faz sentidos procurar o lugar da

alma em cadáveres, corpos mortos: «Não pode-se esperar de achar este ultimo [o lugar da alma], se queremos procura-lo em homens mortos, porque ele não tem mais, é inseparável da vida» (FICHTE, GA IV, 1: 346). Não por isso, todas as pesquisas científicas sobre a fisiologia do sistema nervoso são insensatas: «Nas nossas pesquisas podemos nos aproximar até o ponto em que o nervo escapa aos nossos sentidos, o ponto foi mesmo achado no cérebro; mas pode-se apenas dizer: deve ser aqui. Achar o que é, é completamente inútil. Seja na vida ou na morte, como demonstrado» (FICHTE, GA IV, 1: 346)¹⁵. Para Fichte, então, é evidente que não é possível achar na fisiologia do cérebro os critérios para conduzir de modo correto o pensamento, nem os motivos que determinam as ações. «Com o fluido organizado, assim como Kant falava sob sugestão de Sömmering, o ruim é que não se achou aquilo que se procurava» (FICHTE, GA IV, 1: 346).

Estas afirmações podem parecer ultrapassadas e ingênuas, para quem se ocupa hoje com neurociências. As técnicas de *neuroimaging* permitem hoje em dia um acesso não invasivo às estruturas cerebrais e uma observação dos processos cerebrais em tempo real ou quase.¹⁶ Por outro lado, as

¹⁵ Para uma história da psicocirurgia ver: D. GROß, *Von der Topektomie zur modernen Stereotaxie: Die Geschichte psychochirurgischer Interventionen*, in D. GROß, S. MÜLLER (ed.), *Sind die Gedanken frei? Die Neurowissenschaften in Geschichte und Gegenwart*, Berlim 2007:144-174.

¹⁶ T. F. MÜNTE, H. J. HEINZE, *Beitrag moderner neurowissenschaftlicher Verfahren zur Bewusstseinsforschung*, in: M. PAUEN, G. ROTH (ed.), *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, Paderborn/München, 2001: 298-328. Cf. também M. HAGNER, *Der Geist bei der Arbeit. Historische Untersuchungen zur Hirnforschung*, Göttingen 2006. Hagner evidencia um outro aspecto: o neuroimaging (e em geral a pesquisa sobre o cérebro) não é somente uma forma de análise científica, mas sim um projeto da modernidade: a produção de uma concepção precisa do ser humano e da atividade de pensamento, que ele define “cerebralização” (“do ser humano”).



reflexões de Fichte, de modo específico a tese da consciência como atividade, esta mais próximas de quanto estejam as teses de Platner a posições contemporâneas nas neurociências que sublinham, contra a tese da localização, a elaboração do pensamento consciente como o resultado de uma atividade complexa e difusa, ou seja, não propriamente localizável de interação nos processos neuronais.¹⁷

Resumindo, o problema da relação entre mente e corpo, longe de ser ignorado ou de ser tratado de uma maneira inconsistente, e desinteressante do ponto de vista da filosofia contemporânea¹⁸, é abordado segundo duas perspectivas diferentes. A primeira perspectiva é representada pela reflexão filosófica sobre a consciência e a autoconsciência. Segundo esta perspectiva, abordada por Fichte na doutrina-da-ciência, o filósofo estuda as leis da consciência, e não os processo de formação efetiva dela. Isso, todavia, não implica uma hipostatização da consciência: Fichte não postula um objeto imaterial ou sobrenatural “consciência” que exista além dos estados de consciência de fato experimentados pelos indivíduos efetivamente existentes. A

consciência que é objeto do estudo filosófico, se dá, efetivamente, nos estados de consciência individuais. Esta segunda perspectiva, abordada por Fichte na discussão das posições de Platner, põe no centro da discussão a questão da consciência, o estudo da consciência nas suas formas efetivas (vigília, sono, alucinação etc.) e questiona a relação entre os estados de consciência e as estruturas fisiológicas, do cérebro e do sistema nervoso.

Poder-se-ia dizer que, pela época, Platner realiza um trabalho de divulgação das teorias neurocientíficas e uma tentativa de aprofundamento e interpretação filosófica delas comparável com aquela realizada, no século XX, por Antonio Damasio. Através da leitura de Platner, então, Fichte alcança um certo conhecimento das teorias sobre o cérebro e o sistema nervoso. A replica fichteana às posições de Platner é peculiar. Fichte não as critica apresentando respostas alternativas: muito mais que isso, a leitura de Fichte persegue o objetivo de esvaziar de sentido a perspectiva de interrogação de Platner. Platner, segundo Fichte, não esta equivocado pelo fato de dar respostas insuficientes ou erradas ao problema da

¹⁷ K.H. PRIBRAM, *Brain and Perception*, HILLSDALE, N.J., L. ERLBAUM 1991; ID., *Brain and Quantum Holography: Recent Ruminations*, in: M. JIBU, T. DELLA SENTA e K. YASUE (ed.), *No Matter, Never Mind – Fundamental Approaches*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company 2001. Agradeço o prof. Franco Chiereghin por essas indicações. Sobre uma história das neurociências, e em particular o problema da localização cf. J. BRUNNER, *Kursorischer Streifzug durch die Geschichte der Neurowissenschaften aus neuroethischer und neurophilosophischer Perspektive*, in: D. GROß, S. MÜLLER (ed.), *Sind die Gedanken frei? Die Neurowissenschaften in Geschichte und Gegenwart*, Berlim 2007: 2-26.

¹⁸ Essa é, por exemplo a tese de Pauen, que se limita a uma leitura da teoria da autoconsciência, exposta por Fichte na doutrina da ciência, como teoria da consciência individual: M. PAUEN, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007, especificadamente p. 57 e seg.

alma e do seu nexa com o corpo, mas sim por não desenvolver uma posição filosoficamente consistente. Através da discussão de Fichte mostra-se que o limite de Platner está no aceitar a perspectiva do senso comum: é esse pressuposto que Fichte questiona, mais que os conteúdos da teoria de Platner. Em relação a isso, pelo contrário, Fichte aceita, de modo geral, as observações de Platner e desenvolve até tentativas em direção de uma implementação delas na perspectiva da própria reflexão.

Por isso, a reconstrução da posição fichteana se torna interessante não apenas num sentido histórico-filosófico, mas sim pelo seu caráter exemplar, representando *ante litteram* um modelo para a discussão contemporânea entre filosofia e neurociências em relação ao problema da consciência. As críticas de Fichte a Platner, em outras palavras, levantam uma problemática de natureza metodológica, relativa ao diálogo possível entre filosofia e neurociências. A reflexão fichteana sobre o corpo fornece argumentos válidos contra posições filosóficas que julgam como superada e irrelevante qualquer reflexão filosófica sobre o corpo que não seja marcada por uma abordagem naturalística, na medida em que Fichte mostra que, do ponto de vista filosófico, a questão do nexa mente-corpo não pode ser discutida de maneira adequada como pura questão epistemológica,

mas sim implica, a explicitação do horizonte metodológico a partir do qual essa análise é desenvolvida.¹⁹

Isso não implica uma deslegitimação das pesquisas neurocientíficas, mas sim a “regionalização” das suas pretensões.²⁰ As neurociências apresentam um olhar prospectivo e, nesse sentido, limitado, sobre o ser humano, determinado pelos parâmetros de pesquisa válidos nessas ciências. A pergunta sobre a mente, o corpo e o seu nexa questiona algo que vai além desses limites, ou seja, a possibilidade de ação humana e da sua realização. Por isso, então, à filosófica não cabe apenas a tarefa de oferecer respostas adequadas num campo disciplinar, mas sim desenvolver uma reflexão sobre as condições de possibilidade e os modos de realização da liberdade humana que vai além dos limites da disciplina e se abre ao diálogo com outras ciências e em geral com os interessados no debate (política e socialmente).

¹⁹ Para uma leitura que coloca o pensamento de Fichte entre as posições filosóficas que se mostram como completamente ultrapassadas e incapazes de fornecer uma contribuição ao debate contemporâneo, veja-se por exemplo: M. PAUEN, *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*, München 2007, especialmente p. 57 e seg. De opinião contrária: P. GRÜNEBERG, *Grundlagen und Voraussetzungen der Leib-Seele/Körper-Geist-Dichotomie in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes*, in: C. ASMUTH (ed.), *Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*, Bielefeld 2007: 25-43.

²⁰ Cf. Ch. ASMUTH, “Introdução” a J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*. Wiesbaden 2013: 7-29, aqui 29.